





R. P. RODERICI DE ARRIAGA,

E SOCIETATE IESV,

DISPVTATIONES THEOLOGICÆ IN PRIMAM SECVNDÆ D. THOMÆ.

TOMI DVO.



R. P. RODERICI DE ARRIAGA,

E SOCIETATE IESV,

LVCRONIENSIS HISPANI, S. THEOLOGIÆ Doctoris, & in Cæsareâ, Regiâque Pragensi Vniuersitate olim Professoris, nunc eiusdem Vniuersitatis Cancellarij.

DISPVTATIONVM THEOLOGICARVM IN PRIMAM SECVNDÆ D. THOMÆ.

TOMVS PRIMVS:

SIVE

VNIVERSI CVRSVS THEOLOGICI

TOMVS TERTIVS:



QVI CONTINET TRACTATVS

DE {
ACTIBVS HVMANIS.
PASSIONIBVS ANIMÆ.
HABITIBVS ET VIRTVTIBVS.
VITIIS ET PECCATIS.

NVNC PRIMVM IN GALLIIS PRODIT.



LVGDVNI,

Sumptibus Laurentij Anisson, & Soc.

M. DC. XLVII.

CVM PRIVILEGIO REGIS.





ILLVSTRISSIMO, AMPLISSIMOQVE DOMINO D. GEORGIO DE MVSY, DOMINO DE LA TOVR DV PIN,

ET VTRIVSQVE CONSISTORII REGII Consiliario, in suprema Vectigalium in Delphinatu Curia Primario Præsidi.

ARRIAGÆ Theologi de Actibus Humanis librum commendandum pluribus titulis, tibi vni addici, & Auctoris, & Argumenti, & mei interest: Præses Illustrissime. Auctoris quidem quamplurimùm refert, eum esse nactum, qui nuda non modò Nominis specie dignitatem ipsi multam conciliet, sed qui perspicacissimâ mente in ipsius adyta penetrans, peruadat in intimos

mos ſenſus,& capacitate ingenij amplitudinem doctrinæ adæquet. Is Tu es vnus, Præſes Ampliſſime, qui Arriagæ cumules vota; qui quod is concipit, dignè percipias; qui diuina non credas duntaxat, ſed noſcas; qui Deum non amore tantùm, ſed intelligentia conſequaris. Tu nimirum ſcientiarum Encyclopædiam, quam fuſam latiſſimè non impare animo es complexus, Theologiæ faſtigio coronaſti; immenſum ingenium doctrinæ ſingulæ non implerunt; cùm humana cæpiſſes, fuit & diuinis locus quem occuparent; vbi naturam multiplicem ſciendi peritia exhauſiſti, ſuprà naturam repoſcendum fuit quod diſceres. Habes igitur in Theologo, non quidem quod diſcas, ſed quo delecteris; quo doctrinam confirmes veterem, non nouam compares: habet in te Theologus, à quo (vt vno verbo complectar omnia) capiatur. Nec Argumentum, Præſes Illuſtriſſime, à meritis tuis alienum eſt, quod impenſum in humanis Actibus ordinandis, à virtutibus tuis habet quod præſcribit; qui non Tuos modò, ſed alienos Actus ad æquitatis normam ſic dirigis, vt ſummus Iuſtitiæ Præſes tam priuatis virtutibus, quàm delectu Principis audias; vt in Te omnia ſint Humana quà iuuant, nulla quà peccant; vt in Te iuſti ſanctíque Regulam nemo non videat,

deat,

deat, vt alienos mores ex tuis ſancias, nihílque per leges exigas quod non repræſentes. At ſi grauiſſimas tot inter cauſas,mei poteſt haberi ratio,ego & Viennenſis,& haud paucis beneficiis à Te affectus, non valui quin gratum animum conteſtarer,& Patriæ meæ Lumen & Gloriam leuis officij genere demererer. Quare patieris, Præſes Ampliſſime,tum doctrinam communi nomine,tum quaſi Viennenſium publico: tum meo maximè, qui tibi deuinctiſſimus ſum, priuato: tot rationibus mercede vna, quæ mea fuit inopia, perſolutis: patieris inquam, Tibi id addici, quod licet Te minus, ſummum tamen eſt, cùm hominem diſcretum à belluis ornet & inſtruat. Vale & faue.

Tibi obſequentiſſimus ac addictiſſimus

LAVRENTIVS ANISSON.

Facultas

Facultas R. P. Prouincialis Prouinciæ Bohemiæ.

EGo Daniel Kircher Societatis IESV in Prouinciâ Bohemiæ Præpositus Prouincialis, potestate ad hoc mihi factâ ab admodum R. P. N. Mutio Vitellesco Præposito Generali, facultatem concedo, vt *Tomi duo Theologicarum Disputationum in Primam Secundæ D. Thomæ Aquinatis à R. P. Roderico de Arriaga Societatis nostræ in Vniuersitate Pragensi Doctore Theologo, ac eiusdem Professore ordinario compositi, & à grauibus Societatis nostræ Theologis lecti & approbati*, typis mandentur. In horum fidem hisce subscripsi, & officij mei sigillum appressi. Pragæ 21. Ianuarij 1637.

DANIEL KIRCHER.

CENSVRA OPERIS.

NOs infrascripti testamur, nihil nobis in his Operibus Theologicis *R. P. Roderici de Arriaga*, è Societate IESV S. Theologiæ Professoris, prorsus occurrisse à bonis moribus, & Catholica fide, Theologorumque placitis alienum. In cuius rei fidem hoc testimonium manu nostra subscriptum dedimus. Lugduni die 10. Aprilis 1642.

IOSEPHVS GIBALINVS. CAROLVS DV LIEV.

Facultas R. P. Societatis IESV, *in Prouincia Lugdunensi.*

IOANNES GAYETVS, Prouincialis Societatis IESV in Prouincia Lugdunensi, iuxta Priuilegium eidem Societati à Regibus Christianissimis Henrico III. 10. Maij, 1583. Henrico IV. 20. Decembris, 1606. & Ludouico XIII nunc regnante, 14 Februarij, 1611. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab eiusdem Societatis hominibus compositos absque Superiorum permissione imprimant: Permitto LAVRENTIO ANISSON, Bibliopolæ Lugdunensi, vt *Opera Theologica R. P. Roderici de Arriaga*, nostræ Societatis, à duobus Patribus eiusdem Societatis recognita, imprimere, ac liberè diuendere possit. Datum Lugduni 11. Aprilis 1642.

IOANNES GAYETVS.

Summa Priuilegij à Christianissimo Galliarum Rege concessi.

LVDOVICI XIII. Galliæ, & Nauarræ Regis authoritate sancitum est, ac præsentibus literis cautum, ne quis in Regno suo, aliisve locis ditioni suæ subiectis, intra proximos annos decem à die impressionis primæ inchoandos, ac numerandos, excudat, vendat, excudendum, vendendúmque quouis modo & ratione curet, *Opera Theologica R. P. Roderici de Arriaga*, è Socier. IESV S. Theologiæ Professoris, præter LAVRENTIVM ANISSON, Bibliopolam Lugdunensem, aut illos, quibus ipsemet concesserit. Prohibitum insuper eadem authoritate Regis omnibus suis subditis, eadem Opera extra Regni sui limites imprimenda curare, vel quenquam, vbicunque fuerit, ad id agendum impellere, ac instigare, sine consensu dicti LAVRENTII ANISSON. Idque omne sub confiscatione librorum, aliisque pœnis originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Lugduni, die 31. Augusti, 1642.

De mandato Regis,

Signatum,

FAVVRE.

Prima editio finem sortita est die 1. Iunij 1647.

R. P. RO



R. P. RODERICI DE ARRIAGA E SOCIETATE IESV,

TRACTATVS DE ACTIBVS HVMANIS.

PROOEMIVM.



EGIMVS fine præcedentis secundi Tomi de Vltimo fine hominis, seu de Beatitudine supernaturali, ad quam nos Deus diuinitus eleuare dignatus est: quia verò adulti ad eum finem non nisi bonorum operum fulti præsidio pertingere possunt; ideò in hoc tertio Tomo de eis bonis operibus disputabimus, ea omnia discutientes in primis, quæ communia sunt tam bono quàm malo operi; v. g. quæ ad rationem voluntarij & inuoluntarij, liberi ac necessarij pertinent; deinde quæ ad bonitatis & malitiæ in eosdem actus deriuationem spectant; tertio loco de passionibus; quarto de virtutibus in communi; quinto & vltimo de vitiis, & peccatis. Cætera, quæ ad pleniorem operum supernaturalium cognitionem pertinent, tam ratione gratiæ, à quâ procedunt, quàm legum, quibus conformantur, & specificæ inter se diuersitatis, Christíque Domini, qui omnium bonorum operum, omnis supernaturalis gratiæ copiosissimus nobis existit fons per septem Sacramenta, velut per septem riuos eadem dona in nos deriuans, in sequentes Tomos, Deo auspice, discutienda differimus. *Scopus & summa totius Operis.*

Aduerto tamen, etsi D. Thomæ non defuerunt multæ rationes, vt priùs de actibus humanis, deinde de voluntate secundùm se ageret, nobis nihilominùs commodius visum esse, ea quæ ad voluntatem spectant præmittere, vt deinde de illius actibus faciliùs discurrere liceat. Aduerto autem Secundò, multa ex his, quæ à Theologis in præsenti disputantur, à me in libris de Animâ discussa fuisse: ideò vel ea omittam hîc omninò, vel solùm breuiter conclusiones indicabo; vbi verò aliquid singulare addendum occurrerit, non grauabor subsistere; ea autem, quæ quasi ad substantiam ipsius voluntatis, & comparationem cum animâ spectant, quia pro præsentis Tomi intento inutilia sunt, & eis libris de Animâ sunt à me fusè tractata, nec quidem insinuabo. *Cur auctor nō seruet ordinē doctrinæ S Thomæ.*

DISPVTATIO PRIMA.

De obiecto voluntatis; & quomodo illud respiciat.

Malum quà malum amari non potest, nec bonũ quà tale odio haberi.

1. DIVVS Thomas q.8. circa voluntatem quærit, an possit amare malum quà tale; & è contrario odio habere bonum quà bonum. De quâ difficultate egi disput. 7. de animâ sect. 1. & docui cum omnium ferè Theologorum & Philosophorum sententiâ, malum quà malum amari non posse; nec è contrario, bonum quà tale odio haberi; id quod ipsius naturæ lumen dictare videtur. Amare enim est affici erga aliquod obiectum: quomodo autem quis ad turpe quà tale poterit affici, cùm potius è contrario illud naturaliter horreatur, deterreat, & à se homines elonget? Ad obiectionem

Quo pacto alteri, imò & nobis malum amemus.

verò, quæ sumitur ex eo, quòd alteri possumus amare malum quà tale, relictis aliorum solutionibus, quæ fortè solis vocibus à veritate discrepant, dixi cum communi, eo casu malum alterius apprehendi vt bonum ipsius amantis, ideóque semper amari sub ratione boni. Quo sensu etiam mihi ipsi possum malum amare, si illud apprehendam vt bonum alteri personæ, quam amo: v. g. dum quis sibi dolores procurat, vt Deo satisfaciat pro peccato, aut vt in ipsum suum amorem ostendat; item quando quis sibi mortem optat, vt liberetur à doloribus & molestiis grauioribus: maius enim malum reputat eos dolores quàm mortem; in his ergo & similibus casibus res quidem amata mala est, at ratio seu motiuum vltimum talis amoris est bonum aliquod in eâ re malâ apprehensum, vel alteri personæ, vel mihi ipsi ex eo malo promanaturum.

Obiectio.

Obiicies, Inter duo bona æqualiter proposita potest voluntas minus præ maiori eligere (vt alibi docui contra Patrem Vasquez, & infrà

2. dispnt. 6. sect. 3. aliquid tangam;) atqui eo casu, quia minus bonum in præsentiâ maioris videtur habere quà tale rationem mali, eo ipso videtur voluntas in malum quà tale ferri, ergo.

Solutio.

Respondeo, tunc non ferri voluntatem in illud bonum formaliter quam minus, sub quo conceptu admitto nunc illud habere rationem mali; sed fertur in illud quod re ipsâ minus est, quà bonum tamen est formaliter. His positis sit

SECTIO I.

Vtrùm voluntas solùm versetur circa finem.

QVÆRIMVS, an voluntas tantùm sit eorum quæ sunt ad finem. Hac de re nonnihil Tomo præcedenti in materiâ de beatitudine, & res est facilis, ac fortè de solo nomine. Finis

Finis duplex.

duplicitèr potest accipi; vel positiuè vel nagatiuè. Finis negatiuè est obiectum illud quod amo propter se, nec ordinando illud ad aliud, nec amando quidquam propter ipsum; vel quia illud iam possideo, & iam non indigeo vllis mediis pro illo; vel quia non cogito de possessione, sed præcisè in eius bonitate cognitâ conquiesco per complacentiam; ideóque non ago de medijs ad illam realiter obtinendam necessarijs. Finis positiuè ille est, qui non solùm propter se amatur, sed etiam mouet voluntatem vt alia propter ipsum amentur. Hanc distinctionem finis alijs verbis tradit Vasquez disp.32. cap. 3. ex Caietano, nempe in finem in actu exercito, id est negatiuum; & in finem in actu signato, id est positiuum; meo tamen iudicio per terminos à me positos res meliùs declaratur; diuersitas tamen nullius est momenti. Ad rem verò

Dico, nullum obiectum amari posse, nisi vel ametur vt finis vno ex his duobus modis; vel ametur vt medium ad ipsum finem. Hæc est communis; & explicatis terminis euidenter deducitur ex dictis, quia ex suppositione, quòd res ametur, necessariò amari debet vno ex his duobus modis, vel ita, vt in eâ sistatur, vel vt non sistatur) hæc enim duo sunt contradictoria, quæ non admittunt medium: si sistitur, siue alia amentur propter illam, siue non, iam sortitur rationem finis vno ex duobus modis paulò antè traditis; si non sistitur, in eâ iam est medium; quia esse medium, & amare eam rem propter aliud, pro eodem vsurpatur in præsenti.

Nullum obiectum amari potest nisi vel vt finis vel medium.

3.

Obiectio, a Patre Vasquez 32. disput. 32. c. 1. & 2. agi de mente Scoti & Gregorij: quorum primus videtur admisisse in voluntate actum, qui non sit fruitionis, nec vsus; id quod secundus negauit; ait autem Vasquez, per eam doctrinam non intendisse Scotum ponere actum, qui nec sit amor finis, nec mediorum, vt illum Caietanus & alij explicant, sed solùm inter fruitionem & vsum. Pro quâ sententiâ etiam citat Ockamum & alios. Ego tamen arbitror benè à Caietano intellectum Scotum, id quod ex ratione quam ipsemet Vasquez ex eodem Scoto affert pro eâ sententiâ deduco apertè: Scotus enim in 1. dist. 1. q. 3. ait, voluntati posse proponi obiectum bonum nec propter se, nec propter aliud, sed ab vtroque abstrahens; illud autem eo ipso à voluntate posse amari per actum, qui sit medius inter fruitionem & vsum. Vides Scotum intendere, per eum actum nec sistere voluntatem in eo obiecto, quia non fuit propositum vt bonum propter se, quod est proprium finis; nec vlteriùs pergere ad aliud, quod est proprium medij. Et sanè hoc idem argumentum ponit Vasquez contra communem & veram sententiam, quam paulò antè tradidimus, & ei satisfacit; ergo cùm ei argumento succubuerit Scotus, non solùm videtur admisisse medium inter fruitionem & vsum, vt eum explicat Vasquez, sed

Quid in hoc puncto senserit Scotus.

4. nomine fruitionis intellexisse amorem finis, seu obiecti propter se, vt Caietanus dixit, & nomine vsus amorem mediorum. Quidquid verò hac de re sit, lis est fortè solius nominis. Nam Scotus solùm videtur vocare fruitionem eam, quæ versatur circa finem simpliciter vltimum siue verum siue apparentem: finem vltimum verum vocat Deum; apparentem seu fictum vocat peccatum mortale, iuxta doctrinam illam, quòd homo peccando mortaliter suum vltimum finem ponat in creaturâ. Non ergo Scotus accipit finem in vniuersalitate, quâ vsurpari solet communiter

Quo sensu Scotus acceperit nomen finis.

muniter pro omni fine; vt se extendit ad finem vltimum simpliciter, & ad intermedium seu vltimum hic & nunc, aut vltimum in hac serie actuum, sed solùm pro fine vltimo simpliciter. In quo sensu omnes admittere debemus, dari multa obiecta bona, quæ nec sint media nec finis; ostendi enim præcedenti Tomo, non esse necessum, vt quando amo aliquod obiectum sistendo in illo, illud iudicem vt finem vltimum simpliciter; imò docui, etiam quando quis peccat mortaliter, non ponere propriè beatitudinem suam vltimam aut rationem vltimi finis simpliciter in eo peccato, sed solùm secundùm quid, & impropriè seu respectiuè præcisè ad hanc actionem; datâ ergo eâ acceptione finis à Scoto positâ, haud dubiè vera est illius doctrina, scilicet dari posse actum medium inter fruitionem & vsum, vel (vt intelligit Caietanus) inter amorem finis & amorem medij, quia potest amari aliquod obiectum, quod non ametur propter aliud, in se autem nec sit nec proponatur vt vltimus finis simpliciter, sed solùm in aliquo genere.

Obiectio. Ceterùm fundamentum ex Scoto insinuatum videtur adhuc posse sic vrgeri contra paulò antè datam resolutionem: Intellectus cognoscens rationem boni vt sic præcisam à bono vtili, honesto & delectabili, non cognoscit rationem finis, nec è contrario rationem medij, quia abstrahit ab eis differentijs; ergo si voluntas amet tunc eam bonitatem nullo alio modo propositam, nec amabit finem nec medium.

5. P. Vasquez num. vltimo respondet Primò, non posse abstrahi eam rationem communem, quia putat honestum & delectabile solùm analogicè conuenire cum bono vtili. Hæc tamen solutio, si de solâ conuenientiâ analogicâ intelligatur, non videtur posse subsistere; quia adhuc admissâ analogiâ entis, haud dubiè potest præscindi ratio communis omnibus entibus; de quo in Logicâ: si verò intelligatur de analogiâ impropriâ, eam iudico bonam. Analogiam impropriam dico eam, quæ in sano v. g. respectu hominis & medicinæ adstruitur; hanc ergo solam inter finem & medium vt tale in ratione boni alibi posui, & hîc admitto; ab his autem analogis non potest abstrahi ratio communis, eò quòd in vno solo propriè, in alijs verò impropriè ea ratio, quæ verbis videtur communis, reperitur; talem autem analogiam ideò constituo inter finem & medium; non quia medium non habeat in se propriam & intrinsecam vtilitatem (vt malè aliqui suspicantur) sed quia ea vtilitas non sortitur rationem boni, nisi denominatiuè à bonitate finis: sicut medicina dicitur sana, quia causat sanitatem; nam vtile esse ad rem malam malum est, non bonum; ergo vtilitas denominatur bona à bonitate finis; ex hoc ergo capite primam solutionem Patris Vasquez admitto; non debet tamen per analogiam, sed per metaphoricam sanitatem conuenientiam id explicari. Secundam adhibet, & bonam, scilicet, datâ eâ abstractione, voluntatem, licet non noverit obiectum formaliter vt finem, amando tamen illud bonum, & in actu exercito non illud ordinando ad alium finem, constituere illud hic & nunc, in ratione finis saltem negatiui, seu, vt ipse cum Caietano dicit, in ratione finis in actu exercito, quandoquidem suo affectu sistit in eâ bonitate. Constet ergo, non posse voluntatem amare aliquid nisi per modum medij, aut per modum finis. Si enim illud bonum non amat

Solutio.

propter aliud, iam illud sortitur rationem finis; si propter aliud, iam est medium; neque potest inter ea duo contradictoria excogitari medium vllum, vt superiùs dixi. 6.

Obiectio. Obiicies, Voluntas potest quasi in actu exercito dicere, Amo hoc obiectum, quia scio esse bonum, siue vtile illud sit, siue delectabile, siue honestum; ideoque amo, quia bonum, vel vtile, vel quia honestum; ergo potest amare præscindendo à fine & medio, etiam in ipso modo amandi, seu in actu exercito. Respondeo, id repugnare, quia voluntas debet scire quid amet; nam non habet nisi duos eos modos amandi, propter se, vel propter alium, ideò debet scire qualis sit ea bonitas, an in se, an propter aliud; maximè cùm vtilitas non sit bonitas, nisi denominatiuè seu causaliter, quatenus causat rem bonam; ideò non potest voluntas quidquam amare ob vtilitatem, nisi id ordinando in aliud; & consequenter, debet priùs vel simul amare bonum ad quod ordinatur medium: quod si in actu exercito non ordinat, ouuit esse dignam quæ non ordinetur, & consequenter eam amat vt finem; si verò ordinat, amat vt medium; inter ordinare autem & non ordinare non datur medium, ergo.

Solutio.

SECTIO II.

Vtrùm eodem actu finis & medium amentur.

HAC de re fusè egi disput. 7. de animâ, à num. 69. & in primo Tomo 1. partis, dum de ordinibus intentionis & executionis dissererui. Breuissimè hîc perstringam, quæ pro præsenti materiâ necessaria videntur. In hoc puncto illud Primò videtur ipsâ experientiâ certum, posse nos appetere finem non eligendo per eum actum media: sic optat sanitatem infirmus, etiam antequam cogitet de medijs; imò licet ei dicatur, non esse vllum medium possibile, adhuc tamen eam amat, optat, &c.

Potest amari finis absque eo quòd eo actu quo eligat media.

7. Certum Secundò, posse amari finem amando etiam media in confuso. Quid enim prohibet vno actu dicere, Volo sanitatem, & ad illam adhibere media, quæ occurrerint pro eâ obtinendâ vtilia? Imò sæpè in nobis experimur eiusmodi actus.

Potest amari eodem actu finis & media in confuso.

Tertiò mihi certum videtur, si simul tempore homini proponatur finis, & medium aliquod sufficiens ad illum consequendum, posse vno actu determinatè dicere, Volo hunc finem per hoc medium. In quo casu non esset necessaria alia distincta realiter electio.

& in particulari.

In contrarium videtur stare Pater Vasquez dist. 33. cap. 2. 3. & 4. licet non satis distinguat, an in omni casu id putet necessarium, an verò solùm communiter. Eum sequitur Ioannes VViggers hac. t. 2. q. 8. art. 3. Fundamenta illorum sunt. Primum, quia si vnico actu appeteretur finis & media, non diceretur voluntas velle aliquid propter finem, tanquam propter veram causam finalem; hoc autem negare est absurdum, cùm ab omnibus videatur doceri, finem quà talem esse causam finalem, ergo. Secundum, quia sicut se habent prima principia ad conclusionem, ita intentio finis ad electionem mediorum; sed prima principia determinant per

Argumenta Vasquez.

assensum distinctum ad obiectum conclusionis, ergo & finis per intentionem distinctam determinabit ad electionem mediorum.

Respondetur ad primum fundamentũ Vasquez.

Hæc tamen duo argumenta non vrgent vllo modo; nam finis non ideò dicitur causare media, quia intentio ipsa finis causet distinctam electionem mediorum, sed quia ipsa intentio finis causatur à fine intentionaliter, quatenus hic per suam bonitatem interueniente sui repræsentatione attrahit voluntatem in amorem sui; vnde etiam quando datur intentio distincta ab electione, ea intentio causatur modo dicto à fine; & hoc ipsum reperitur, quando intentio finis identificatur realiter cum electione; nam tunc intentio & electio, quæ idem sunt, causabuntur modo explicato intentionaliter à fine:
8. cumque hic actus sit, qui voluntatem deinde determinat ad executionem mediorum, iam eo ipso finis erit causa mediorum, non quidem propriè efficiens, sed in suo genere. de quo egi in Physicâ disput. de fine, & infrà dicam adhuc nonnihil: & verò omnino tenetur Vasquez ad eam doctrinam recurrere; nam licet ei concedamus eam distinctionem, & insuper dicamus, electionem efficienter causati ab intentione, non tamen propterea potest aliter finis ipse dici causans mediatè electionem, quàm causet immediatè intentionem; quia causa mediata non aliter potest denominari magis causans effectum mediatum quàm causet immediatum, vt per se patet. Vel ergo finis causat intentionem ipsam distinctam ab electione, vel non: si causat, ergo etiam causabit electionem, casu quo ei intentioni identificaretur, vt contendo: si eam non causat, ergo multò minùs mediante illâ causabit electionem illam distinctam, quam ponit P. Vasquez vt omnino necessariam; ergo per hanc distinctionem nihil iunatur causalitas finis in media. Et hæc circa primum argumentum P. Vasquez.

Respondetur ad secundum fundamentũ eiusdem.

Secundum etiam non vrget. Primò, quia desumitur ab intellectu, qui est potentia necessaria, & inde ad voluntatem, quæ est potentia libera, discurritur; quod non benè fieri norunt omnes: licet ergo intellectus non possit nisi per actus distinctos assentiri præmissis & conclusioni, nihil inde circa voluntatem, quâ saltem ob suam exercendam libertatem potest vtroque modo amare finem, vel non determinando tunc media, vel eodem actu ea eligendo, quandoquidem supponimus ab illâ distinctè cognosci, quia in hoc nulla apparet repugnantia, magis quàm in amando Petrum & Paulum vno actu, quos posset duobus distinctis amare.

9. Secundò respondeo, etiam aliquando intellectum vnico actu, qui dici solet discursus virtualis, assentiri obiecto conclusionis & præmissarum, seu rationi formali & materiali assentiendi; vt quando dicit, *Petrus discurrit, quia est rationalis*; ergo eo argumento potiùs probatur nostra conclusio, & ostenditur non posse negari, liberum esse aliquando voluntati vnico actu vtrumque obiectum amare, si v. g. proponeretur alicui; *Honestum est tibi ire Viennam, hîc habes currum & omnia parata*; cur enim tunc non posset omnia vnico actu complecti? Fortasse diceres, quia tunc voluntas haberet duo specificatiua adæquata, quod repugnat. Respondeo facilè, Primò, in sententiâ communi medium non dare actui diuersitatem specificam: quidquid verò de hoc sit, dico etiam inter obiecta disparata non repugnare in meis principijs respici per eundem actum plura vt plura: neque enim tunc erunt multa specificatiua respectu eiusdem actus, sed multa partialia.

Quartò & vltimò certum est è contrario, posse præter intentionem finis esse alium actum electiuum, quo voluntas appetat medium quà vtile ad obtinendum illum finem, v. g. potionem amaram ob sanitatem; & verò hunc actum passim in nobis reperiri ipsa docet quotidiana experientia. Hæc certa, illa verò dubia. Primum, an necessariò omnis actus, quo amatur medium quà vtile, debeat intrinsecè attingere ipsum finem tanquam motiuum & obiectum formale verè & propriè tunc volitum. Negant nonnulli; quibus videtur fauere Vasquez disp. 33. cap. 4. Ego tamen eo loco de animâ dixi, omnino id esse necessarium, quia cùm amem illam rem in ordine ad aliam, necessariò in obliquo saltem debeo illam aliam amare. Vnde in omnium sententiâ repugnat, Deum amare aliquid quatenus vtile ad peccatum; nam eo ipso amaretur ab eo peccatum, quod à Deo alienissimum est. Si autem in amore medij vt talis non includeretur amor finis, non video, cur Deo repugnaret amare medium vt medium ad peccatum. Respondebis fortè, hanc rationem non esse efficacem; nam licet ille amor non tangeret peccatum, deberet tamen necessariò oriri ex intentione aliâ amante finem; & ex hoc capite repugnaret esse in Deo, quia non posset eam intentionem peccati supponere. Sed contrà, quia Deus in tali medio potest inuenire vtilitatem ad peccatum, & deinde ad pœnitentiam vel humilitatem Petri v. g. eo autem casu sicut finis vltimus esset sola pœnitentia, illa sola deberet à Deo propriè amari; id quod nullo modo ipsius bonitati repugnat; ergo tunc amare posset medium illud prauium quatenus vtile ad peccatum, neque amando ipsum peccatum per eum actum, neque supponendo amorem vllum eius peccati prauium; omnes autem, vt dixi, supponunt Deo repugnare, amare rem aliquam formaliter vt vtilem ad peccatum; ergo supponunt in eo amore includi amorem ipsius peccati, qui Deo repugnat.

An actus, quo medium quà vtile amatur, debeat attingere finem.

10.

Obiicies cum Patre Vasquez contra conclusionem: Media habent suam bonitatem distinctam à fine, ratione cuius possunt sola terminare actum voluntatis, qui non versetur circa finem. Confirmatur: Finis non tribuit mediis rationem boni, ob quam fiant amabilia, sed solùm mouet vt primum appetibile, ergo. Respondeo, duo in hac obiectione videri in vnum confundi, quæ sunt valdè diuersa: aliud enim est, medijs ipsis intrinsecam esse vtilitatem ad finem; quod libenter Patri Vasquez concedo contra nonnullos recentiores; & id probat obiectio facta: aliud verò, eam vtilitatem esse bonam & amabilem per se; hoc autem ego dico, non habere media à se ipsis, sed per solam denominationem extrinsecam à bonitate ipsius finis; nam (vt paulò antè insinuaui) vtilitas ad rem malam formaliter non est bonitas, sed potiùs malitia: vnde si finis mutetur è bono in malum, eo ipso manente eadem vtilitate & conducentiâ in medio ad eum finem, iam denominabitur, & reuerà erit illud medium malum, ac proinde non amabile; ergo vtilitas medij non est formaliter bona, nisi denominatiuè seu includendo bonitatem finis ipsius: atqui vtilitas non amatur quà vtilitas præcisè, sed quà bona vtilitas seu ad rem bonam; ergo ex hoc capite

Obiectio.

Solutio.

pite inferre potiùs deberemus, medium non esse amabile, nisi ametur etiam intrinsecè finis, quia non habet amabilitatem, nisi includendo bonitatem finis. Vides ergo, argumentum & confirmationem potiori iure in Vasquez posse retorqueri, maximè iuxta ea quæ dicit num. 19. vbi expresse fatetur, eam rationem, quæ tribuit alicui rei esse obiecti, cadere necessariò sub actum quo amatur talis res; ergo cùm ostenderim, rationem boni tribui formaliter medijs à bonitate finis, necessariò, quando medium amatur vt bonum, amabitur etiam finis per eum actum, iuxta Patris Vasquez principia.

Non omne quod complet malitiâ vel bonitatem debet necessariò odio haberi.

11. Adoerto tamen, me absolotè non vti hoc Patris Vasquez argumento ad probandam meam sententiam: censeo enim, licet aliqua res per modum formæ compleat alteram in ratione bonæ aut malæ, non ideò legitimè inferri, debere eam formam amari aut odio haberi, quando amatur, aut odio habetur tale subiectum, vt fusè ostendo infrà agens de constitutiuo peccati habitualis & libertatis moralis: igitur responsio à me data eò tendit, vt argumentum Vasquez non vrgere demonstrem; & si quidquam valeret, potiùs debere esse contra ipsum quàm contra me.

Dixi suprà cum limitatione, Patrem Vasquez videri in contrariâ sententia esse; nam addit ibi finem tangi tunc in obliquo; ergo si bonitas mediorum est respectiua finis in amore eius medij, tangitur in obliquo finis. Quâ doctrinâ si intendat hic Doctor verè & propriè per eum actum amari finem, libenter eam admitto; id tamen non debet probari præcisè ex eo, quòd bonitas medij sit respectiua; nam etiam bonitas causæ liberæ est respectiua effectus; non tamen ideò in amore causæ sequitur amari verè ipsum effectum: v. g. non sequitur, in amore voluntatis in actu primo amari peccatum quod voluntas respicit. Idem clariùs ostendo; nam cognitio de peccato est respectiua ipsius peccati, dici tamen propterea non potest vllo modo, eum qui amat scientiam de peccato, etiam amare ipsum peccatum; debet ergo ea necessitas amandi finem, saltem in obliquo, quando amantur media, aliunde quàm ex solo respectu probari, scilicet ex eo, quòd tota ratio formalis amandi est ipsa bonitas finis. Ratio autem formalis motiua debet necessariò attingi per actum. Quòd si per τὸ *tangi in*
12. *obliquo* intelligatur verè non amari finem, sed solùm rem respicientem finem, in quo solo sensu videtur Vasquez planè locutus, iam est satis paulò antè reiectus.

Illud Secundò dubium est in præsenti, an, caso quo quis primâ vice vnico actu amet finem & media, possit in eo actu distingui duplex respectus ratione nostrâ; quorum vnus sit intentio finis, alter electio mediorum. Negat P. Vasquez; qui inde probat, debere realiter distingui intentionem ab electione, quia alioquin nec ratione nostrâ possent distingui; id quod est absurdum; id verò sequi sic ostendit, quia ille respectus, qui in eo actu diceretur electio, formalissimè etiam debet tangere finem; nam debet concipi amans media propter finem, & consequenter amans ipsum finem, at eo ipso iam erit intentio; ergo nec ratione potest distingui duplex ille conceptus intentionis & electionis.

Potest idem actus esse intentio & electio.

Hoc tamen argumentum non vrget, ideoquè absolutè non video repugnantiam in eo, quòd vnus idémque actus realiter sit tamen duplex ratione nostrâ, id est sit intentio simul & electio.

Pro quo reuocanda sunt in memoriam quæ dixi primo Tomo in 1. p. disputans de cognitione *ex alio & in alio*; dixi enim, posse vnam eamdemque cognitionem attingere simul aliquod obiectum quasi bis, & in recto & in obliquo; sic dum Deus dicit de se, *Ego sum productiuus Petri, qui essentialiter pendet à me*, tangit se in recto, & in obliquo vt principium à quo dependet creatura. Idem etiam potest suo modo contingere in amore; potest enim idem in recto amari & simul quasi in obliquo, si v. g. vno actu quis dicat, *Placet mihi hac res, & propter illam volo ponere talia & talia media.* In quâ volitione nulla prorsus est repugnantia; eâ autem datâ haud dubiè 13.
bis tangitur obiectum, & dum in se illud placet, & dum propter illud amantur media: hoc ergo supposito, dico, illum actum quatenus concipitur dicere, *Placet mihi hac res*, esse intentionem; & quatenus simul dicit, *Et propter illam volo media*, esse electionem; duos autem conceptus illos posse ratione nostrâ in eodem actu distingui, non video cur negetur.

Sectio III.

Quî se habeat intentio respectu electionis: vbi, an ex intentione vagâ mediorum oriri possit electio determinata.

An intentio sit vera causa efficiens electionis.

PRæcedenti sectione diximus ordinariè intentionem distingui ab electione realiter, & hãc ab illâ procedere; nunc oportet explicare, qualis sit ea processio. Gregorius in 1. distinct. 1. quæst. 1. art. 2. & Vasquez suprà num. 21. quos aliqui recentiores sequuntur, putant, intentionem efficienter concurrere ad electionem. Fundamentum eorum est, quia electio pendet ab intentione finis, non autem vt à conditione, ergo vt à verâ causâ efficiente; quia non est aliud genus veræ causæ à quo pendeat. Probatur minor Primò, quia quando videmus positâ aliquâ re sequi effectum, & ablatâ auferri, debemus fateri illam talem rem esse veram causam, nec sufficit dicere, solùm esse conditionem; alioquin etiam possemus negare, ignem esse causam caloris, asserendo, solùm esse conditionem, & eodem modo de 14.
omnibus aliis causis efficientibus. quod absurdissimum esset. Secundò, quia nuda voluntas non est causa sufficiens electionis; nam media amantur non vt secundùm se absolutè bona, sed vt vtilia, ideò noua ea ratio vtilitatis postulat in voluntate priorem illam volitionem finis, cuius erit influere & mouere ad electionem physicè efficienter.

Potest absolutè vnus actus voluntatis in alterum efficienter influere.

Ego in hac quæstione censeo Primò, nullam esse repugnantiam in eo, quòd aliquis actus voluntatis habeat vim ex naturâ suâ simul cum voluntate efficiendi alium actum eiusdem voluntatis; sicut communiter tribuitur habitui naturali vis efficiendi actus, ad quos facilitat: & hoc do Gregorio & P. Vasquez, contra aliquos recentiores id sine vllo solido fundamento negantes.

Negatiua pars defenditur.

Nihilominus tamen Secundò dico, non esse in præsenti vllam necessitatem ad ponendum talem concursum in intentione respectu electionis; ideóque longè probabilius esse, de facto non concurrere efficienter. Quæ est communis sen-

tentia Theologorum & Philosophorum. Porrò
nullam esse necessitatem (quo sufficienter pro-
batur conclusio nostra) non meliùs ostenditur,
quàm respondendo argumentis, quibus ea pos-
set probari: & in primis ea retorquentur in cog-

Euertuntur fundamenta aduersariorum.

nitione, quæ in sententiâ Vasquez & aduersario-
rum non concurrit efficienter ad amorem; ibi
enim possum dicere, ablatâ cognitione materiali
non sequitur appetitio in bruto, & eâ positâ se-
quitur; ergo ea cognitio debet esse causa effi-
ciens appetitus, & non sola conditio, quæ erat
15. vis primi argumenti. Retorquetur item secun-
dum; nam appetitus non amat rem nisi propo-
sitam vt bonam; ergo propositio est concausa
eum appetitu seu voluntas; sicut quia voluntas
non eligit media, nisi ad finem amatum, infere-
bant hi, solam voluntatem non esse causam
sufficientem, sed ipsam intentionem debere con-
currere. Confirmo: Sicut se habet cognitio finis
ad intentionem eiusdem finis, ita intentio finis
ad electionem mediorum. Quòd enim intentio
ordinariè necessitet ad electionem mediorum,
cognitio verò finis non semper cogat ad inten-
tionem eiusdem, est omnino per accidens ad
punctum de causalitate efficienti; nam causa
efficiens non petit necessitatem, è contrario autem
sæpè aliunde quàm à causâ efficienti oritur ne-
cessitas; vt ex applicatione ignis ad stupam se-
quitur combustio, & ex visione beatâ sequitur
necessariò amor Dei; vbi tamen non dicit Va-
squez visionem influere efficienter in amorem,
ideò etiam paulò antè consultò posui instantiam
in cognitione materiali, quæ plerumque in bru-
tis necessitat ad appetitum, sine causalitate ta-
men efficienti: atqui cognitio finis non concurrit
efficienter ad intentionem, ergo neque hæc ad
electionem. Nec video disparitatem vllius mo-
menti. Vides argumenta horum auctorum plus
nimio & contra ipsos probare, ideóque & ab
illis soluenda.

Soluuntur argumenta.

Absolutè illis respondeo. Ad primum dico,
quando aliunde non habemus causam secun-
dam sufficientem alicuius effectus, rectè ex hoc
antecedenti, *Positâ hac entitate, sequitur effe-
ctus, & ablatâ aufertur*, inferri hanc consequen-
tiam; *Ergo illa est causa efficiens talis effectus:*
16. cùm enim debeamus aliquam assignare cau-
sam, non possumus commodiùs aliam quàm
eam, in quâ probatam habemus experientiam;
& id contingit in igne respectu caloris; in sole
respectu lucis, &c. at quando habemus aliunde
probabiliter sufficientem causam efficientem,
non debemus omnem entitatem, à quâ effectus
pendet, dicere esse causam illius. Et sanè ob
hanc rationem ipsemet Vasquez docet, nec cog-
nitionem esse causam efficientem amoris, nec
apprehensionem causam iudicij; & in multis
aliis exemplis idem manifestè constat. Cùm
ergo in potentiâ ipsâ voluntatis non minùs
agnoscamus virtutem causatiuam electionis
quàm causatiuam ipsius intentionis, quia in
vtraque nihil reperitur nisi ratio amoris huius
vel illius obiecti, non est cur dicamus, intentio-
nem esse causam efficientem electionis; sed suf-
ficit, si eam dicamus esse conditionem seu cau-
sam formalem, vt paulò pòst explico. Hæc so-

Electio continetur adæquatè in voluntate non minùs quàm intentio.

lutio magis confirmabitur ex dicendis ad se-
cundam probationem minoris; videtur enim
etiam ea esse per modum confirmationis prioris
argumenti.

Respondeo ergo negando antecedens, scil.
voluntatem non continere adæquatè electio-
nem, imò oppositum probo manifestè ex eodem
Vasquez; nam ille admittit num. 8. post inten-
tionem finis solitarij aliam sequi quasi intentio-
nem acquirendi finem per media, licet non de-
terminet ea intentio, qualia hæc sint futura, sed
in confuso dicat, siue hæc media sint, siue illa. 17.
Vnde sic argumentor manifestè: Hæc secunda
intentio non procedit efficienter à primâ, vt ipse
ibi supponit, sed continetur adæquatè in solâ
entitate voluntatis seu animæ, ergo ea, quæ in
genere electionis est secunda, continetur etiam
adæquatè in voluntate. Patet consequentia; nam
secunda intentio seu prima electio amat etiam
media vt vtilia saltem in confuso. Vnde infero
euidenter, Ergo voluntas sola sine concursu ef-
fectiuo ipsius intentionis habet vim amandi seu
producendi amorem non solùm circa bonitatem
in se, seu circa bonitatem honestam & delecta-
bilem, sed etiam circa vtilem quà talem, vt per
eum actum amatur; ergo ex eo capite poterit
sola efficere aliam determinatam electionem,
quâ amet scissionem venæ quâ vtilem. Patet
consequentia; nam hæc electio solùm differt ab
intentione secundâ in eo, quòd electio vltima
vnum in specie aut etiam in indiuiduo medium
eligat, altera verò intentio sub disiunctione hoc
vel illud in confuso; hæc autem differentia nul-
la est quoad punctum amandi propter aliud, vt
ex se patet; sed præcisè consistit in hoc, quòd sit
magis determinata; nam etiam ea media in con-
fuso verè amabantur per primum actum, non
propter se, quia medium vt tale nec in commu-
ni nec in particulari est propter se amabile. Er-
go cùm tota ratio, cur voluntas non contineat
electionem, desumatur à P. Vasquez ex eo, quòd
ratio vtilitatis non sit bonitas absoluta, hæc au-
tem ratio æquè reperiatur in medijs cõfusè cogni-
tis, vt dixi; euidenter fit, vel in vtroq; habere de-
bere vim, vel in neutro, vt reuera non habet.

Confirmo: Ea differentia tota inter electio-
nem confusam & determinatam non decidime
ab intentione primâ; nam hæc solùm requirit
poni medium sufficiens, siue sit hoc, siue illud;
ergo determinatio ad hoc potiùs quàm ad illud
non oritur ab intentione, sed ab ipsâ voluntatis
libertate, siue media sint æqualia, siue non, quod
pro præsenti quæstione est per accidens; nam
potest etiam eligere minus bonum, vt aliunde
suppono. Vel, ne in hoc hæreamus, si debet eli- 18.
gere quod fortius proponitur, tunc determina-
tio ea proueniet non ab intentione finis, sed à
cognitione intensiore, vel maiori vtilitate, quæ
in ipso medio apparet, & quæ nullo modo est in
intentione finis; ergo hæc non magis erit causa
eius vltimæ electionis determinatæ, quàm non
fuit secundæ intentionis amantis finem & con-
fusè media ad illum.

Dico ergo, eam rationem vtilitatis solùm pro-
bare diuersam bonitatem in obiecto, seu, vt me-
liùs dicam, non esse amabile medium, nisi simul
ametur finis; at inde nihil inferri de causalitate
efficienti vnius amoris in alium. Sicuti finis *cui*,
id est persona, est amabilis in se absolutè; finis
verò *quo*, v.g. sanitas, non est amabilis nisi re-
latiuè ad personam (siue cum illâ efficiat vnum
integrum obiectum, siue non, quod iam non
curo;) & tamen in sententiâ communi & ipsius-
met Vasquez non est necessum, vt amor perso-
næ sit causa efficiens amoris sanitatis, sed vtra-
que bonitas vnico actu amatur; ergo etiamsi
medium

medium non sit amabile nisi relatiuè ad finem, non ideò sequetur, amorem finis esse causam efficientem amoris mediorum.

Solùm concurrit formaliter.

Igitur dicendum Primò, intentionem finis concurrere ad electionem formaliter alliciendo voluntatem ad ea media, ad modum quo cognitio; visio v. g. clara Dei allicit imò & necessitat
19. voluntatem ad amorem Dei. Dicendum Secundò, non requiri ipsam intentionem reflexè nosci; sufficit enim eam inhærere voluntati, hanc intentionaliter coniungendo cum fine; sicut aliæ cognitiones, vt determinent ad amorem, non petunt reflexè cognosci. Et idem est de simplici complacentiâ, quæ non cognita allicit ad volitionem efficacem.

Quid circa alterā quæstionis partē sentiat Coninck.

Circa secundam tituli sectionis partem P. Coninck Tom. de Fide, dispt. 3. n. 129. & seqq. videtur singularem tradidisse doctrinam; cùm enim benè dixerit, posse esse intentionem determinatam finis, vagam autem mediorum; item eam intentionem finis esse implicitam mediorum, ac se ipsâ formaliter inclinare voluntatem ad electionem; addit, quandu actu causat electionem determinatam determinati medij, tunc debere etiam intentionem illam esse volitionem determinatam eius electionis determinatæ, non quidem expressam, sed implicitam; talem tamen, vt sine eâ determinatâ electione non possit cohærere. Quod probat, quia sicut intentionem confusam determinare ad electionem confusam, nihil est aliud quàm media velle in confuso implicitè; ita intentionem causare hanc determinatam electionem, nihil est aliud quàm, eam velle determinatè, esto implicitè. Iudico hanc doctrinam, vel rem reducere ad voces, vel esse planè falsam. Vt verò meliùs intelligatur, quia non explicat qualis debeat esse ea intentio, oportet aduertere, dupliciter eam sententiam posse intelligi. Primò, vt dicat, debere necessariò dari nouam intentionem à priori diuersam, neque aliter posse voluntatem in eam electionem determinatam prorumpere. Secundò, vt non sit necessaria noua intentio pro eâ electione, sed tunc ea antiqua intentio denominetur volitio determinata medij electi, seu electionis determinatæ. Hoc posito,

Refutatur.

In primo sensu falsam reputo eam sententiam. Primò, quia nulla vel apparens necessitas affertur, cur sicut ab eâ intentione confusâ orta est alia determinata intentio, non etiam independenter à determinatâ intentione potuerit oriri electio determinata. Si enim vim faciam in eo, quòd vagum non causet determinatum, eadem repugnantia est in ordine ad causandam intentionem, quæ ad electionem.

Secundò (& per hoc dissoluitur argumentum aduersum, quatenus huic parti obstare poterat) quia sicut mandatum vagum Superioris, quo mihi dicit, Da eleëmosynam huic aut illi, licet non determinet vllum, influit in meam voluntatem determinatam, quâ do Petro huic determinatè; ita illa intẽtio volens hoc aut illud medium poterit influere in electionem sequentem huius medij: nam ad hoc non requiritur, vt totum illud fuerit priùs volitum: ergo in eo casu voluntas prior & simul libertas mea sunt causa
20. eius determinatæ electionis. Sicut mandatum Superioris, vt dem eleëmosynam vni cui voluero, simul cum meâ libertate concurrit in electionem Ioannis præ Antonio; ita vt verè ea datio determinata oriatur etiam ex voluntate Superioris, non quà determinata, sed, vt sic dicam, secundùm rationem communem. Idem contingit in nostro casu; videns enim voluntas se esse affectam erga hunc finem, esto inde non cogatur hoc medium præ altero ponere; potest enim è contrario illud præ hoc; quia tamen cogitur aliquod, accedere potest ex libertate illius electio huius præ alio; ita vt ea quoad punctum, vt sic dicam, amandi aliquod medium sit ab intentione; quoad differentiam verò inter hoc & illud sit à libertate voluntatis: vt ipsemet fateri debet de eâ secundâ intentione determinatâ; nam ea etiam sequitur ex priori; & tamen ita sequitur vt potuerit non sequi, sed alia diuersa. Vides ergo, & argumentum esse commune, & nullius difficultatis. Et in formâ dico, à re vagâ unde sumptâ non posse quid determinatum oriri; at ab illâ adiunctâ libertate voluntatis posse, ita vt ab vtroque pendeat ea electio: nam neque hanc electionem haberet voluntas, si non haberet eam intentionem finis; neque hæc sufficeret, si non esset libertas, quâ hoc præ illo medio eligeret.

Tertiò, tandem ex dictis suprà probo intentum: nam stante propositione finis, & vtilitate medij ad illum, potest voluntas sine vllâ præuiâ intentione elicere hunc actum, *Volo hoc medium pro illo fine*; ita vt in recto feratur in medium, & in obliquo in finem, vt in rationem formalem. Sicut vnico actu intellectus potest dicere, *Credo hoc, quia dixit Deus*; illum autem actum voco ego electionem, quia diuersus est ab illo qui diceret, *Volo finem, & propter illum media*, quem ego voco intentionem; qui in recto fertur in finem, & deinde in media, vt explicatum est suprà.

Quòd si ideò ea sententia intelligatur in secundo sensu, vt non requirat nouam intentionem, sed solùm dicat, eam antiquam denominari volitionem implicitam determinatam eius medij, iam res reducitur ad quæstionem de voce; in quâ tamen minùs benè loquitur, & aliquid etiam de re addere videtur falsum. Minùs benè loquitur, quia præceptum Superioris v. g. de dandâ eleëmosynâ nunquam dicitur determinare hunc pauperem præ altero, eò quòd ego illum determinem; semper enim manet in se indeterminatus. Similiter si in syllogismo ponam, *Petrus vel Antonius veniet*, & addam minorem, *Antonius non veniet*; infertur quidem inde, *Ergo Petrus veniet*; ea tamen maior semper dicetur indeterminatè affirmare. Videtur etiam aliquid de re minùs verum docere, quia dicit eam intentionem esse incompossibilem cum carentiâ eius electionis determinatæ: etenim si est antiqua intentio, quæ potuit esse sine hac electione cum aliâ distinctâ, profectò etiam nunc, quantum est ex parte sui, poterit esse; esto ipsa electio ea suppositione quòd sit, non possit non
esse, qeod longè aliud est. Denique non intelli- 21.
gitur, quomodo intentio finis, qui potest obtineri per diuersa media, possit esse determinata, implicita tamen huius medij: si enim hoc medium non nominat (vt sic dicam) in suo affectu, sed aliquod: ergo solùm ad aliquod cogit; ergo poterit esse sine hoc: sin verò illud nominat, iam illud expresè vult. Dico, quando per multa potest finis obtineri: nam si vnicum sit possibile, tunc benè intelligitur illud determinatè amari, esto non explicitè: tunc enim ea denominatio oritur non ex eo, quòd expresè tangatur medium, sed ex necessitate ipsius ad finem.

Eâ autem necessitate cessante, non potest amari determinatè, nisi determinatè & expresè tangatur. Constet ergo, sine vllâ nouâ intentione posse electionem determinatam oriri ex intentione vagâ mediorum; vagâ, inquam, nomine, & re ipsâ, ideoque & compossibili omnino cum alterâ electione alterius medij ad illum eundem finem vtili.

SECTIO IV.

An voluntas possit respicere impossibile cognitum vt tale.

HAc de re sæpè egi, maximè Tomo secundo, dum de peccato dæmonum: vbi dixi, voluntatem efficacem non posse esse circa impossibile cognitum vt tale; quia voluntas efficax tendit expresè ad ponendum à parte rei obiectum; repugnat autem velle absolutè ponere à parte rei id, quod quia scit omnino esse impossibile; volitionem verò inefficacem seu simplicem aliquam complacentiam posse esse circa impossibile: sic damnati desiderant Deum non esse; & homo sæpè optat inefficaciter (& quidem sanctissimè) posse Deum amare infinitè, prout ipse meretur. Vtramque partem conclusionis defendit Vasquez disp. 42. cap. 4. Et res per se adeò clara, vt non indigeat maiori explicatione.

An Deum possit inefficaciter amare aliquod impossibile.

Illud hîc breuiter circa præsentem difficultatem discutiendum occurrit, vtrùm Deus possit etiam simili affectu inefficaci in impossibile ferri; an verò id sit creaturæ proprium. Huius difficultatis solutio pendet ex argumento, quod fieri

22. potest contra secundam partem conclusionis à nobis traditæ; est autem hoc: Vt ametur aliquid etiam simplici complacentiâ, debet cognosci vt bonum; sed res omnino impossibilis non potest cognosci vt bona, quia sicut impossibile non est verum ens, ita neque verum bonum, ergo non

Ratio dubitandi.

potest amari etiam simplici complacentiâ. Vnde circa Deum sic discurritur: Deus, qui errare non potest, non potest bonitatem agnoscere in re impossibili, ergo nec eam vllo modo amare; ergo talis simplex amor rei impossibilis proprius est solius creaturæ.

Respondet P. Vasquez suprà cap. 5. dupliciter posse nos agnoscere bonum; vel affirmando, illud esse bonum, & ens; vel solùm ex parte modi cognoscendo illud, ac si esset bonum: sicut cùm de Chimærâ disputamus, necessariò eam apprehendimus per modum entis, non tamen affirmamus, illam esse ens: similiter apprehendimus Deum per modum corporis, non tamen affirmamus, illum esse corpus. Hoc posito, ait, ad amandum aliquid per simplicem complacentiam, sufficere, si ex parte modi res illa apprehendatur vt bona: quod fieri potest, etiamsi cognoscatur reflexè vt impossibilis; & consequenter etiamsi non possit de eâ affirmari, *quòd sit bona*. Hinc infert resolutionem quæstionis secundæ de Deo; ait enim, Deum non posse ferri vllo affectu in impossibile per se; quia neque ex parte modi potest illud cognoscere, quasi esset bonum; talis enim modus cognoscendi dicit imperfectionem repugnantem Deo; multò autem minùs potest illud affirmatiuè iudicare bonum; erga bonum verò impossibile solùm per accidens, seu ex suppositione, v. g. *quòd Petrus non peccauerit*, ait, Deum posse ferri; non quia illud optet sub eâ conditione, seu, si esset possibile: in hoc enim sensu etiam posset amare id quod est impossibile per se, v. g. Chimæram, si esset possibilis. quod Vasquez iudicat sine absurdo dici non posse; ideò ergo ait, posse Deum optare, Petrum non peccasse, quia id potest Deus verè iudicare vt possibile secundùm se; & consequenter potest illud amare. Reiicit autem ibi recentiores aliquos, qui absolutè docuère, vtrumque impossibile obiectum posse simplici complacentiâ à Deo amari.

Ego tamen longè probabiliorem iudico eam recentiorum doctrinam; & argumento suprà posito aliter censeo respondendum: pro quo suppono, vt actu de præsenti placeat aliquod obiectum, seu actu ametur, non esse necessarium, vt actu sit bonum; sufficit enim, si fuerit, aut sit futurum bonum, & actu sit propositio eius bonitatis. Sic hodie mihi placere potest id quod heri extitit, licet iam nunc nullam penitus habeat bonitatem. Vnde infero contra Patrem Vasquez, etiam mihi posse hodie placere id, quod apprehenditur bonum sub aliquâ conditione impossibili. v. g. *Si ego per impossibile essem tam sanctus quàm Deus est, mihi id esset valdè bonum*; dico, positâ hac cognitione posse me de præsenti habere complacentiam in eo obiecto. 23.

Affirmatiua pars defenditur. Quomodo impossibile possit amari vt bonum.

Dices cum eodem, Illud obiectum non apprehenditur vt bonum nunc, sed tantùm casu quo daretur ea conditio; ergo non potest amari nũc, esto posset amari datâ ea conditione impossibili, quando haberet bonitatem; ergo non erit actus in voluntate, qui explicetur per verbum de præsenti *volo* aut *placet*, sed per *vellem* aut *placeret tunc*.

Obiectio P. Vasquez.

Respondeo in primis, hanc doctrinam euidenti experientiæ aduersari: etenim in similibus considerationibus manifestè experimur in nobis voluntatis commotionem & affectum erga illud obiectum, ergo de præsenti exercemus actum aliquem circa illud: nam actus qui essent in eo casu, de facto tamen non sunt, non cadunt sub experientiam actualem, nec commouent voluntatem. Et certè quando Augustinus habuit illam considerationem, quæ de ipso communiter circumfertur, *Si Augustinus esset Deus, & tu esses Augustinus, vellem, vt tu esses Deus, & ego essem Augustinus*; nullus dicet, sanctum Doctorem tunc nullam omnino habuisse volitionem de præsenti circa illud obiectum; alioquin fuisset pura consideratio speculatiua intellectus, qualem ego nunc habeo, & omnes qui hæc verba Augustini considerant. quod est absurdum. Negari ergo non potest, aliquam tunc fuisse complacentiam de præsenti erga obiectum illud solùm conditionaliter futurum bonum.

Soluitur Primò.

24.

Secundò respondeo, argumentum Vasquez si quidquam probat, illud sanè etiam non posse de præsenti amari, nisi quod actualiter de præsenti est bonum; quod euidenter est falsum; nam hodie possum ego habere complacentiam in re quæ heri fuit, etiamsi apprehendatur vt solùm pro hesternâ die bona. Sequela autem probatur; nam si ideò non potest esse nunc amor de obiecto solùm conditionaliter bono, quia amor non conditionaliter, sed absolutè existens requirit bonitatem non conditionaliter, sed absolutè existentem; ergo pari ratione dicendum erit, amorem hodiernum requirere bonitatem hodiernam. Quæ enim, quæso, maior ratio in præsenti amore respectiuè ad bonitatem non præsentem, sed conditionalem, quàm in amore

Secundò.

hodierno

hodierno ad booitatem noo hodiernam, sed hesternam? Certè sicut bonitas hesterna noo solùm heri potuit placere, sed etiam hodie placet; ita bonitas, quæ esset positâ tali cooditione, non solùm tunc posset placere, sed etiam hodie; vel si hæc non potest hodie, sed tunc, nec poterit illa quæ heri fuit, aut qoæ eras erit; quia etiam hæ duæ nihil sunt de præseoti.

25. *Voluntas potest ferri in bonum cognitum etiam impossibiles*

Hioc ad argumentum absolutè respondeo, voluntatem talis esse naturæ, vt per affectum simplicis complacētiæ possit ferri in bonitatem cognitam actu; siue cognoscatur vt iam existens, siue vt præterita, siue vt futura, siue possibilis absolutè, siuè conditionaliter. Quod manifestè confirmo exemplo intellectus: sicut enim voluntas habet pro obiecto bonum, ita intellectus verum, seu ens; ergo sicut iotellectus potest cognoscere ea quæ solùm sub conditione essent entia, & iudicare, *si homo esset impeccabilis, esset incapax odij Dei*; cur, quæso, etiam voluntas non poterit in eâ conditionali existentiâ sibi complacere? Fateor quidem in ordine ad amorem efficacem noo sufficere talem bonitatem; sicut etiam, qoòd heri fuerit possibilis res, oon sufficit ad hoc, vt ego hodie efficaciter possim illam amare: cuius rationem suprà reddidi ex eo, quòd volitio efficax fertur ad absolutè ponendum à parte rei illud obiectum, ad quod requiritur vt iudicetur tanquam verè possibile; ast sicuti hoc noo obstante, vt dixi, possum mihi complacere in bonitate hesternâ, quæ hodie tam absolutè noo est bona, quàm non est bona, quæ impossibilis est absolutè; ita possum delectari in eâ solùm conditionaliter apprehensâ vt bonâ; quia licet pro hoc tempore non sit, imò iudicetur impossibilis, tunc tamen apprehenditur bona pro suo tempore, seu positâ eâ cooditione, vt de hesternâ diei.

non tamen affectu efficaci.

Hinc vlterius dico, solutionem Patris Vasquez vel debere ad hanc reuocari, vel certè non esse bonam; aut enim ait, ad complacentiam in aliquo obiecto non requiri, vt ex parte obiecti apprehendatur bonitas, sed sufficere solùm ex parte modi: qood, vt alibi explicui, idem est. ae per speciem bonitatis, seu ad similitudinem bonitatis concipere aliquid. Et io hoc sensu solutio data videtur absolutè improbabilis; nam vt
26. complaceam mihi in aliqoo obiecto, debeo in illo agnoscere non solùm similitudinem cum ratione obiectiuâ, sed ipsam rationem obiectiuam; ergo noo sufficit illud apprehendere instar seu ad similitudinem boni, sed verè debeo illud vt bonum apprehendere: sicut qoia Deum noo apprehendo vt corporeum, sed ad similitudinem corporei, non possum Deum amare vt corporeum. Quòd si esset aliqua potentia, quæ solùm versari posset circa bonitatem corpoream, illa sanè ex vi eius apprehensionis non posset Deum amare quà corporeum. Si verò dicat Vasquez apprehendi quidem etiam tunc ex parte obiecti booitatem; vel debet admittere, esse in eâ apprehensione errorem, eo modo quo in apprehensionibus potest esse, & esset, si apprehenderem Deum non existere; quod tamen hîc negat ipse: vel certè debet concedere, tunc solùm apprehendi bonitatem sub hac vel sub illâ conditione, prout nos docuimus; quodque Deo non repugnat, quia rectè apprehendit hoc obiectum. v. g. si homo esset impeccabilis, non daretur mihi occasio vlla odij.

Quomodo Deus possit sibi complacere in obiecto impossibili.

Hinc vltimò ad quæstionem de Deo dico, illum posse sibi complacere in obiecto per se impossibili, v. g. io hoc quod immediatè dixi, *hominem esse impeccabilem, repugnare omnia peccata, lapidem esse cognoscitiuum*; nam sine vllo errore potest Deus noscere, *Si lapis esset intellectiuus, & volitiuus, plures essent qui me amarent, & quibus ego benefacere possem affectu amicitiæ*, &c. In quo obiecto sic proposito noo video, cur non possit ferri affectu inefficaci seu simplici complacentiâ. Idem dico de illo, *Si omnia peccata essent impossibilia, cessaret in me occasio summa displicentiæ:* quæ cessatio haud dubiè Deo placet; nam ea maius bonum esset, quàm posse exercere misericordiam: quæ sola bonitas ex peccato per accidens sequitur; dixi enim primo Tomo contra Patrem Granadum, maius malum Dei extrinsecum esse vnum solùm mortale, quàm bona sunt omnia opera booa potæ creaturæ, Quæ doctrina ad impossibilitatem peccati etiam transferri debet; vt scilicet, si 27.
omnia peccata essent impossibilia, maius esset hoc bonum extrinsecum Dei, quàm sit bonum extrinsecum eiusdem Dei possibilitas omnium actuum pœnitentiæ, qui ea peccata supponuot; ergo ex hoc capite rectè potest Deo placere ea impossibilitas conditionalis omnium peccatorum. Adde, vt ei eo modo placeat, non requiri, illam apprehendi vt maius bonum; sufficit enim, si apprehendatur vt bonum, licet non maximum, aut maius; nam voluntas non solùm potest ferri affectu complacentiæ in maius bonum, sed etiam in minus, dummodò proponatur vt bonum.

SECTIO V.

Vtrùm liceat vti Deo propter creaturas?

VT magis explicemus, quod sit voluntatis obiectum, & in ordine ad quos actus, declarandum nunc est, an ea possit vti vltimo fine siue Deo. Priùs tamen quæstio moueri potest de nomine, vtrùm vsus sit actus potentiæ apprehensiuæ, an verò appetitiuæ: io quâ breuiter dico, vsum significare propriè executionem seu positionem medij propter finem; vnde fit, vt omnis actio, quæ fit à nobis ex imperio voluntatis in ordine ad consequendum aliquem finem, dici debeat vsus; voluntas verò eligens eam actionem non dicitur vsus, sed electio seu volitio vsus. Quia verò infrà docebimus, posse vnum actum voluntatis eligi vt medium ad aliquem finem; v. g. vt quis iustificetur potest eligere attritionem in Sacramento, non dubito, tunc eius actus productionem dici posse vsum. Hoc posito.

Circa præsentem difficultatem de vsu Dei seu vltimo fine respoodeo, si Deus reduplicatiuè sumatur vt vltimus finis, nullam posse esse quæstionem, quia finis vt finis non est materia vsus; hic enim, vt dixi, solùm versatur circa media. Quæstio ergo debet materialiter accipi, id est, an ea res, quæ est vltimus finis in se, possit amari vt medium ad aliqoid aliud; & consequenter, an possit esse vsus aliquis vltimi finis. Et quia re ipsâ solus Deus est vltimus finis, in solo illo difficultas præsens habet locum. 28.

Augustinus Tomo 4. lib. 83. Quæstionum, q. 3. supponit, voluntatem non posse Deo vti; quia

quia id quod cadit sub vsum ordinatur in aliud maius; Deo autem nihil est maius ad quod possit ordinari, ergo. Eandem sententiam ita defendit Bonauentura in 1. dist. 1. art. 1. quæst. 2. vt dicat, esse mortale, Deo vti ad alium finem; & communiter Scholastici docent, esse abusum, vti Deo propter aliam rem. Quòd si quis eis objiciat, Homo per spem amat Deum sibi, ergo vtitur Deo. Respondebunt, Deum tunc esse finem *qui*; nam ex visione & ex Deo conflatur vnus integer finis; ideóque tunc non esse propriè vsum Dei, quia Deus non se habet vt medium, sed esse intentionem ad fruitionem Dei.

Pars affirmatiua defenditur. Non est mortale, Deum amare vt medium.

In hac quæstione dico Primò: Absolutè loquendo, non est mortale, Deum amare vt medium etiam ad aliam rem quàm ad ipsum, & quàm ad alias virtutes morales. Hæc est contra Bonauenturam & contra Vasquez disp. 48. videtur enim hîc approbare num. 70. in fine doctrinam Bonauenturæ; excipiendo casum, quo Deus ametur propter virtutes alias acquirendas; ait enim, tunc saltem implicitè amari Deum propter se, ideóque tolli indecentiam, quæ videtur esse in eo, quòd ametur propter creaturam. Conclusionem nostram probo vniuersaliter; quia gaudere Deum esse, vt mihi conferat vitam, diuitias, &c. non est peccatum mortale: atqui tunc amatur Deus vt medium ad eas diuitias, nam amatur vt causa productiua earum diuitiarum, quod est proprium medij; hoc enim vt tale producit efficienter finem; ergo non est mortale amare Deum propter alia, etiam quæ non sunt virtutes.

29. Secundò addo, neque id ex genere suo esse veniale, imò sæpissimè fieri posse valdè honestè: si enim possum vitam amare eiúsque conseruationem sine vllo veniali, procul dubio etiam possum gaudere, Deum existere, vt mihi conseruet vitam: in hoc autem obiecto non amo neque implicitè Deum propter se, sed propter vitam meam; quæ formaliter vt sic non efficit cum Deo vnum finem *qui*. Et verò conclusio nostra tam debet apud omnes esse certa, si parum quis se reflectat, quàm est certum, nos posse etiam sine peccato honestè amare multa obiecta creata propter se, seu tanquam finem. Non dico iam, vltimum in omni genere, sed vltimum hîc & nunc, quatenus illud obiectum non ordino ad aliud per talem actum; hoc autem licitum esse, & passim à nobis fieri, nullus negare potest. Porrò in hac vltimâ communi doctrinâ nostram conclusionem includi euidenter ostendo: nam, si licet mihi amare sine peccato, imò honestè honestatem, quæ in elargitione eleëmosynæ reperitur, esto eam ad Deum non ordinem; ergo licet mihi amare media, quæ ad illam honestatem sunt necessaria; nam amor finis includit amorem mediorum necessariorum. Atqui vnum & maximè necessarium medium ad dandum eleëmosynam est existentia Dei dantis mihi & vitam & pecuniam, vnde possim facere eleëmosynam; ergo licitum est mihi gaudere de eâ existentiâ, vt possim talé actum elicere: hoc autem est formalissimè vti Deo in sensu quo loquimur, seu amare illum vt medium. Vides ergo, quàm sit nostra conclusio certa.

Neque veniale.

Id debet ab omnibus admitti.

30. Eandem suadeo ex doctrinâ Augustini; nam eâ q. 30. docet, licitum esse vti vtendis, & frui fruendis. Vnde sic discurro, Deus in se ipso non solùm est aptus vt eo fruamur, sed etiam vt eo vtamur; quia non solùm est bonus in se vt videatur, seu vt sit beatitudo nostra & finis; sed etiam nobis prodest tamquam causa efficiens, seu vtilis est ad multa alia bona, quæ honestè possumus amare: quòd si ea bona honestè amamus; ergo cùm ea non possint nisi à Deo concedi nobis, non potuit non Augustinus admittere, Deum honestè à nobis propter ea bona amari posse. Et id ostendo in ipsis etiam Beatis, quia non solùm gaudent se Deo frui immediatè per visionem, sed etiam gaudent de alijs dotibus, per quas non possident Deum; v. g. de dote impassibilitatis, agilitatis, &c. ergo gaudent Deum existere etiam ex hoc capite, quòd eis largitus sit talia dona. Atqui hoc est formalissimè amare Deum vt medium ad ea dona, ergo & vti; ergo honestissimè possumus vti Deo.

Occurritur cuidam solutioni.

Respondebis fortè, Beatos non gaudere de eis donis, nisi ob Deum summè dilectum, seu quatenus ad gloriam Dei cedunt. Contrà, quia licet certum videatur, eos ob hoc supremum motiuum de illis donis & dotibus gaudere, negari tamen non potest, probabilissimum etiam esse de eis donis simul gaudere, quatenus sunt bona propria: vt enim non solùm gaudent de visione beatâ, quatenus est in gloriam Dei, sed etiam quatenus est bonum ipsorum; quod gaudium respondet spei; ita de eiusmodi donis non solùm gaudent quatenus sunt in gloriam Dei, sed etiam quatenus sunt bonum honestum conuenientissimum ipsis Beatis. Quæ enim, quæso, quoad hoc punctum assignari potest disparitas inter dona prædicta & visionem beatam? Ratio autem à priori, cur eiusmodi gaudium ob tale motiuum illis concedamus, ea est, quia cùm non repugnet, vnam eamdémque rem, v. g. ieiunium, ob duo motiua inter se non contraria amari; qualia sunt gloria Dei & honestas specialis ipsius ieiunij: amare enim ieiunium & quia Deo placet, & quia est conforme naturæ rationali, seu quia est vtile ad castitatem, nullam planè dicit repugnantiam. Cùm ergò talis modus amandi possibilis sit; debemus omnino illum Beatis concedere, quia connaturale est homini etiam amare seipsum; ergo quando id honestè possunt Beati facere, non est id eis negandum. Addo, magis perfectum esse eum modum amandi, quàm si solus Deus amaretur: nam si vtrumque motiuum amatur, reperitur in primis ibi tota perfectio amoris Dei quà talis; deinde additur noua ex altero motiuo honesto; ergo melius est habere eos duos actus quàm vnum solum; ergo ratione amoris Dei, non est illis negandum gaudium illud ob bonum proprium. Ob hanc rationem docui in materiâ de voluntate Dei, Deum non solùm amare creaturas propter se, verùm & seipsum propter creaturas.

Vnde vltimò efficaciter confirmatur nostra doctrina: si enim ipsi Deo non repugnat amare se propter creaturas, longè minùs repugnabit nobis amare Deum propter easdem; quia, ceteris paribus, Deus tenetur ad nobiliorem modum amandi se, quàm nos teneamur. Iam ad Augustinum respondeo, eum solùm negare, licitum esse Deo vti tamquam medio, eum ordinando ad aliam rem, quam amemus vt vltimum finem simpliciter: nam vltimus finis simpliciter debet esse quid perfectissimum; Deo autem nihil est perfectiùs; libenter autem fatemur, non posse nos licitè constituere vltimum nostrum finem in aliâ re, quæ Deus non sit. Per hoc autem non negat Augustinus, in aliquo ordine seu serie &

Respondetur ad locum ex Augustino.

se-

respectu alicuius rei honestæ Deum posse esse medium; nam id manifestâ ratione ex dictis
32. ostenditur. Neque inde sequitur, Deum concipi vt aliquid minùs perfectum quàm sit ille finis; nam esse medium ex se solùm dicit esse causam efficientem eius rei quæ dicitur finis, seu quæ amatur propter se; atqui, Deum esse causam efficientem bonorum honestorum creatorum & amabilium propter se, seu amabilium tamquam finium in aliquâ certâ serie, nullam dicit imperfectionem, imò maximam perfectionem: est enim maxima Dei perfectio, quòd non solùm ipse sit in se vltimus & supremus finis, sed etiam quòd sit efficiens omnium aliorum bonorum, seu finium intermediorum. Quæ doctrina non potuit latere Augustinum; ergo nec negauit, nec potuit negare, nos posse vti Deo etiam sine peccato, imò honestè valdè in ordine ad aliquem finem secundùm quid vltimum, seu intermedium honestum; honestè quidem, quando creatura seu intermedium est honestum; indifferenter verò, quando finis est indifferens, si dentur actus indifferentes in indiuiduo.

In hoc sensu explicandi etiam sunt D. Thomas, Bonauentura, & alij, qui contrarium videntur docere. Quis enim persuadebit sibi, Bonauenturam, ceterósque sensisse, mortaliter peccare eum, qui gaudet Deum esse, vt sibi vitam conseruet, aut vt sibi det honestam sustentationem, honorem, &c.

33. *Diuersa acceptio vocis medium.* Aduertenda hic duo occurrunt: Primum, vocem *medium*, & consequenter *vsum* sæpè vsurpari pro re aliquâ factibili aut producibili à nobis; vel certè quâ nos physicè vti possimus quasi instrumento; sicuti vtimur equo, securi, calamo, labore mancipij, &c & vox *vtor* ad hæc videtur in primariâ suâ significatione instituta. In hoc ergo sensu nec Deus dici potest medium, nec nos dici possumus eo vti, & fortè in solâ hac significatione multi Patres locuti sunt; solùm ergo nos dici possumus vti Deo, quatenus gaudemus vel amamus illius existentiam, vt nobis conferat hæc aut illa bona quæ amamus propter ipsa, vt explicatum est: in tali autem gaudio quis potest inuenire rationem culpæ venialis, taceo mortalis?

Quomodo conclusionē probet P. Vasq. Secundò aduerto, Patrem Vasquez à num. 8. vt probet in aliquo casu licere vti Deo propter virtutem aliquam moralem, quia hæc saltem implicitè iterùm in Deum ordinatur, formare tale argumentum: vti possumus contemplatione Dei tamquam vtili ad alias virtutes comparandas, tunc autem vtimur Deo, ergo licitum est nobis vti Deo propter alias virtutes. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia aliud longè est vti contemplatione Dei, aliud vti Deo ipso. *Non conuincit eius probatio.* Primum concedo rectè probari eo argumento; secundum nego in eo casu euenire, perinde ac si quis diceret: Cogitatio de peccato perficit intellectum, ergo peccatum perficit intellectum, malè inferret. Idem clariùs in Deo ipso patet: ille enim complacet sibi, & quidem infinitè, in cognitione de existentiâ peccati; nam ea cognitio est idem cum ipso Deo; & tamen non propterea complacet in peccato. Idem Tertiò ad rem nostram probo: Cùm quis scientiam, quam habet de naturis animantium, de cælo, de elementis, &c. dirigit ad suam sustentationem, quia docêdo eam scientiam, accipit pecuniam, quâ se sustêtat, non propterea dicere possumus illum vti equo, cælo, plantis, peccatis ad se sustentandum ergo.

Vltimò id probo ex eodem Vasquez num. citato, vbi tradit hanc doctrinam, eum scilicet qui actum charitatis ordinat ad iustificationem, non posse dici vti Deo; quia actus ille charitatis imperatus non est vsus Dei. Vnde sic argumentor: 34.
Atqui etiam contemplatio Dei non est vsus Dei; quare enim magis vtor Deo per contemplationem in hac vitâ quàm per amorem? Imò cùm vsus pertineat ad voluntatem, non ad intellectum, multò minùs dici potest vsus Dei eius contemplatio, quæ ad intellectum pertinet, quàm eius amor; id quod maiorem haberet adhuc vim, si de amore concupiscentiæ in Deum, prout in spe reperitur, loqueremur; ergo qui vult contemplationem propter alias virtutes, ad quas ea est vtilis, non ideò vult Deum propter eas virtutes. Vnica ergo probatio eius vsus Dei desumenda est ex tradita à nobis explicatione; quòd scilicet homo ipsum Deum vt causam eorum bonorum possit immediatè amare.

Vnde vltimò concludo, ipsum Patrem Vasquez minùs benè coarctasse eam doctrinam de vsu Dei ad solas virtutes quasi vti Deo ob finem non honestum sit peccatum: etenim ex dictis claré constat, sicut finis creatus indifferens potest sine peccato (in sententiâ Vasquez admittentis actus indifferentes in indiuiduo, quam iudico veram) amari, ita & sine peccato posse me gaudere, quòd Deus existat, vt det mihi illum finem. Honestas ergo finis eâ præcisè ratione potest requiri, vt vsus Dei sit honestus; at non sit malus sufficit, si etiam finis ille non sit malus.



DISPVTATIO II.

Quomodo moueatur Voluntas ab intellectu & appetitu.

SECTIO I.

Quî ab intellectu.

GIT hac de re D. Thomas q. 9. & 10. hîc. Vbi ex eo, quòd volun- 1.
tas sit indifferens ad amandum hoc & illud obiectum, seo quoad specificationem, & insuper sit indifferens ad amandum, & non amandum idem obiectum, infert eam indigere duplici determinatiuo: vno quoad specificationem, & hoc dicit esse intellectum proponentem obiecta: altero verò quoad exercitium; & hoc dicit esse ipsammet voluntatem. In quâ ratione D. Thomæ explicandâ valdè laborat Caietanus & P. Vasquez in explicatione art. 1.

Examinatur opinio D. Th. & reycitur. Ego sanè crediderim, difficulter eam posse defendi; imò addo, nec verum esse, vniuersaliter loquendo, quòd voluntas indigeat eo duplici determinatiuo. quod probo: nam sæpè vna indiuisibilis cognitio determinat voluntatem ad vtrumque: vt patet in visione beatâ, quæ & ad specificationem & ad exercitium amoris determinat Beatorum voluntates; & idem est de eis cognitionibus, quæ in nobis causant motus primò primos; determinant enim ad vtrumque.

Quòd

Quòd ſi propterea aliquis reſpondeat, hîc eſſe ſermonem in ordine ad actus liberos voluntatis, tunc ego ex alio capite intentum meum vrgebo; nam in ordine ad hos non magis determinas cognitio ad ſpecificationem quàm ad exercitium: poſitâ enim hac cognitione indifferenti, proponente bonitatem & malitiam obiecti, tam manet voluntas non determinata ad ſpecificationem, ſeu ad odium vel amorem, quàm erat antequam poneretur ea cognitio; quia tam non tenetur nunc amorem elicere aut odium quàm anteà; ergo non cognitio indifferens, ſed libera ipſa potentia voluntatis eſt, quæ vltimò ſe liberè determinat tam ad ſpecificationem quàm ad exercitium.

2. Reſpondebis fortè cum quibuſdam, radicaliter ſaltem debere eam determinationem in intellectum reduci. Sed contrà efficaciter, quia reduci radicaliter nihil aliud eſſe poteſt quàm, quòd ea cognitio neceſſariò requiratur, vt voluntas poſſit ſe determinare: at (niſi abutamur vocibus) hoc non poteſt dici determinare, alioquin aduerſa pars deberet concedere, ipſam voluntatem ſe determinare ad ſpecificationem, non minùs quàm à cognitione determinatur; quia non eſt minùs neceſſaria potentia ipſa voluntatis, quàm cognitio ad eam determinationem. Deinde deberemus dicere, omnes conditiones quantumuis indifferentes determinare, quia omnes ſunt neceſſariæ: quod haud dubiè eſt contra communem modum loquendi. Secundò (quidquid ſit de voce) in eo ſenſu cognitio etiam determinat ad exercitium non minùs quàm ad ſpecificationem; nam non minùs requiritur cognitio ad exercitium quàm ad ſpecificationem; ergo malè tribuitur cognitioni determinatio ad ſpecificationem, voluntati verò ad exercitium. Probo ſubſumptum; quia ſicut voluntas ſine cognitione non poteſt determinare ſe ad ſpecificationem, & ideò dicitur cognitio determinare ad ſpecificationem; ita nec poteſt ſe determinare ſine cognitione ad exercitium; ergo debebit etiam cognitio dici determinans ad exercitium. Vno verbo dico, non magis eam cognitionem determinare ad ſpecificationem quàm ad exercitium, vel non minùs voluntatem ſe determinare ad ſpecificationem, quàm ſe determinet ad exercitium eiuſdem obiecti; ergo ob eam duplicem determinationem non infertur, eſſe neceſſaria duo determinantia.

Explicatur mens D. Thomæ.

Fortaſſe poterit D. Thomas in bono ſenſu explicari, ſi dicamus, eum non tam locutum de determinatione ad ſpecificationem inter odium & amorē, quàm de determinatione ad hoc potiùs obiectum quàm ad illud; hanc autem determinationem poſſumus dicere prouenire à cognitione; nam cognitio de hoc obiecto non complet potentiam niſi ad hoc obiectum: & ex hoc capite, quantum eſt ex ſe, determinat voluntatem ad hoc ſolum obiectum, ſeu quoad ſpecificationem; quia tamen voluntas eſt libera, debet ipſa ſe determinare quoad exercitium, quod nullo modo prouenit ab eâ cognitione. Sed de mente D. Thomæ ſatis, quia & hæc eadem explicatio patitur difficultatem, caſu quo vna eadémque cognitio multa proponeret; tunc enim ad nullum determinaret.

3.

An voluntas pendeat neceſſariò à cognitione, vt amet,

Illud iam Primò poteſt in dubium venire, an Voluntas neceſſariò pendeat à cognitione, vt obiectum amet; an verò poſſit ſaltem diuinitus ferri in incognitum. Hac de re fusè egi diſput. 7. de animâ à num. 41. vbi cum communi omnium ferè ſententiâ docui, non poſſe voluntatem ferri in incognitum: neque iam aliquid ſingulare occurrit in hoc puncto dicendum; niſi quòd P. Vaſquez eam doctrinam etiam de potentiâ abſolutâ veram meritò intelligens, id probet ex eo, quòd Deus nec diuinitus poteſt infundere amorem, nec eleuare voluntatem ad producendum amorem omnino ab extrinſeco, ſed neceſſariò hæc debeat concurrere natiuâ ſuâ virtute; cúmque natiuâ virtute nequeat amare incognitum, nec diuinitus poſſit. In concluſione acquieſco P. Vaſquez; de quâ, vt dixi, egi loco citato. Rationem autem illius nullo modo poſſum probare. Primò, quia ſæpè docui, amorem poſſe à ſolo Deo produci & infundi voluntati. Secundò, quia, eſto voluntas natiuâ ſuâ virtute deberet ſemper concurrere, non oſtendit P. Vaſquez, cur Deus non poſſit cogere eam virtutem vt operetur ſeu producat amorem ſine præuiâ cognitione; nam etiam in eo caſu natiua virtus concurreret; ergo ex concurſu natiuæ virtutis nihil infertur pro noſtrâ concluſione. Tertiò; quia neſcio quo ſenſu voluntati concedit P. Vaſquez natiuam virtutem ad producendum amorem ſupernaturalem & alios actus ſupernaturales; nam ad hoc naturâ ſuâ non habet voluntas vires niſi obedientiales; has autem poſſemus etiam ei concedere ad producendum amorem ſine cognitione, etiamſi naturaliter ſimpliciter non poſſit eum amorem producere; ſicuti etiam non poteſt naturaliter producere amorem ſupernaturalem Dei, quem tamen poteſt diuinitus; ergo ratio illa omnino eſt inefficax. Reſictâ ergo hac ratione, ſtandum his quæ eo loco dixi de animâ.

Vaſquez impugnatur.

Secundò, in dubium verti poteſt, vtrùm cognitio concurrat efficienter ad determinandam voluntatem. Diſput. 7 de Animâ à num. 65. dixi cum communi ſententiâ, non concurrere niſi ſolùm illuminando ſeu proponendo obiectum amabile aut odibile; quia licet manifeſtâ ratione non poſſit oſtendi, repugnare cognitioni concurſum partialem effectiuum in amorem, nulla tamen eſt neceſſitas ad illum admittendum; neque debemus cauſas efficientes ſine neceſſitate multiplicare. 4.

An cognitio efficienter concurrat ad determinandam voluntatem.

Obiici poſſet ex myſterio ſanctiſſimæ Trinitatis: Verbum, quod procedit per intellectionem, & quodammodò comparatur intellectioni, producit quaſi effectiuè Spiritum ſanctum, qui eſt per modum amoris; ergo noſtra cognitio producit noſtrum amorem. Omiſſis multorum ſolutionibus, qui ex neſcio quibus rationibus conantur diſparitatem aſſignare, faciliùs & clariùs vno verbo reſpondetur, Ex hoc myſterio nullam prorſus eſſe conſequentiam ad creaturas; alioquin inferre deberemus, cognitionem noſtram creatam eſſe productiuam perſonæ ſubſtantialis; nam id habet diuina; quod abſurdiſſimum eſt. Quare autem Verbum producat etiam Spiritum ſanctum, dictum eſt ſuo loco. Adde, Verbum quà tale non eſſe cognitionem, ſed terminum illius; nos autem ſolùm agimus de cognitione.

Obiectio.

Solutio.

Hoc ipſum, quod de intellectione dico reſpectu voluntatis, intelligendum eſt etiam de actibus voluntatis reſpectu aliarum potentiarum, & motus localis; ſcilicet, non eſſe eis tribuendum concurſum efficientem in eos actus, quæ eſt communior longè in ſcholis opinio. Probatur autem ex eo; quod (iuxta dicta fusè in libris de

Actus voluntatis non influunt efficienter in actus aliarum potentiarum.

Animâ)

Anima) etiamsi demus potentias distinctas; nihilominus fateri debemus, animam ipsam concurrere immediatè ad omnes illarum actus ad intelligendum, amandum, audiendum, viden-
5. dum, se mouendum, &c. ex quo principio sic argumentor: Sufficientissimè & perfectissimè dependentia motus localia (per quem sensus applicantur ad suas operationes) ab actibus voluntatis saluatur per hoc, quòd eiusmodi actus formaliter inhærentes in animâ, eamque afficientes erga illum motum, determinent eam formaliter, vt illum producat; neque necessum est alium influxum ipsis actibus concedere; frustrà ergo ponitur.

Quomodo alii quid probēt.

Nonnulli eamdem veritatem probant: nam quando effectus respondet vni causæ adæquatè secundùm omnes suas rationes, non potest naturaliter alia causa concurrere; esset enim otiosa. quod principium fusè ab his auctoribus sæpè traditur. Atqui non minùs motus localis respondet adæquatè secundùm omnes suas rationes potentiæ motiuæ, quàm actus intellectus respondeant intellectui, & actus voluntatis voluntati; ergo non debemus aliam causam efficientem ponere vt necessariam. Respondeo,

Quo sensu valeat allata probatio.

principium hoc dupliciter posse intelligi. Primò ita, vt quando datur causa, quæ omnino sit similis physicè effectui, ideóque continens omnes illius formalitates, non possit altera naturalis annecti, quæ simul cum illâ partialiter concur-
6. rat; & in hoc sensu sæpè, & maximè in Physica, illud principium falsum esse probaui; quia passim vna res alteri similis omnino, ideóque continens omnes perfectiones alterius, non habet vllam prorsus virtutem illam producendi: sic adamas non habet vim producendi adamantem sibi tamen omnino similem: nec lignum producit lignum, nec charta chartam, & sic in infinitis alijs rebus. Si ergo, non obstante omnimodâ continentiâ perfectionum, non possunt, nec quidem inadæquatè, alteram producere, cur non poterunt aliæ res esse, quæ nec possint adæquatè influere, sicut ignis in ignem; nec tam sint impotentes, sicut adamas respectu adamantis, sed partialiter simul cum aliâ, aut cum alijs concausis creatis possint producere alia indiuidua sibi similia? Aut quæ, rogo, ratio naturalis potest ostendere, inter res similes non dari medium quoad virtutem productiuam, sed vel debere adæquatam esse eam virtutem, vel certè nullam penitus? ergo principium in eo sensu non potest esse verum.

Quòd si ideò illud ita explicetur, vt quando vna causa habet in ratione causæ quidquid est necessarium vt sola producat, siue ea sit eiusdem speciei cum effectu, siue diuersæ, tunc non indigeat concursu alterius causæ, haud dubiè principium illud est verissimum; est tamen ferè identicum; sonat enim hoc, Quando solus potest, non indiget alio. Addo tamen Primò, etiam in hoc sensu, licet non ex indigentiâ, saltem ad meliùs seu faciliùs, operandum posse adiungi aliam concausam, sicut adiungitur habitus ad produ-
7. ctionem actus; qui tamen simpliciter à potentiâ etiam solâ potest oriri: quòd enim hi solent respondere, facilitatem esse modum quemdam distinctum, & illum solùm ab habitu produci, suppono impugnatum sufficienter ex disp. 9. de Animâ sect. 4. & independenter ab eâ instantiâ inde etiam reijcitur, quòd sæpè duo ignes v. g. concurrant ad productionem vnius.

Secundò addo, in hoc sensu non constare de minori quam hi assumunt; nam licet aliæ potentiæ sint adæquatæ causæ suorum actuum, non inde benè infertur, potentiam locomotiuam esse adæquatam causam motus: potest enim facilè excogitari in motu aliqua ratio necessitatis, v. g. quòd motus noster sit (non iam dico liber, ne respondeatur, etiam hominem stultum moueri eodem modo localiter) voluntarius; & quidem in principijs horum magis id vrgetur, quia ipsi negāt voluntati potentiam adæquatam ad producendam electionem, etiamsi posset sola producere alios actus: cuius rei eam solùm rationem reddunt, quòd medium amatur ob finem; vnde concludunt, ipsam intentionem debere esse concausam efficientem electionis; cur ergo similiter non requireretur ob voluntarij rationem nouus concursus ad motum localem? Aut ostendatur, quid magis efficiat amari propter aliud, vt amor alterius debeat esse concausa, quàm produci voluntariè, vt non sit etiam necessarium ipsam voluntatem esse concausam motus. Hoc ergo argumento relicto, standum est illo, quod superiùs insinuatum est, quòd scilicet sine vllâ planè necessitate ponatur talis concursus.

SECTIO II.

Quis actus intellectus requiratur ad amorem.

Ad amorem etiam efficacem sufficit apprehensio.

QVÆRIMVS, an requiratur iudicium ad amandum, an verò sufficiat apprehensio. De hac difficultate egi disput. 7. à num. 60. & ostendi, probabile esse valdè, sufficere solam apprehensionem, etiam ad actus efficaces: nam brutum cum solâ apprehensione obiecti procedit in appetitum illius etiam efficacem, vt cùm vult se mouere, &c. Neque est ratio, cur suo modo apprehensio spiritualis non sufficiat ad amorem spiritualem sicut apprehensio materialis ad amorem materialem. Quoad actus tamen efficaces dixi, talem debere esse eam apprehensionem, vt quasi determinet ad assentiendum ei parti quæ efficaciter amatur, & sit certa; alioquin non poterit se voluntas ad executionem determinare.

debet tamen esse determinatiua & certa.

Fundamentum Tanneri pro contrariâ parte.

P. Tannerus disp. 2. q. 2. dub. 2. putans ad actum efficacem non sufficere solam apprehensionem, sic obijcit: Vt voluntas actu efficaci præsertim deliberato moueatur, debet ita ei proponi obiectum sub ratione possibilis, vt simul excludatur iudicium contrarium de impossibilitate eius rei, alioquin nemo poterit rationabiliter operari, ergo requirit iudicium de possibilitate; nam apprehensio non pugnat cum iudicio de impossibilitate. Instantiæ autem à brutis desumptæ responder, bruto id conuenire ob imperfectionem propriam; vnde non rectè infertur, etiam homini posse idem conuenire, cùm hic sit longè perfectior & nobilior bruto. 8.

Soluitur, & ostenditur, quomodo apprehensio de possibilitate possit excludere apprehēsionem de impossibilitate.

Verùm hæc non cogunt nos à sententiâ nostrâ discedere. Ad argumentum iam est insinuata solutio in ratione à me allatâ: nam apprehensio, quando est clara & vehemens, sicut ipsa per se determinat intellectum ad hoc iudicium potiùs quàm ad oppositum, ita sufficit, vt excludat iudicium contrarium; quod solum volebat P. Tannerus; ideò nego, ex solo iudicio de possibilitate excludi alterum de impossibilitate; priùs enim excluditur per apprehensionem vehemen-

tem, quæ determinauit ad hoc iudicium, & non ad aliud. Responsio eiusdem Tanneri ad instantiam è brutis insufficiens est; non enim licet asserere sine vlteriori ratione disparitatis, Id conuenir brutis, non verò potest homini, maximè quando argumentum sit in eodem genere, vt in præsenti: loquimur enim de efficaci appetitu, qui tam in brutis quàm in hominibus non potest ferri ad impossibile, sed ad possibile cognitum; vnde si brutum potest ex solâ apprehensione materiali id appetere, cur non & homo ex solâ apprehensione spirituali? Adde, fortè esse maiorem perfectionem, non indigere iudicio ad eum amorem, quàm illo indigere; ergo minùs benè ex maiori perfectione hominis infertur, illum non posse amare sine iudicio, sicut possunt bruta; esse verò id magis perfectum patet, quia maior perfectio videtur posse tam cum iudicio quàm cum solâ apprehensione amare, quàm alligatum esse soli iudicio.

SECTIO III.

Quomodo voluntas moueatur ab appetitu, à se ipsâ, & à Deo.

9. QVOD ad primum attinet, res meo iudicio est valdè facilis, quidquid nonnulli dicant: pro quo suppono, voluntatem non amare vllum obiectum, nisi præuiâ cognitione intellectuali; nam in incognitum ferri non potest; cognitionem item sensus non esse proportionatam, nec sufficientem ad voluntatem spiritualem mouendam; vnde infertur, voluntatem non posse erga aliquod obiectum moueri, nisi præuiâ intellectus propositione: quare ad propositum infero, per appetitum non posse moueri voluntatem, nisi excitetur cognitio intellectualis circa illud obiectum. Hoc inter benè sentientes videtur esse certum.

Voluntas non potest moueri ab appetitu, nisi præuiâ cognitione.

Illud Primò dubium esse potest, an, excitatâ semel cognitione intellectuali, ipsemet actus appetitus inclinet specialiter immediatè & per se voluntatem. Negaret id aliquis, quia actus ille est materialis, & non est cognitio formaliter, ergo non potest vllo modo trahere voluntatem ad obiectum. Ego tamen longè probabilius iudico, illum reuerà trahere, & ex hoc capite benè explicari, quomodo passio causet saltem partialiter motus primò primos & indeliberatos.

Positâ cognitione appetitiua, immediatè potest mouere voluntatem.

Ratio verò à priori facilis est, eò quòd actus ille appetitus in meâ sententiâ, quæ est communior, recipitur in animâ, & ipsam bene afficit, & trahit ad illud obiectum; ergo excitatâ cognitione spirituali in animâ, longè fortiùs trahetur per eam vitalem inclinationem; quæ licet materialis sit, tam verè tamen trahit, vt dixi, ipsam spiritualem animam, quàm hæc trahatur per habitum spiritualem, qui non est formalis, & expressa coniunctio cum obiecto, & affectio erga illud; ergo ille actus appetitus simul cum cognitione fortiùs impellent animam quàm sola ipsa cognitio.

Hinc ad rationem in contrarium facilè respondetur, etiamsi ille actus, quia materialis est, non sufficiat, nisi interueniente cognitione spirituali; ad mouendam voluntatem tamen, positâ eâ cognitione, materialitatem non obstare: nam sicut res materialis potest substantiam animæ spiritualis affectiuè coniungere cum obiecto, ita potest eandem propellere ad coniunctionem spi-

Soluuntur rationes in contrarium.

10.

ritualem; ad quam iam supponitur completa in actu primo per cognitionem spiritualem.

Quòd verò insinuatur, eum actum, quia non est actualis cognitio, non posse inclinare, nullius est momenti; nam habitus inclinat in actu primo, & non est cognitio: item, intentio finis determinat ad electionem, & tamē ea intentio non est cognitio; ergo à fortiori poterit trahere actus; qui licet non sit cognitio, est tamen affectio actualis erga illud idem obiectum, quod amandum est spiritualiter.

Sed hinc obiiciet quis, Ergo pari ratione ipsemet actus sensus interni mouebit etiam per seipsum immediatè positâ cognitione spirituali. Patet consequentia, quia etiam illa cognitio recipitur in animâ spirituali, & eam reddit percipientem bonitatem obiecti, & determinatam in actu primo ad amandum illud, licet per actum materialem; ergo positâ cognitione spirituali, quâ anima completur ad amandum obiectum illud spiritualiter, etiam ea sensatio materialis inclinabit eandem animam ad amorem spiritualem immediatè per seipsam. *Obiectio.*

Respondeo Primò, consequens posse concedi sine vllo inconuenienti; & verò crederem probabilius esse ita contingere. Secundò tamen, si quis voluerit eam consequentiam negare, dicat, ideò tunc sensationem non inclinare ad amorem spiritualem, quia cognitio spiritualis aduenięns proponit eandem bonitatem in suis multò in genere repræsentationis quàm per sensum, vnde illa prior cognitio iam non videtur nouas addere vires ad amorem. At actus appetitus, quia non per propositionem formaliter, sed per actualem coniunctionem affectiuam connectit animam cum obiecto, illam poterit inclinare specialiter ad hoc, vt adueniente cognitione spirituali coniungatur spiritualiter cum eodem obiecto: sicut si propositâ bonitate obiecti alicuius, Deus in homine impediret simplicem complacentiam erga illud obiectum, voluntas non ita traheretur tunc ad amorem efficacem illius obiecti, quàm si simul cum cognitione præcessisset complacentia; si verò duas æquè intensas cognitiones eiusdem rationis de eodem obiecto posuisset, satis probabiliter dici posset, non magis propterea inclinandam voluntatem quàm per vnam. Hæc tamen ratio minùs mihi probatur, quia illæ duæ cognitiones facerent tunc re ipsâ intensiorē propositionem obiecti; nam in meâ sententiâ gradus intensionis sunt omnino similes, ergo magis inclinarent voluntatem, quia omnis cognitio bonitas obiecti eo ipso magis allicit voluntatem, quo intensior est cæteris paribus; ergo magis inclinabunt duæ illæ quàm vna sola. Quidquid ergo de instantiâ allatâ sit, potest adhuc secunda solutio sustineri; nam prior cognitio materialis exercuit suam vim attrahendo animam ad appetitum materialem; in genere autem spirituali nihil efficiet, quia eminentiori modo tota eius vis attractiua continetur in cognitione spirituali, vnde sola hæc attrahit postea immediatè ad amorem spiritualem. Quæ ratio non habet locum, quando ambæ cognitiones sunt in eodem genere; tunc enim æqualiter concurrunt ad inclinandam voluntatem, quia æquè sunt ad id proportionatæ; vnde quò magis multiplicantur, eò magis alliciunt. *Solutio.* 11.

Circa secundum & tertium dubium, quomodo scilicet à se ipsâ & à Deo determinetur *Deus in nullo ...*

volun-

prædetermi-nat volun-tatem.

voluntas, maximè in primo actu, respondeo duobus verbis, Deum in nullo prorsus actu; qui liber sit, prædeterminare voluntatem nostram. De quo nihil amplius licet dicere, quia disputatio hæc typis est interdicta.

11. Voluntas ergo, positâ cognitione indifferenti obiecti, & concursu necessario ex parte Dei, seipsam determinat ad actum liberum. Dixi, *posito concursu necessario ex parte Dei*, quia ad aliquos actus, omnes scilicet naturales, non requiritur nisi generalis concursus; qualis autem ille sit explicui in Physicis disp. 20. sect. 2. ad supernaturales verò requiritur specialis eleuatio tam per cognitionem supernaturalem quàm per habitum, vel per auxilium extrinsecum, quando habitus concurrere non potest. de quo alibi. Posito autem eo supernaturali concursu in actu primo, & cognitione supernaturali, eodem modo se determinat voluntas ad actus supernaturales ac ad naturales. Quod de determinatione voluntatis dixi, intelligendum etiam est in ordine ad primum actum; quia (vt in materiâ de Angelis ostendi) eadem est de illo ratio, quæ de omnibus sequentibus quoad punctum libertatis: quando enim semel habet voluntas sufficientem propositionem obiecti, & concursum ex parte Dei, non video, cur non tam facilè possit se ad primum quàm ad secundum actum determinare; quia esse primum vel secundum est quædam denominatio extrinseca, quæ nihil ponit in re ipsâ.

Voluntas seipsam determinat.



DISPVTATIO III.

Quomodo Voluntas possit suos actus imperare.

1. OTA quæstione 17. huius primæ secundæ disputat D. Thomas de actibus imperatis voluntatis; quâ de re, diuersis in locis aliquid breuiter insinuaui; in hac disputatione diligenter rem totam explicabo; quia ad multas materias, maximè ad eas, quæ toto hoc Tomo discutiendæ sunt, necessaria est perfecta illius notitia.

Sermo est de imperio in communi prout abstrahit à bono & malo.

Aduerte tamen Primò, me in hac disput. tantùm agere de imperio in communi abstrahendo iam à bonitate & malitiâ, id est, abstrahendo ab hoc, vtrùm actus malus possit imperare bonum; aut è contrario bonus malum. hæc enim est specialis ratio dubitandi, de quâ infrà, dum de bonitate & malitiâ disputandum erit.

Idem de imperio efficaci.

Aduerte Secundò, me agere de imperio efficaci; nam posse quem per simplicem complacentiam optare vnum aliquem actum tali modo, *O si haberem actum contritionis, actum amoris Dei supra omnia*, &c. certum omnino est apud omnes; vtrùm autem talis volitio inefficax sufficiat, vt voluntas vi illius liberè tamen se determinet ad eos actus optatos, & an tunc huiusmodi actus denominentur boni aut mali à bonitate vel malitiâ eius complacentiæ imperantis, dicam infra disp. 13. sect. 10.

SECTIO I.

Imperium, quòd sit actus intellectus, reijcitur vel vt tollens libertatem, vel vt inutile.

SVPPONO vt valdè probabile, posse aliquem actum imperij reperiri, qui ad intellectum pertineat, & non sit per modum iudicij, aut apprehensionis, sed ex essentiâ suâ nihil aliud habeat quàm dicere, *Fac hoc*; sicut actus interrogationis mentalis, *Quid hoc?* actus item orationis non videntur esse actus iudicij apprehensionis aut discursus. de quo alibi.

Possibilis est actus intellectus, qui tantùm sit imperium.

2. Quòd si pro præsenti puncto dicatur, tale imperium esse actum iudicij dictantis hic & nunc hoc esse faciendum, dico, quomodocumque, siue per *Fac hoc*, siue per tale iudicium, explicetur, non esse necessarium imperium hoc, vt voluntas operetur, imò omnino tollere libertatem. de quo Tomo 1. fusè; & nunc breuissimè, quia illud imperium non potest à voluntate impediri; & eo posito voluntas tenetur ei obedire; ergo hæc non habet libertatem in eâ executione. de quo nonnihil rursus infrà dum de libertate voluntatis.

De facto non datur, quia tolleret libertatem voluntatis.

Aduerte, Patres, Suarez disp. 19 Metaphysicæ sect. 7. & Tannerum disp. 2. quæst. 3. dub. 5. aliter explicare hoc imperium, ac si nihil aliud esset quàm iudicium intellectus; quo postquam voluntas elegit aliquod medium, rursus idem intellectus intimat illi per modum Superioris eam ipsam electionem; ac si diceret ei intellectus, *Superior tuus vult hoc obiectum*; ego tamen etsi fatear libenter, per simile imperium voluntatem non periclitari de suâ libertate, censeo illud esse omnino superfluum tam pro alijs potentijs quàm pro alijs actibus voluntatis; ideò magis mihi placet P. Vasquez., qui cùm eodem modo explicet illud imperium, addit, nec necessarium nec vtile esse. Hoc vltimum patet; nam potentiæ executiuæ, cùm non sint formaliter liberæ, imò neque cognoscitiuæ vllo modo actuum interiorum, maximè spiritualium, qualis est illa intentio, quæ eis est notificanda; ergo non sunt capaces percipiendi imperium; ergo pro eis illud erit inutile; & licet daremus eas cognoscere, cur, quæso, non possent tam facilè moueri immediatè ab actu voluntatis quàm ab ipso imperio seu propositione intellectus? si enim eis dicere; *Voluntas vult vt moueamini*, eas determinat; cur non magis determinabit ipsa voluntas dicendo, *Volo vt moueamini?*

Quomodo Patres Suarez & Tannerus imperiū voluntatis explicent.

Quid sentiat de eodem P. Vasquez.

3. Quòd si imperium hoc non respiciat alias potentias, sed ipsam solam voluntatem, vt Tannerus docet, faciliùs eius inutilitas ostenditur: nam quid est necessarium dicere voluntati iam re ipsâ volenti, *Tu amas hunc motum*, vt inde ipsa se moueat? profectò longè faciliùs se mouebit, dum immediatè dicit, *Volo moueri*. Adde, talem actum non habere speciem imperij, vt si quis Imperatori diceret, *Vestra Maiestas hoc decreuit*, non proptereà exerceret actum imperij in illum Denique si prima volitio non sufficit ad determinandas potentias, sed ea debuit mediante tali propositione intellectus rursus approbari à voluntate per secundum actum, etiam dicam ego; neque hanc approbationem sufficere, nisi per tertiam approbetur; & sic abibimus in infinitum. quod est absurdum Cur enim secunda non approbata reflexè sufficiet, & non

Reijcitur imperium intellectus vt inutile.

 suffi-

sufficiet prima non approbata, cùm efficax omnino sit? sanè omnis volitio efficax sufficienter approbatur, dum voluntariè habetur.

Obiectio soluitur.

Dices, Ergo tollis omne imperium voluntatis. Respondeo, me solùm negare, illud se tenere ex parte intellectus: nam voluntatem posse pro suâ libertate imperare suos actus, dicam paulò pòst. Replicabis cum P. Vasquez disp. 49. cap. 1. Imperium dicit ordinem ad subiectum intelligens, ergo debet esse actus intellectus. Confirmatur: Deus non imperat saxis, plantis, &c. ergo neque voluntas alijs potentijs. Respondeo, ex eo antecedenti potiùs inferri, voluntatem imperare intellectui, qui est subiectum intelligens, quàm è contrario intellectum voluntati, quæ non est intelligens formaliter quà talis; ergo potiùs est pro me antecedens illud quàm contra me. Absolutè dico, voluntatem, seu animam quæ amat, intelligere etiam quid amet, & ex eo capite esse capacem etiam passiuè imperij. Secundò dico, hoc imperium non esse rigorosum, siue in intellectu siue in voluntate ponatur; quia nec intellectus est superior voluntatis propriè; neque è contrario voluntas respectu intellectus; & verò plus habet voluntas de superiori quàm intellectus: maior ergo ratio est, vt in voluntate constituamus imperium. Ad confirmationem constat, non poni à nobis imperium respectu potentiarum non intellectiuarum, ideò non esse ad rem eam instantiam de Deo non imperante saxis, plantis, &c. & ostendi ex eâ potiùs sequi, soli intellectui posse imperari, non è contrario, voluntati ab intellectu.

SECTIO II.

Voluntas potest imperare suos actus.

VT abstrahamus à quæstione de voce *imperium*, quærimus, an voluntas possit habere vnum actum efficacem, quo se determinet ad habendum alium, v. g. an possit dicere, *Volo amare*, siue actus hic reflexus dicatur imperium, siue non. Affirmat D. Thomas hic q. 17. art. 5. cui videntur omnes ferè Scholastici consentire; & suadetur efficaciter ratione eiusdem D. Thomæ. Quidquid est in potestate nostrâ, subiacet imperio seu volitioni nostræ, atqui actus voluntatis maximè sunt in potestate nostrâ, quia sunt maximè voluntarij; ergo actus voluntatis possunt imperari à voluntate. Hanc rationem confirmat experientia: sæpè enim in nobis talia agnoscimus imperia, vt cùm v. g. aduerto ad rectam confessionem de peccatis requiri dolorem de illis, eo ipso quòd dico. Volo confiteri, dico simul, Volo habere actum doloris de peccatis. Deinde cùm aduerto, amorem Dei super omnia esse Deo gratissimum, & reflexè dico, Volo, vt Deo placeam, habere talem amorem. Similes aliæ experientiæ adduci possunt; vt cùm è contrario reflexè, dico, Nolo habere tale odium, talem amorem, &c. sed prædictæ sufficiant pro re clarâ & facili.

Argumenta pro parte affirmatiuâ.

4.

Opinio P. Vasquez refutatur.

Et quidem in hac veritate non ampliùs hærendum iudicassem, nisi Pater Vasquez disp. 52. cap. 5. agens de bonitate & malitiâ ita hoc imperium explicasset, vt reuerà illud negauerit, ideò & doctrina ipsius & fundamenta tantillum discutienda videntur: igitur num. 38. ait, actum imperantem seu reflexum nihil aliud penitus præstare, quàm intellectum, qui per se obedit voluntati, cogere ad considerandas rationes, quæ mouere possunt ad eliciendum actum illum, qui imperatus dicitur; voluntatem verò ipsam, positâ eâ consideratione, non minùs manere liberam ad habendum & non habendum actum, quàm si nullum habuisset imperium. Impugnat autem ibidem nonnullos recentiores, qui contrarium sentiunt; aitque, illos opponi maximè D. Thomæ; ob cuius tamen auctoritatem dicunt se sentire contrarium. Ideò autem videtur Pater Vasquez tradidisse eam doctrinam, vt defenderet, nullum actum interiorem posse habere malitiam vel bonitatem ab actu imperante; iudicat enim absurdum, concedere tales denominationes.

P. Vasquez opinio opponitur D. Thomæ.

Censeo tamen hunc auctorem expresè opponi D. Thomæ, vt ea paulò antè dictis apertè constat: nam S. Doctor distinctè loquitur de actibus voluntatis, quos dicit à voluntate ipsâ imperari posse; vnde articulo sequenti addit, etiam actus intellectus posse imperari, erga vtrosque igitur imperium agnoscit; neque vmquam D. Thomas dixit, ideò actus voluntatis imperari, quia imperatur cognitio pro illis; id quod vt obuium maximè dicendum fuisset à D. Thomâ; sed vsus est alterâ efficaciori ratione, quòd actus ipsi voluntatis immediatè sint in potestate voluntatis; id autem quod est in potestate nostrâ maximè possit imperari; ergo maximè ille de actibus voluntatis locutus est; ideò de eius mente non est dubitandum. 5.

Secundò addo, eam rationem D. Thomæ optimam esse, & efficaciter concludere intentum, ac proinde non esse recedendum à conclusione nostrâ suprà positâ; quod autem ab aduersâ parte dicitur, illud imperium solùm determinare intellectum ad quærendas rationes, facilè à nobis negatur, quia etiam sine probatione asseritur. Sed age, efficaciùs id ipsum probemus; etenim sæpe contingit, vt existentibus iam in intellectu motiuis ad habendum actum aliquem, v. g. rationibus ad amandum Deum, ad eliciendum actum eleëmosynæ, voluntas ipsa se determinet reflexè ad eos actus, dicátque, Volo ergo elicere amorem, Volo exercere actum misericordiæ; ergo ille actus tunc non in determinationem intellectus, sed in ipsam voluntatem influit. Quæ ratio maiorem locum habet in Angelis, quia maior est capacitas in eorum intellectu, vt simul cognoscant motiua sufficientia ad amandum Deum, item ad volendum reflexè eumdem amorem: quòd si tunc Angelus dicat, Volo hunc amorem habere, clarè apparet, non posse recurri ad determinationem intellectus, sed ad immediatam determinationem ipsius voluntatis.

Confirmatur nostra sententia.

Magis impugnatur P. Vasquez.

Tertiò suadetur; nam aliud longè est dicere, Volo cogitare de rationibus quæ possunt me mouere ad amandum Deum; aliud dicere, Volo amare Deum. quod euidenter ostendo; nam hic actus, *Volo applicare intellectum ad cogitandum rationes, quæ mouere possunt ad volendum peccatum*, non est actus malus, Theologi enim passim illum habent, quandocumque disputant de amabilitate peccati, seu quando se volunt applicare ad cogitandum quæ sit in peccato amabilitas; idem enim est velle cogitare de amabilitate peccati, & velle cogitare de motiuis quæ possunt inducere ad peccatum, v. g. ad odium Dei. At si quis dicat, *Volo habere odium Dei*, sine dubio

dubio peccabit;ergo iste actus non habet solùm pro obiecto applicationem immediatam intellectus ad cogitandum de motiuis, sed ipsam effectionem odij. Differunt ergo inter se toto cælo hi duo actus ; & nemo prudens poterit dicere, non plus imperari per vnum quàm per alterum; ergo vnus determinat immediatè ad ipsũ amorem,alter ad cogitationes, quæ ad amorem possunt inducere. id ipsum clarissimè cernitur in materiâ delectationum , maximè circa res venereas:certissima enim doctrina est Theologorum, directè consentire in illas,esse actum voluntatis, item ipsas illas delectationes ex consideratione intellectus ortas esse voluntatis actus ; certissimum item est esse peccatum,eis delectationibus

Aliud argumentum contra P. Vasquez.

6. directè consentire (loquor de non coniugatis, iuxta dicenda fusiùs infrà suo loco)& hominem teneri eis resistere ; ibi ergo clarissimè apparet, actum illum,quo aliquis dicit, Volo habere has delectationes interiores,esse immediatum imperium actuum voluntatis; è contrario verò,quando dicit , Nolo consentire eis delectationibus, immediatè à voluntate imperari omissionem ipsius actus voluntatis , & nihil per eiusmodi imperia dici de eâ cogitatione motiuorum , seu de applicatione Intellectus ad cogitandum de tali obiecto; ergo negari nequit, posse eo modo immediatè reflexè imperari & actum ipsum voluntatis,& omissionem illius. Vt verò ratione à priori id Quartò ostendam, magisque declarem argumentum suprà ex D. Thomâ allatum , præmitto doctrinam communem in Societate,scilicet animam immediatè influere in actus intellectus,voluntatis,visionis, motus localis; vel quia (vt ego probabilius iudico) non dantur aliæ potentiæ distinctæ ; vel quia , licet dentur, debet tamen immediatè anima cum illis concurrere tamquam vniuersale determinatiuum potentiarum ad exercitium. Hinc argumentor : Anima cùm vult efficaciter ambulare, se determinat ad ambulandum vi eius volitionis;ergo eodem modo poterit semetipsam determinare ad amandum ex eo , quòd velit efficaciter amare : maiorem enim habet vicinitatem amor cum amore quàm cum ambulatione.

Occurritur instantia.

Dices, disparitatem in eo consistere, quòd ad amandum est libera,non verò ad ambulandum. Sed contrà Primò , quia ego iam non contendo animam tunc debere necessariò amare ; de quo paulò pòst ; sed quòd ille amor reflexus allicere possit aliquo modo ipsam voluntatem,vt efficiat alterum actum; non enim repugnat, potentiam liberam allici ad suum actum per rem , quæ ipsam non omnino cogat. Contra Secundò,quia, quòd voluntas sit simpliciter libera ad amandum , non probat illam in omnibus omnino actibus amoris ex quacumque suppositione debere esse liberam;quod ipsemet Vasquez & omnes fateri tenentur ; nam positâ intentione efficaci finis , & possibilitate vnius tantùm medij, necessariò sequitur electio eius medij : cur ergo non idem dicemus, positâ eâ volitione reflexâ efficaci de habendo amore , necessariò determinari voluntatem ad eum amorem.ad quem alioquin libera fuisset , si non præcessisset actus ille reflexus ? ergo ea disparitas inter animam vt est volitiua,& inter ipsam vt est locomotiua,quoad punctum præsens nulla est.

Iam addo , argumentum paulò antè à me factum etiam habere vim in sententiâ Thomistarum negantium animæ concursum immediatum in reliquos actus:nam si potentia motiua excitatur infallibiliter ex positione volitionis efficacis ad motum,cur voluntas ipsa non excitabitur ad amandum ex suâ præuiâ efficaci volitione amandi?neque ad libertatem hîc recurri potest, vt paulò antè dixi, ergo.

Vltima impugnatio P. Vasquez.

Quintò & vltimò idem suadeo, quia (vt Vasquez & omnes fatentur) eo ipso quòd quis efficaciter velit finem , tenetur eligere medium vnicum ad illum , ergo à fortiori. positâ voluntate efficaci amandi Deum,tenebitur homo amare. Probo euidenter consequentiam, quia ideò illa intentio efficax finis infert in actu exercito & necessario volitionem vnici medij ; quia non potest res illa à voluntate volitâ obtineri sine eo medio. Atqui quando efficaciter vult amorem, non potest obtineri res volita efficaciter sine eo amore , vt per se patet; & quidem multò minùs potest tunc obtineri sine amore id quod voluntas vult, quàm sine medio vnico possit obtineri finis; nam medium distinguitur à fine : ideò saltem diuinitus finis sine eo medio existere potest. At cùm in præsenti idem amor sit , qui amatur efficaciter vt obiectum,& quem voluntas debet efficere, & nihil,nec quidem diuinitus, possit à parte rei poni sine seipso , multò minùs poterit poni à parte rei obiectum volitum efficaciter à voluntate sine eo amore, quàm possit poni finis sine medio ; ergo si ideò intentio cogit ad electionem , quia obiectum non potest poni nisi ponatur electio ; & à fortiori volitio efficax amoris coget voluntatem ad ponendum eum amorem , quia , vt dixi , multò minùs hæc duo quàm illa separari possunt inter se.

Et hæc ratio meo iudicio duo euidenter ostendit. Primum est volitionem illam reflexam immediatè allicere ad alterum actum ; Secundum ita determinare , vt planè necessitet ad habendum illum, casu quo pro eodem instanti, in quo est illud imperium,debeat fieri actus imperatus; sed de hoc vltimo disputatione quartâ.

Sectio III.

Respondetur argumentis contrarijs.

Obiectiones soluuntur Prima obiectio soluta.

IAm haud operosum erit respondere Patris Vasquez argumentis ; & quidem primum & præcipuum iam est solutum , quia solùm continebat doctrinam sine probatione vlteriori, scilicet, actum imperij nihil aliud facere, quàm determinare intellectum ad cogitandum de obiecto amato, cuius contrarium à nobis ostensum est efficaciter. Per quod non negamus Patri Vasquez aliquando posse esse & re ipsâ dari tale imperium de solâ applicatione;at negamus inde inferri,non esse possibile aliud diuersum , quod immediatè imperet etiam ipsum actum voluntatis.

Secunda obiectio.

Secundò ergo obiicit,Voluntas posito imperio adhuc manet tam libera quàm anteà , ergo illud imperium non determinat immediatè.

Soluitur.

Respondeo negando antecedens, de quo infrà; quod à Vasquez non probatur , sed supponitur; posset tamen replicare, Illud imperium non potest esse causa alterius actus , nam voluntas sola est sufficiens causa illius ; quando autem datur vna causa sufficiens , non potest alia subintrare ad simul concurrendum ; nec potest in alio genere determinare ad amorem,ergo. Respondeo,

Occurritur instantia.

Sicut ipse Vasquez dicit,eam volitionem deter-

minare intellectum ad inquirendum de motiuis, ita me dicere, determinare in genere causæ formalis ipsam voluntatem ad efficiendum amorem: & sicut communis opinio docet, interiorem determinare ad electionem; quod verum est, siue intentio concurrat efficienter, vt ait Va-
8. squez, siue solùm formaliter alliciendo voluntatem, vt communiter alij docent; ita ego in præsenti dico de eâ volitione: cur enim non poterit voluntas seipsam formaliter determinare per vnum actum ad habendum alterum; sicut etiam simplex complacentia aliquo modo allicit ad volitionem efficacem? Quod dicit de causâ sufficienti non admittente aliam, sæpè est à me reiectum; & summùm probat, quod libenter admitto, illud imperium non concurrere in genere causæ efficientis ad actum imperatum.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicit, Si vnus actus non modò imperaretur ab alio, posset denominari bonus aut malus ab actu imperante, & consequenter actus dilectionis Dei super omnia posset imperari ex malo fine, saltem venialiter; quod est absurdum; nam actus ille non potest esse nec venialiter malus.

Soluitur.

Respondeo, hoc argumento in primis non impugnari nostram conclusionem; quæro enim, an, præter difficultatem generalem, quæ est in eo, quòd vnus actus ab alio imperetur, sit aliqua specialis in eo, quòd actus amoris Dei super omnia imperetur à fine malo venialiter, an verò nulla sit specialis: si nulla est, admittam sanè illationem; & supposito eo principio, nullum erit in eâ absurdum. Si verò sit specialis repugnantia inde fortè desumpta, quòd Deus nobis gratiam non donet vt malè operemur, sed vt benè; quam rationem videtur Vasquez suprà insinuasse; tunc facilè negabo consequentiam obiectionis: nam saltem actus boni seipsos, vel mali seipsos imperare poterunt; in illis enim non habet locum hæc ratio de gratiâ per Christum, etiamsi non sit concedendum in amore super omnia, vbi singularis militat ratio. Quid autem absolutè sit dicendum, constabit infrà disput. 18. vbi de bonitate & malitiâ agendum erit; hîc enim solùm trado doctrinam generalem abstrahentem à speciali difficultate malitiæ & bonitatis.

Quarta obiectio.

Quartò obiicies, Si actus voluntatis potest alterum immediatè imperare, ergo poterunt esse reflexæ virtutes & habitus facilitantes ad eos actus. Patet consequentia, quia actus directus respicit diuersam bonitatem ab eâ quam respicit reflexus; nam velle actum charitatis, non est amare Deum; amor enim Dei & Deus ipse valdè inter se differunt, ergo actus habens pro obiecto solum actum valdè differt ab actu habente Deum pro obiecto; non potest autem ea multiplicatio habituum seu virtutum admitti, quia est contraria communi sententiæ.

Solutio.

Hoc argumentum tangit difficultatem ad materiam de virtutibus & habitibus spectantem; ob connexionem tamen materiæ illi in præsenti satisfaciam. Potest autem ei responderi ex Patre Torres opinante, ideò ad actus reflexos non dari distinctus habitus; quia vbi non est difficultas, non est admittendus habitus; actus autem imperans nullam habet difficultatem quam vincat, quia iam supponitur tota deuicta per ipsum actum imperatum; nam luxuriæ v. g. materiâ exteriori superatâ, id quod fit per castitatem, nulla est in imperandis eius actibus internis castitatis noua difficultas; ergo non est necessarius nouus habitus pro eo imperio.

Ex eo quòd detur habitus pro actu imperato, non sequitur dari etiam pro imperante.

Censet igitur, eum actum spectare ad habitum directum ob materiæ vicinitatem, etiamsi duo illi actus specie differant; iudico tamen, fundamentum
9. huius auctoris debile esse; sæpè enim infrà ostendam, habitus posse admitti etiam circa obiecta alioqui facilia; non quidem vt facilitet, sed vt inclinet: nam non omnia, quæ facilè possumus, exequimur ex inclinatione. Deinde, inueniri fortè posset aliqua in ipso actu interiori difficultas distincta à difficultate materiæ exterioris; nam multi actus non habentes exteriorem materiam, habent sæpè difficultatem magnam, vt constat in actu spei, & in amore proximi, etiamsi nihil omnino pro illo exterius facturus sim. Quòd verò ad habitum eumdem eos actus reducit, est satis durum: nam vbi est diuersa honestas motiua, semper de facto ponuntur ab auctoribus planè diuersi habitus; quidquid interim sit, an diuinitus sufficere possit vnus, vt ego passim alibi docui.

Posset tamen admitti distinctus habitus actus imperati & imperantis.

Potest ergo dupliciter argumento responderi; Primò admittendo eiusmodi habitus, negandóque id esse contra communem sententiam; nam de eis in neutram partem auctores disputant, fortè quia infrequens est eorum vsus; vel quia pauci de obiectione factâ cogitarunt.

Quid de præsenti sentiendum.

Secundò respondeo, numquam, aut ferè numquam, eos actus imperari reflexè, nisi ex motiuo vel eiusdem directæ virtutis, vel certè alicuius alterius etiam directæ, ad quam eo ipso spectabunt tales actus imperantes: etenim qui vult habere actum internum charitatis, id facit, vel quia ille actus placet Deo; & sic iam habet ipsum motiuum charitatis, vel quia vtilis est ad pœnas inferni euadendas; & sic pertinebit ad virtutem 10.
timoris erga eas pœnas, vel certè ad spem gloriæ; vel quia vtilis est ad satisfaciendum Deo pro peccato, & sic spectabit ad virtutem pœnitentiæ; quam suo loco docui esse reflexam supra omnes alias virtutes. Idem suo modo dici debet de imperio reflexo actus castitatis, iustitiæ, &c. Non est ergo, cur ob habitus eos reflexos quidquam de possibilitate actus imperantis dubitari liceat.

Quinta obiectio.

Quintò posset quis obiicere, Si voluntas creata imperare potest vnum actum per alium, longè meliùs id ipsum Deus poterit; atqui repugnat Deo tale reflexum imperium, ergo & creaturæ. Probatur minor; cætera enim clara sunt; quia si Deus potest sibi imperare reflexè volitionem creandi mundum v. g. ergo quando eam non imperat, omittit purè tale imperium; Deo autem repugnat pura omissio, ergo signum est, ipsum non potuisse illam imperare: quod si ideò dicas, Deum necessitatum esse ad tale imperium habendum; contrà; quia inde sequitur processus infinitus: nam ipsum imperium est amabile seu imperabile per aliud secundum, & hoc per tertium, & sic in infinitum; ergo debebit Deus habere infinita reflexa imperia; quod est valde absurdum; vel dicendum erit, ipsum purè omittere; quod etiam est durum. Si item ideò dicas Secundò, habere Deum tunc vnam volitionem quâ dicit, Nolo reflexè imperare eam volitionẽ creandi mundum, neque inde vllum sequi processum in infinitum aut purâ omissionẽ; contra, quia illa eadem volitio potuit imperari reflexè sicut cęteræ omnes volitiones: vel ergo imperatur, & sic dabitur processus infinitus; vel omittitur imperium, & sic dabitur pura omissio.

Respondeo

Prima solutio.

Respondeo Primò, Si in Deo (eò quòd repugnet, vt obiectio supponit, pura omissio libera) habet argumentum specialem difficultatem, potest facilè dici, ex repugnantiâ imperij prædicti in Deo nullatenus inferri etiam repugnare in nobis; quia cessat in nobis ratio quæ in Deo datur; defectus autem eius repugnantiæ efficiet vt conditionalis illa, *Si potest creatura imperara, poterit etiam Deus*, non sit bona, ideóque minùs bona sit illatio eius argumenti.

Altera solutio. Potest Deus sine processu in infinitum & purâ omissione omittere reflexum imperium.

Respondeo Secundò, posse Deum sine vllo processu in infinitum & sine vllâ purâ omissione velle mundum creare, & simul per eam volitionem dicere, Nolo hanc volitionem per illum alium actum imperare reflexè: quo casu nec purè omittit, quia expressè vult negationem omnis imperij reflexi; nec dari potest volitio reflexa in infinitum, quia ea directa circa mundum
II. est incompossibilis cum omni aliâ reflexâ, ergo tunc illa non potest dari: vel si vis respondere Tertiò, dic primam volitionem creandi mundum esse indifferentem vt imperetur vel vt non imperetur, eámque non esse supra se reflexam; dari tamen aliam quâ Deus dicit, *Nolo eam volitionem mundi reflexè imperare, neque hanc secundam, quia id ipsum nolo.*

Addo nunc, difficultatem hanc debere esse omnibus communem, quidquid sit de imperio. Cùm enim ea volitio libera Dei ab ipso Deo cognoscatur (scit enim Deus se velle liberè creare mundum) quis, quæso, dicet non posse Deum in eâ voluntate sibi complacere, quidquid sit de imperio (de quo tantùm nunc agimus;) vel ergo Deus eam complacentiam omittit liberè, & sic purè omittet; vel eam habet, & tunc de eâ secundâ redibit argumentum in infinitum; vel certè dicendum est, posse eamdem volitionem esse reflexam supra se, ideóque vitari processum in infinitum eo modo quo paulò antè dixi; ergo argumentum hoc neque efficax neque speciale est contra nos.

Vltima obiectio.

Vltimò obiicies, Voluntas non potest imperare suos actus immediatè, neque in instanti in quo debent fieri, neque ante, ergo numquam. Probo primam partem antecedentis; nam voluntas non habet vim, vt simul & semel v.g. Deum amet, & velit reflexè illum amare. Secunda verò pars inde probatur; nam si imperium illud iam præcessit tempore ante amorem, erit planè impertinens ad determinandam voluntatem; quia quod non est non potest vllo modo operari.

Duplex solutio.

Respondeo Primò, Etiamsi in nobis fortè ob alligationem ad corpus non possent esse simul duo illi actus, non tamen propterea illos repugnare saltem in Angelis, & in animâ separatâ.

Voluntas potest simul elicere duos actus.

Secundò respondeo, negato absolutè antecedenti: vt enim communiter docetur, & meritò, voluntas habere vim ad intentionem finis & electionem mediorum simul & semel, ita etiam posse faciliùs adhuc habere amorem & imperium amoris; quia magis inter se hi duo actus conueniunt, & videntur quodammodò minorem attentionem ex parte intellectus requirere.

DISPVTATIO IV

An & quando imperium efficax tollat propriam libertatem actui imperato.



STVDVIMVS, à voluntate proprios actus imperari posse; iam oportet videre, vtrùm tale imperium tollat illis propriam libertatem. Dico *propriam*; nam libertas denominatiua ab ipso actu imperante haud dubiè in eis reperitur.

SECTIO I.

Vtrùm actus pro determinato instanti imperatus retineat propriam libertatem.

Dupliciter potest actus voluntatis imperari.

DVPLICITER potest actus aliquis voluntatis imperari; vel vt fiat eo instanti I.
determinato quo existit ipsum imperium, vel vt fiat eo instanti aut sequenti; ac si diceret; Volo habere amorem vel hoc vel sequenti instanti; non est autem eadem difficultas in vtroque casu, ideò seorsim tractandæ sunt hæ quæstiones in hac sectione de imperio determinato, in sequenti de indeterminato.

SVBSECTIO I.

Vera sententia; & soluitur præcipua obiectio.

Doctrina quorundam recentiorum examinatur.

PRIVS verò notandum, à quibusdam recentioribus poni vnum imperium efficax; quod ipsi vocant efficax ad denominandum seu referendum actum imperatum, quódque non cogit voluntatem ad eliciendum actum; de hoc autem docent non tollere libertatem.

Circa quod ego breuiter obseruo Primò, meritò ab his doceri, per talem actum non tolli libertatem, cùm relinquat adhuc voluntati liberum ponere actum imperatum.

Secundò obseruo, minùs benè talem actum vocari efficacem, quia per eam vocem intelligimus actum, qui connexus est ex se cum actu imperato.

Possibile est imperium alliciens tantùm & non cogens voluntatem.

Obseruo Tertiò, quidquid sit de voce, posse dari in voluntate vnum tale imperium, quod solùm alliciat voluntatem ad actum imperatum, ad eum modum quo meum consilium aut petitio allicit alterum ad faciendum aliquid, non tamen cogit; & eo modo de facto simplex complacentia in obiecto allicit voluntatem ad amorem efficacem eiusdem obiecti; vtrùm autem talis actus dicendus sit efficax ad referendum seu denominandum; in quo puncto hi auctores valdè laborant; videtur mihi tota res ad solam vocem spectare; nam præter meritum ipsius actus imperantis eo modo quo hi volunt, & meritum ipsius actus imperati, non additur huic nouum & distinctum ex eo, quòd denominetur relatus ad finem imperantis; nec vllum è contrario demitur, eo quòd negetur relatus: quid ergo ea denominatio ponet, nisi quod ad vocem spectet, ideóque nullius sit momenti?

 Quartò

Quartò obseruo, si hi auctores dicant, repugnare aliud imperium efficax in determinando (vt videntur, obscutè licet, insinuare) eos audiendos non esse, quia in tali volitione nec minima potest esse repugnantia; vt enim ipsi ponunt actum qui allicit, est tamen indifferens, vt cohæreat cum carentiâ actus imperati: quæ, rogo, poterit esse repugnantia in vno alio, qui tam vehementer afficiatur erga actum seu obiectum illud, vt voluntatem cogat ad illud ponendum? & sicut potest esse volitio efficax actuum externorum, cur non & internorum, cùm etiam hi sint in potestate imperantis? & hîc habet locum argumentum ex ratione D. Thomæ contra Vasquez disputatione præcedenti factum.

Status quæstionis magis explicatur.

Vltimo ergo obseruo, sermonem nobis esse de actu illo, qui & vim habeat, vt dixi, inferendi actum imperatum, & simul sit prior naturâ illo; de quo quærimus, an tollat propriam libertatem actui imperato. In quo puncto recentiores nonnulli in manuscriptis fusissimè conantur probare, eum actum sic imperatum propriam retinere

Quid in hoc puncto dicant quidam recentiores.

2. libertatem: quam sententiam iudicant esse communem inter Theologos: pro eâ citant Patrem Vasquez Tom. 2. disp. 51. cap. 5. Verùm vehementer errant; etenim (vt suprà vidimus) Vasquez non admittit alium actum imperij quàm applicationem ad quærendas rationes boni pro actu imperato; cum quo haud dubiè stat carentia actus imperati. Referunt etiam vnum aut alterum Thomistam; verùm hi, quia & prædeterminationem censent non obesse libertati, parum in præsenti eis fauent. Citant etiam Valentiam Tomo 2. disp. 8. puncto 3. §. *Iam verò.* vbi tamen oppositum expressè docet. Pro eadem adducunt omnes illos qui dicunt, actum imperatum habere distinctum meritum. Sed

3. neque hi fauent ei doctrinæ; Scotus enim & alij docent, actionibus externis proprium inesse & distinctum meritum; non tamen ideò docent esse in illis distinctam libertatem; censent enim ad duo merita sufficere vnicam libertatem. Referunt etiam eos qui dicunt, imperium efficax intellectus non tollere libertatem; verum hoc est difficile per difficilius persuadere. Solùm ergo pro eâ sententiâ stat Pater Suarez Tomo 3. de Gratiâ lib. 12. cap. 11. contra quem inferiùs fusè stat etiam Coninck disp. 2. de libero arbitrio dub. 6. vbi docet, electionem medij vnici, & quæ non potest ab intentione efficaci separari, esse nihilominus immediatè & formaliter liberam; quia quouis instanti potest voluntas ab eâ intentione desistere, aut efficere, vt illa sit inefficax, solúmque maneat quædam velleitas. Quæ doctrina locum habet in imperio efficaci. Horum recentiorum argumentum paulò pòst proponam ac dissoluam. Nunc breuiter Patrem Coninck reiicio Primò, quia repugnat in terminis, actum illum esse talis naturæ, vt non possit separari ab electione; & tamen esse in potestate voluntatis efficere, vt ille idem non sit iam intentio efficax, sed quædam velleitas; id enim esset essentiam illius actus omnino mutare; quod etiam diuinitus repugnat; Ideò ea responsio planè repugnat suppositioni eiusdem auctoris. Secundò, ea ratio Coninck, quòd semper sit in potestate voluntatis cessare ab eâ intentione, probat, electionem esse mediatè & denominatiuè liberam; at de immediatâ libertate nihil suadet, alioquin enim non videre clausis oculis erit mihi immediatè liberum, quia possum quandocumque velim aperire oculos. Respondet, visionis carentiam non esse immediatè à voluntate, sicut est actus electionis. Hæc tamen differentia non est ad rem, quia esse immediatè à voluntate non facit libertatem; hæc enim consistit in eo vt positis omnibus præuijs potuerit non esse actus; at ea electio id non habet, etiamsi immediatè à voluntate oriatur; nam ipsa fatetur, suppositâ priùs naturâ intentione, non posse non esse electionem, ergo suppositâ eâ libertate primâ, iam ampliùs nulla est. Id quod ex dicendis statim ampliùs constabit; & nisi quæstio fiat de voce, non potest negari.

Sententia P. Coninck reycitur.

CONCLVSIO ergo sit: Tale imperium efficax inferens eo instanti actum, ita vt sine illo esse nequeat, tollit eidem libertatem; ita recentiores communiter; qui quæstionem hanc diligentiùs examinarunt. Ratio autem manifesta est, quam paulò antè insinuaui: nam tale imperium est incompossibile cum carentiâ actus imperati, vt supponimus, & est prior naturâ illo, ergo tollit immediatam eius libertatem; quia nihil est immediatè liberum, nisi quod, positis omnibus ad ipsum præuiis, potest esse & non esse. Confirmo ex actibus externis: hi enim non sunt formaliter & immediatè liberi in se, etiamsi actus imperantes, à quibus oriuntur, sint formaliter liberi; ergo etiamsi actus imperans sit in meâ potestate, non propterea actus imperatus interior erit immediatè & formaliter liber. Respondebis huic secundæ instantiæ, latum esse discrimen, eò quòd actus interior ex se habet propriam libertatem, quam non habet exterior; sed contrà, quia actum interiorem ex se habere propriam libertatem, probat optimè, si non fuisset actus imperatus, illum futurum formaliter liberum; cum tamen hîc & nunc manere liberum, supposito imperio, nullo modo suadet, quandoquidem hîc & nunc ita oritur à suis causis immediatis, vt non possit non oriri: sicut si hîc & nunc Deus prædeterminasset voluntatem ad illum actum, profectò non ideò esset liber, quòd ex se, seclusâ prædeterminatione, foret liber; nam, vt paulò antè dixi, quòd ille actus in aliâ occasione libertatem haberet, non reddit illum liberum in præsenti.

Imperium efficax pro determinato instanti tollit actui libertatem.

Videamus iam quo argumento maximè nitantur recentiores; etsi enim varia fundamenta videantur adducere, omnia tamen illa reducuntur ferè ad vnum, scilicet, quòd illud imperium cùm sit in se liberum, non possit obesse libertati. Videamus ergo sigillatim qui illud deducant.

Primò, in eo instanti, quo voluntas elicit imperium & simul actum imperatum, habet duas immediatas libertates in actu primo; vnam ad ipsum imperium; alteram ad actum imperatum; nam saltem priùs naturâ quàm eliciat imperium, erat voluntas immediatè libera ad eliciendum sine imperio actum illum imperatum: item erat immediatè libera ad ipsum imperium, ergo habuit duas libertates immediatas in actu primo; ergo, quando exercet vtrumque illum actum, exercet immediatè duas libertates, & consequenter vterque actus erit immediatè liber. Hoc argumentum nonnulli recentiores valdè extollunt; meo tamen & multorum aliorum iudicio est valdè debile, & in quo iidem recentiores haud leuiter sibi aduersantur, vt iam ostendo. Iidem enim dum agunt de illâ quæstione quâ quæritur, an in eodem instanti reali, in quo est visio beatifica, possit diuinitus esse

Fundamentum sententiæ oppositæ.

potentia

potentia ad peccaodom priùs oaturâ, quàm detur visio; & consequenter, an visio possit dari in eodem instanti cum operatione liberâ, libertate contrarietatis, dicunt id omnino repugnare, vtuntúrque argumento, quo peoitus præsens suom fundamentum reijciunt. Dicunt ergo, *Visio beata naturâ suâ est omnino repugnans cum peccato; ergo non potest intelligi in instanti reali pro vllo priori natura libertas ad peccandum, nisi intelligatur positiuè ablata visio beata; ideoque in instanti natura, in quo à visiono præscinditur, adhuo non est propriè potentia ad peccandum, sed præscinditur à potentia & à carentiâ potentia; cúmque in instanti, in quo realiter est visio, non potuerit pro illo priori esse realis carentia eiusdem, quia carentia & forma non possunt esse in eodem instanti, consequenter fit, nec potuisse in eo instanti esse potentiam ad peccandum.* Hæc hi recentiores. Quæ à me fusè sunt impugnata secundo Tomo, dum ostendi, Angelum in instanti eodem quo operatus est liberè, potoisse visionem accipere; repeto ergo iam recentiorum doctrinam nunc non vt eam approbem, sed vt ex eâ ostendam, quàm sit debile argumentum quo ijdem auctores nunc vtuntur contra communem ferè omnium sententiam; sic enim argumentor mutatis terminis: Visionis in actum imperantem, & peccati in carentiam actus imperati, actus imperans efficaciter amorem est incompossibilis cum carentiâ amoris, sicut visio beata cum peccato; ergo sicut stante visione non est libertas ad peccatum, ita stante imperio non erit libertas ad carentiam amoris.

Instantia desumpta à visione beatificâ.

Deinde sicut dicis ob eam incompossibilitatem in nullo priori naturæ esse potentiam ad peccatum, esto præscindatur à visione, nisi positiuè intelligatur visionis carentia, quæ tamen intelligi non potest, si eodem instanti realiter est visio; ita dico, etiamsi præscindatur ab imperio, non esse potentiam ad carentiam amoris, qoia non sufficit præcisio, sed requiritur positiua carentia imperij, hæc autem esse non potest in vllo signo naturæ, si in eodem instanti reali existit imperium: nam forma & illius negatio nõ possunt esse in eodem instanti reali, nec pro diuersis signis; vel certè, si possunt, idẽ poterit de visione beatâ dici. Vides manifestè argumentum esse contra ipsos. Vtrobique autem per excessum peccant recentiores hi; & ex malâ intelligentiâ libertatis in actu primo inferunt conclusiones sibi extremè contrarias.

Respondetur ad argumentum aduersariorum in formâ.

Dicendum ergo ad illud in formâ, in priori naturæ, in quo nec concipitur imperium, nec illius carentia, concipi voluntatem immediatè liberam ad amorem imperatum, hóc tamen modo: *Voluntas habet immediatam libertatem ad amorem Dei, si priùs non sibi ligauerit manus ad illum per imperium; nam si præmittat imperium, iam non erit immediatè libera, sed cogetur ponere amorem.* Quæ doctrina, licet terminis fortè mutatis, sæpè traditur ab ijsdem, & verò necessariò debet tradi; nam si in instanti, quo ego elicere possum liberè amorem Dei, peterem à Deo prædeterminationem ad illum amorem, & Deus eam mihi daret, tenerà, positâ eâ prædeterminatione, non esset mihi liber immediatè talis amor. & ita hi recentiores cum totâ nostrâ Societate sentiunt.

Alia instantia contra eosdem.

Vt verò ponamus instantiam omni inuidiâ maiorem, & certiorem: Sacerdos v. g. pro priori naturæ, quo est indifferens ad proijciendum Breuiarium in mare, habet immediatam libertatem, vt queat orare; at si illud proijciat, iam non habet; quia illa libertas debuit explicari eo modo, quo illam explicui pro casu argumenti, scilicet, *Sacerdos habet immediatam libertatem vt oret, si non proijciat Breuiarium.* Adhuc clarius exemplum ponam,

Tertia instantia contra eosdem.

Homo potest amare Deum per scientiam infusam, qualem habet Christus, & quæ cohæret cum visione beatâ, & priùs naturâ quàm habeat visionem habet immediatam libertatem ad eum amorem, non tamen absolutè, sed conditionatè, hoc modo: Habet immediatam libertatem, vt, si non existat priùs naturâ visio beata, possit se determinare liberè ad amandum Deum: si enim visio accesserit tunc, non se determinabit liberè voluntas, sed determinabitur à visione ipsâ; & consequenter tunc non erit exercitium immediatè liberum amoris: omnes enim, exceptis fortè Scotistis, supponunt, visione beatâ positâ, nullam esse libertatem ad omittendum amorem. 6.

Hinc ad casum nostrum dico, in eo non esse seruatam conditionem, à quâ pendebat immediata libertas ad amorem, sed potiùs è contrario positum imperium, quod secum traxit necessariò amorem illum; vnde fit, vt non se determinauerit voluntas immediatè liberè ad amorem, sed mediante eo imperio, & consequenter solùm liberè in causâ, vt contendimus. Quod mihi ita videtur certum, vt vix credam, nisi faciendo quæstionem de nomine, posse de illo dubitari; nam libertas immediata tunc est, quando, positis omnibus quæ immediatè antecedunt, potest esse & non esse actus liber; atqui posito eo imperio, quod haud dubiè antecedit actum imperatum, non potest hic esse & non esse, ergo non est immediatè & formaliter liber.

SVBSECTIO II.

Soluuntur cætera obiectiones.

Alterum argumentum pro parte contraria.

SECVNDÒ argumentantur: Non minùs necessariò infert amor carentiam odij, quàm actus imperans infert actum imperatum; & tamen indifferentia proxima ad omittendum odium non prærequirit carentiam amoris; sed quando quis se determinat ad amorem immediatè, etiam liberè se determinat ad carentiam odij; ergo etiam, quando quis se determinat ad actum imperantem immediatè, se determinabit liberè ad ipsum imperatum.

Quorumdam recentiorum responsio.

Huic argumento respondent nonnulli negando consequentiam; disparitatem verò assignant in eo, quòd carentia odij potest esse independenter ab amore, & è contrario amor potest esse sæpè, ita vt non sit causa carentiæ odij, quando scilicet homo priùs naturâ se determinauit ad non habendum odium, & posteriùs habet amorem: hic enim amor non potest tunc esse causa carentiæ odij, cùm hæc fuerit priùs posita; at actus imperans non potest esse, quin sit causa imperati; ergo ex hoc capite libertas immediata ad carentiam odij non tollitur per amorem, sicut tollitur per imperium libertas ad actum imperatum.

Reijcitur.

Hæc solutio, præterquam quòd obscura est, mihi nullo modo satisfacit; nam quoad primam partem, etiam actus imperatus potest existere independenter ab imperante, vt ex terminis est certum; non enim quandocumque amo, reflexè impero eum amorem, ergo ex hoc capite sunt æquales. Quòd autem è contrario aliquando amor

amor non sit causa carentiæ odij probat, tunc temporis per amorem non tolli immediatam libertatem eius carentiæ; at vniuersaliter non valet ea solutio, quia sæpè talis amor est causa carentiæ odij; & cùm aliunde supponatur connexus necessariò cum illâ, debebit tollere tunc libertatem; & sic non tam consequentia obiectionis quàm minor argumenti erit neganda. Vel certè si tunc non tollit amor libertatem formalem carentiæ odij, nunquam etiam imperium tollet libertatem actus imperati; quia quod habet amor in eo casu, habet imperium semper, & nihil amplius; ergo si hoc semper tollit libertatem, ille tollet in eo casu; vel si ille non tollit, neque hoc.

Vera solutio.

Meliùs ergo & faciliùs respondetur negando minorem; dico enim, etiam libertatem immediatam ad carentiam odij petere conditionem similem illi quam in imperio explicui, id est, *Homo habet immediatam libertatem ad omittendum odium, si priùs naturâ non se determinauerit ad amorem, tunc enim solùm mediatè liberè omittet odium*: & quidem hoc est longè certiùs, quàm quòd in actibus imperatis tollatur libertas; nullus enim vnquam (quidquid sit de actuum imperatorum libertate) dixit quando quis non cogitando priùs aut decernendo omittere odium, sed immediatè liberè prorumpit in amorem; nullus, inquam, dixit, carentiam odij inde secutam esse de nouo liberam, aut tunc esse duo exercitia immediata libertatis. Scio, nonnullos alios recentiores, qui ob quamdam difficultatem de dignificatione gratiæ docent quando homo amat Deum cum libertate ad peccandum, esse ibi duo exercitia libertatis; vnum in omissione odij, alterum in productione amoris. Verùm non propterea vel per vmbram fauent argumento quod nunc soluo; nam expressè dicunt, tunc temporis priùs naturâ esse omissionem odij quàm sit productio amoris: at si è contrario priùs homo amaret, & inde sequeretur omissio odij, nullus diceret nouam esse in hac omissione libertatem. Vndè manifestè apparet, argumentantem attulisse probationem difficiliorem quàm sit conclusio, quam defendit.

Replica contra solutionem.

Replicabis. Ipsa carentia odij potest imperari per actum reflexum, quo dicat voluntas, *Nolo odio habere*, & tamen, vt sit libertas proxima ad eam carentiam, non requiritur in priori naturæ negatio actus eius imperantis, sed sufficit, si ab eo præscindatur; ergo vt sit libertas immediata ad actum imperatum eliciendum, non est necessum excludere imperantem, sed sufficit præscindere.

Soluitur.

Respondeo, hanc replicam videri probare idem per idem; nam actus reflexus imperans carentiam odij, quoad præsentem difficultatem idem est formalissimè ac actus imperans amorem: quòd enim res imperata sit carentia vel actus positiuus, non habet vllum speciale mysterium. Sicut ergo dixi, non esse libertatem immediatam ad amorem, nisi casu quo non ponatur imperium illius; ita dico, non esse immediatam libertatem ad odij carentiam, nisi casu quo voluntas non imperet priùs reflexè & efficaciter eam carentiam; ergo nihil speciale in argumento adducitur. Vt verò totum hoc & præcedens argumentum meliùs intelligas, aduerte, me non negare in priori naturæ, quo præscinditur ab imperio, esse libertatem ad actum imperatum, & quidem immediatam; quod punctum aduersarij valdè diligenter suadere conantur; admitto ergo illis tunc libertatem eam immediatam in actu primo, vt & dixi suprà. Ast dico, eam libertatem non posse reduci ad eum actum secundum immediatum, nisi quando non ponitur actus imperans: quando enim hic ponitur, non reducitur illa libertas immediatè ad actum, sed mediatè; vnde dixi, licet illa tunc sit, esse tamen conditionatam ex parte obiecti, aut actus secundi; id est, habet libertatem immediatam, si eam non impediat per actum imperantem, sicut in exemplo superiùs à me allato de eo qui habet immediatam libertatem vt amet Deum; petit tamen à Deo prædeterminationem, quâ necessitetur ad eum amorem: certè in eo casu non exercuit immediatè illam, quia posuit impedimentum, scilicet prædeterminationem: quia ergo in actu primo est indifferens ad non ponendum impedimentum, habet eam libertatem; at si ponat impedimentum, tum eam amittit, & consequenter non reducit eam ad actum secundum. Quæ doctrina est valdè clara, & pro multis materijs necessaria.

9. *Libertas actus primi non potest reduci in actum secundum, nisi excludatur actus imperans.*

Tertia obiectio.

Tertiò principaliter argumentantur; Si actus imperanx destruit libertatem actus imperati, ergo habitus summè intensus tollet libertatem ad actum oppositum; qoia tam non est compossibilis hic habitus cum actu opposito, quàm imperium cum carentiâ actus imperati: quòd verò sint incompossibiles, patet; nam si existeret actus oppositus, etiam produceretur vna particula habitus ad ipsum inclinantis; quæ particula habitus cum habitu summè intenso opposito non cohæret; licet in gradibus remissis se inuicem patiantur illi habitus: ergo sicut habitus eam libertatem non destruit, nec imperium tollet actui imperato libertatem.

Valdè miror, auctores hos negantes prædeterminationem physicam, eò quòd censeant per illam tolli libertatem, vti nunc tali argumento; nam cùm habitus ille incompossibilis sit omnino cum actu opposito, vt hi dicunt, & sit aliunde suppositio omnino antecedens, & quidem ita, vt iam non sit in potestate voluntatis eam expellere, certè vel debet tollere libertatem non minùs quàm eam tollat prædeterminatio; vel si eam non tollit, neque tollet eam prædeterminatio.

10. *Soluitur.*

Respondeo ergo absolutè argumentum hoc tangere difficultatem physicam de expulsione habituum contrariorum; quòd si aliquid probet, illud sanè, habitum semel summè intensum iam non esse destructibilem per actus oppositos, quod apertè est falsum, quidquid iam sit de libertate.

Insinuo breuiter quam viam sim ingressus disput. 9. de Animâ sect. 6. pro hac solutione; dixi ergo, actum omnem durare necessariò per aliquot instantia; & in primo, quia tunc poterat omitti, & resistebat totus antiquus habitus, dixi, à nouo illo actu nihil de habitu nouo produci, sed in secundo instanti, quando iam actus conseruatur necessariò, & eo ipso cessat resistentia antiqui habitus: (non enim potest tunc resistere, quando iam est impossibile vt impediat actum illum cui deberet alioqui resistere.) Dico ergo, rectè in priori naturæ non præsupponi antiquum habitum, ideóque rectè posse destrui partem illius per partem noui habitus tunc producti. Quam doctrinam fusiùs deductam vide ibi.

Quartò argumentantur; Actus imperans non intelligitur priùs naturâ ante imperatum, quia ipse

9. *Libertas actus prim non perfi[...] ducit in illi secundum, nisi excluditur alius imperans.*

Solutio.

Actus imperans est suppositio antecedens actum imperatum.

ipse non requiritur ad imperatum, neque influit in illum; ergo non est suppositio antecedens, ergo non tollit libertatem. Respondeo, etiamsi actus imperans non influat in imperatum physicè efficienter, nec per se ad illum requiratur, adhuc tamen posse esse suppositionem antecedentem, quia hìc & nunc per illum determinatur voluntas ad habendum secundum actum (vt & obijciens ipse fatetur) & determinatur pro priori naturæ ante ipsum actum imperatum perinde, ac si homini habenti cognitionem indifferentem de Deo, per quam sufficienter esset potens Deum amare liberè, ante amorem tamen infunderetur visio beata, iam eo ipso maneret necessitatus ad amorem Dei; non quia visio influat physicè in illom amorem, aut quia hìc & nunc requiratur necessariò, quandoquidem iam erat ibi cognitio indifferens infusa sufficiens; sed quia Deus infudit visionem priùs quàm videret ipsum amorem: pari ratione actus imperans licet non influat in imperatum physicè, nec ad illum requiratur, potest hìc & nunc ex liberâ hominis voluntate procedere, & eo ipso tollere immediatam libertatem imperato.

11. *Tertia doctr.*

Non solùm suppositio antecedens influit physicè, verùm etiam per modum causæ formalis.

Ratio à priori est, quia non solùm potest esse suppositio antecedens ea quæ influit in genere causæ efficientis, sed & quæ in genere causæ formalis; quo pacto cognitio est suppositio antecedens amorem, etiamsi eum non producat physicè: & inter ipsos amores res est manifesta; cùm enim in potestate voluntatis sit elicere hos vel illos actus, etiam est in potestate ipsius se determinare in genere causæ formalis per vnum actum efficacem imperantem ad actum imperatum; & vel hi auctores debent negare dari tale imperium; quidquid de libertate sit; vel debent dicere, illud esse priùs naturâ, alioqoin si iam supponitur amor factus, vt quid diceret eo instanti volūtas, Volo efficaciter habere amorem; vnde dicere possum, omnia horum argumenta magis esse ad negandum actus imperatos, quàm ad astruendam libertatem imperati.

Quinta obiectio.

Quintò argumentantor: Potest quis ex timore pœnarum imperare efficaciter actum contritionis, vt per illum iustificetur; ergo illa contritio manet tunc libera. Patet consequentia; nam si careret libertate, non iustificaret, quia non esset honesta moraliter & meritoria; ipse verò actus imperans cùm non habeat pro motivo Deum, sed fugam inferni, aut gloriæ adeptionem, non posset iustificare; hoc autem graue inconueniens, ergò. Huic argumento respondebo sectione tertia subsectione secunda.

Solutio differtur.

12. *Quid obijciat P. Suarez contra allatam doctrinam.*

Pater Suarez eo cap. 11 tria adhuc obijcere videtur: vnom est, non posse voluntatem pro eodem instanti imperare actum suum, quia id frustrà fieret; vt quid enim dicet, *Volo nunc amare*? facilius enim est, vt io actu exercito amet, quia frustrà fiont per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Nec facilè potest intelligi, quomodo volontas se applicet per actum distinctum, cùm non indigeat tali applicatione. Verùm huic obiectioni respondimus suprà ex D. Thomâ, ostendentes omnia ea, quæ voluntas habet in suâ potestate, posse etiam velle; atqui habere amorem est in eius potestate, ergo potest id velle. quòd verò de otiositate dicitur habet quidem locum in agentibus necessarijs, at in liberis nullo modo vrget; hæc enim pro suo libitu multa faciunt sæpè, quæ poterant omitti, vel fieri poterant compendiosiùs. Id quod à nemine potest negari. Vnde tale argumentum omnino inefficax est in agentibus liberis.

13. *Solutio.*

Secundò addit Pater Suarez, etiamsi concedatur, posse voluntatem, ad maiorem expressionem sui affectus, habere illam formalem voluntatem amandi amorem, non tamen debere concedi, illam esse priorem & imperantem amorem, sed potiùs ordine naturæ posteriorem; quia solùm habetur ad complacentiam maiorem in ipso amore. Hæc tamen obiectio vix est à præcedenti diuersa, quia re ipsâ negat tale imperium; nos autem hucusque de proprio imperio egimus, illódque possibile esse probauimus: non enim contendimus ponere actum complacentiæ in amore iam habito, qui dicat, Placet mihi quòd amem; sed qui dicat, Volo efficere amorem; sicut dicit voluntas, Volo mouere manum, qui actus non est complacentia in motu iam habito, sed determinatio ad motum ipsum habendum.

Tertiò denique addit, esto admittatur talis amor imperans, & prior naturâ existens, nihilominùs actum imperatum fore liberum; quia licet necessariò sequatur ex priori, attamen tamen cogitatio vtriusque actus & connexionem vnius cum alio; & ideò quando voluntas se determinat ad vnum simul, se liberè determinat ad vtrumque, quamuis cum ordine eorum inter se. Quo discursu vritur eodem capite ad probandum, electionem vnici medij, etiamsi necessariò sequatur ex intentione efficaci finis, ad quem illud medium est omnino necessarium, esse tamen in se formaliter liberam.

Ego verò non possum hanc doctrinam probare, quia tota hęc libertas non est nisi mediata. Quòd enim priùs naturâ nouerim vtrumque actum, non causat libertatem immediatam; nam etiamsi quis sciat perfectè se ex proiectione Breuiarij io mare impediendum à recitatione Officij diuini, non propterea ea non recitatio postea necessariò ex proiectione secuta debet dici immediatè libera; neque admittendum vllo modo ibi duplex peccatum distinctum; vnum in proiectione, alterum in non orando. Neque quoad hoc in re est, quòd illa omissio sequatur in diuerso instanti; agimus enim iam non ratione vnius aut diuersi instantis; sed ex eo quòd voluntas præuiderit connexionem earum actionum, & se ad vnam determinando, simul se ad alteram determinauerit. Ne verò in eo puncto hæreamus, demus Deum dicere alicui, Si hoc instanti feceris actum humilitatis, dabo tibi visionem beatam; quod sine dubio non repugnat (vt fusè alibi ostendi:) certè ille tunc videret ex eo actu sequi visionem, & præterea ex visiona amorem Dei; nemo tamen dicere audebit, eum hominem ad actum humilitatis se determinando, postea liberè amare Deum per amorem ex visione secutum, ita vt duo merita & duas haberet libertates: ergo tota ea connexio & præuisio illius non extrahit actum illum secundum à ratione liberi mediatè in causâ. Imò verò omnia, quæ solùm dicuntur voluntaria, in causâ habent talem connexionem, & debet illa præuideri; alioqoin non poterunt esse voluntaria. Ergo per hanc doctrinam vel negatur omne voluntarium purè mediatum; vel certè hic debet admitti excluso immediato. 13.

Dico ergo absolutè, ex eo quòd ea connexio præuideatur sequi benè, quòd ille amor imperatus sit voluntarius, non tamen in se & immediatè, sed per modum obiecti; quòd longè aliud est.

Electio medij secuta ex intentione efficaci non est libera.

est. Et satis de imperio determinato efficaci; solùm addo, eodem planè modo discurrendum de electione medij, quæ sequitur necessariò ex intentione efficaci finis, eam scilicet non habere immediatam & propriam libertatem, ob rationes omnes hucusque positas. In quo puncto de electione ferè omnium communis sensus est, eam non esse propriè & immediatè liberam, quidquid de actu imperato dicatur; in meis verò principijs æqualiter vtrumque certum dicendum est.

Sectio II.

Vtrùm imperium disiunctiuum pro hoc aut illo instanti tollat libertatem.

Subsectio I.

Status quæstionis, & quorumdam sententia.

Imperium indeterminatum efficax duplex est.

Dupliciter potest imperium indeterminatum efficax considerari. Primò, vt, esto dicat, Volo hoc vel sequenti instanti habere amorem Dei v. g. non tamen duret eis duobus instantibus, sed primò tantùm; aut si dicat, Pro vno è decem non duret vsque ad vltimum instans. Alio modo potest considerari, vt permaneat toto tempore pro quo disiunctiuè imperat actum. Et quidem si loquamur in primo casu, certum omnino est, eo non tolli simpliciter libertatem ad actum imperatum saltem pro instantibus quibus non durat imperium; nam quod non est, non potest libertatem impedire, ergo. Id quod verum est, etiamsi actus ille duret non solùm primo instanti, pro quo imperat, sed vsque ad vltimum exclusiuè; nam saltem in eo vltimo instanti non coget absolutè ad habendum actum quem imperauerat, in quo nulla potest esse inter auctores dissensio.

Imperium indeterminatum non durans pro omnibus instantibus, nō tollit absolutè libertatem.

Obiectio.

14. Fortè diceres, Potest voluntas in instanti A v. g. efficaciter velle non cogitare quidquam in instanti B; & ex vi eius imperij, quòd deficiente omni cognitione non potest esse in instanti B, nihilominùs intellectum determinare ad non cogitandum quidquam eo instanti B; ergo imperium existens in instanti A poterit cogere voluntatem pro instanti B, etiamsi tunc non duret.

Solutio recentiorum.

Recentiores nonnulli ad aliud propositum admittunt antecedens, ex quo sanè consequentia satis benè sequitur; nam si obligat imperium præcedens iam non existens ipsum intellectum, cur non poterit eodem modo voluntatem obligare? dicent, quia voluntas est libera, & potest etiam ipsum imperium reuocare in instanti sequenti; ergo non potest cogi per illud. Sed contrà, quia saltem impediendo cognitionem, impediet amorem, qui sine cognitione esse non potest; vnde saltem carentiam amoris imperare poterit pro sequenti instanti. Contrà Secundò, quia (vt dicam infrà dispot. 6. sect. 5.) non potest voluntas semper reuocare suum actum in instanti immediato postquam illum cœpit habere; ergo non semper est libera reuocatio imperij. Quidquid verò sit de horum auctorum consequentiâ, facilius ego respondeo negando antecedens; nam licet diuinitus loquendo non sit repugnantia in eo, quòd qualitas aliqua, actus videlicet volitionis aut intellectus existens in solo instanti A sit impedimentum naturale pro futuritione alicuius actus in instanti B; aut è contrario illum naturaliter inferat; de quo fusiùs dixi in Physicâ; nihilominus non possumus id tribuere intellectui aut voluntati nostræ de facto sine vlteriori positiuo fundamento; quale in præsenti nullum habemus, saltem ab obijciente nullum affertur; ergo non possumus dicere, imperium illud non existens tollere libertatem.

Reijciuntur.

Potest actus tantùm vno instanti existens impedire, ne actus aliquis pro sequenti instanti sequatur.

Dixi suprà, illud imperium existens in primo instanti & posteà cessans non abstulisse simpliciter libertatem saltem pro instantibus, quibus non durat: nam, vtrùm auferat libertatem pro ipso instanti quo existit, est iam in præsenti dis- 15.
cutiendum. Quia verò in hac ipsâ quæstione duo confundi possunt, addidi eam particulam *simpliciter*: nam abstrahendo iam ab eo, quòd dicenda sit ea libertas mediata vel immediata, absolutè certum est, etiam stante illo imperio pro primo instanti, potuisse hominem simpliciter non habere neq; eo primo, neque etiam secundo actum imperatum; nam cùm imperium non coëgerit ad habendum actum in primo instanti, potuit voluntas liberè non velle illum habere in primo; in secundo vero instanti, quia iam non existebat imperium, longè meliùs potuit voluntas omittere actum imperatum, ergo absolutè habuit potestatem, si imperium vnico tantùm instanti permansit, ad carendum actu imperato, vt dixi, simpliciter & absolutè; id quod negare nemo potest.

Vtrùm actus elicitus sub imperio indeterminato, quod non durauit omnibus instantibus, sit immediatè liber.

Hinc autem oritur secunda & præcipua difficultas, vtrùm, casu quo eo primo instanti durationis imperij eliceret voluntas illum actum imperatum, ita hic esset futurus liber, vt posset dici non solùm liber mediatè, sed etiam immediatè; item, non quoad anticipationem solùm, sed etiam quoad substantiam actus. Pro quo obserua, actum liberum quoad substantiam eum dici, quando non solùm anticipatio aut postpositio illius libera est, sed quando tota actus substantia potest absolutè tam pro hoc quàm pro omni instanti omitti: quo posito, ex dictis paulò antè videtur sequi, imperium illud non tollere libertatem in primo instanti, non solùm quoad circumstantiam eius instantis, quia in hoc nulla potest esse difficultas, quandoquidem actus potest eo instanti omitti etiam posito imperio, sed neque quoad substantiam actus; quia cùm illud imperium, etiam ex suppositione quod duret primo instanti, non necessariò sit perseueraturum in secundo, vel in secundâ morulâ liberâ; (non enim iam loquor rigorosè de instanti mathematico; nam in pote- 16.
state voluntatis est cessare ab eo imperio;) fit, vt illud prout existens in primo instanti non cogat simpliciter ad habendum actum imperatum, neque in primo, neque in secundo instanti, vt dictum est paulò antè: non in primo, vt supponimus; non in secundo, quia voluntas cessans ab eo imperio in secundo instanti iam non tenebitur vllo modo efficere actum imperatum.

Affirmant recentiores.

Ob hoc argumentum recentiores quidam dicunt, tunc esse actum illum imperatum immediatè in se, & quoad substantiam liberum; simili doctrinâ vtuntur tertiâ parte ad explicandâ libertatem Christi, etiam supposito præcepto: dicunt enim, in Christi Domini potestate fuisse, liberari à præcepto petendo dispensationem; hinc inferunt, Christum non fuisse necessitatum

ad

ad moriendum in instanti quo mortuus est, quia præceptum non obligabat pro eo instanti determinate, sed vel pro eo, vel pro medio, v. g. anno sequenti: neque præceptum illod vt duraus tunc temporis obligabat ad tempus sequens, quia poterat Christus se liberando ab eo præcepto absolutè non mori tempore etiam sequenti; ergo mortuus est omnino liberè, etiam quoad substantiam immediatè, non minùs quàm si non habuisset præceptum.

Conueniunt hi auctores nobiscum in hoc, quòd actus imperans, si sit pro vno instanti determinato, tollat immediatam libertatem; vnde in prædicto casu libenter fatentur, si imperium duret vltimo instanti, & priùs non fuisset positus actus imperans, non futuram voluntatem immediatè liberam ad actum imperatum. Quam vltimam doctrinam ego fusè sectione præcedenti confirmaui, & ex eadem, quid in præsenti probabilius sentiendum sit, deducam.

SVBSECTIO II.

Quid de præcedenti sententiâ & quæstione totâ dicendum.

17. *Negatiua vt probabilior defenditur.* COnclusio ergo sit: Licet hæc doctrina mihi probabilis videatur, non tamen simpliciter est vera; vnde crediderim, eum actum non esse liberum immediatè quoad substantiam, sed solùm quoad circumstantiam temporis: & idem dico de morte Christi, supposito eo præcepto moriendi. Fundamentum meum hoc est: Illa est libertas tantùm mediata ad aliquid faciendum vel omittendum, quæ solùm potest facere aut omittere aliquid mediante effectione aut omissione alterius. *Fundamentum auctoris.* Hæc suppositio videtur ex terminis nota; nam causa mediata, terminus mediatus, subiectum mediatum, denique omnia, quæ mediata dicuntur, indè certè denominantur, quod non nisi medio alio tertio vel causant vel recipiunt, vel terminant aliquid; & sanè vox ipsa id manifestè declarat. Atqui in posito casu non habet homo libertatem ad omittendum actum imperatum absolutè, seu quoad substantiam, nisi omittendo imperium; ergo non habet immediatam libertatem. Consequentia est euidens; sola minor restat probanda: ea autem videtur ex terminis clara; nam ab actu imperato simpliciter faciendo non potest cessare nisi omittendo imperium; nam licet pro hoc instanti queat cessare ab actu non omittendo imperium, absolutè tamen tam pro hoc quàm pro sequenti instanti cessare non potest, nisi imperium relinquat; ergo non est libertas ad immediatè omittendum, ergo neque est libertas immediata: & sanè, nisi faciamus quæstionem de nomine, res mihi videtur valdè clara: quòd enim hi dicunt, etiam supposito eo imperio in hoc instanti, posse omitti in instanti sequenti; ergo vt omittam hunc actum imperatum in instanti A nihil teneor tunc omittere; ergo tunc erit mihi absolutè liber; hoc, inquam, non placet: prima enim consequentia etsi bona non iuuat pro secundâ; nam totum quod in primâ continetur est intra solos limites libertatis mediatæ; nam ibi iam includitur omissio imperij saltem pro instanti sequenti: quòd si illud non omittar, non erit absoluta libertas ad actum, ergo solùm habet mediatam libertatem. *Respondetur ad fundamentum aduersariorum.* Responderi

18. *Quid responderi possit ab aduersâ parte.* tamen potest, multum hîc misceri de nomine, an scilicet ea libertas dicenda sit mediata, an verò immediata; illud verò videri certum de re, actum in primo instanti factum denominari liberum, non solùm quatenus imperium illius est liberum, sed quia ille homo etiam postquam habuit actum imperij gloriari potest, sibi adhuc integrum esse absolutè omittere illum actum; ergo etiam post totum meritum, quod in eo imperio repertum est, potest petere nouum adæquatum præmium pro totâ substantiâ illius actus, si eum efficiat; siue iam denominetur mediatè, siue immediatè liber ille amor. Quod ampliùs declaro, supponendo id quod infrà fusiùs deducam, nonam liberam conseruationem aut durationem actus ita esse meritoriam de nouo ac fuerat prima productio; & ac si offerrentur Deo duo actus distincti; vnus in vno instanti, alter in altero. Hinc argumentor: Si quis imperet actum amoris Dei pro hoc vel pro sequenti instanti, non tenetur etiam supposito imperio ad eliciendum eum amorem nisi pro vno instanti; ergo si homo illum eliciat pro primo & simul pro secundo, merebitur in primo instanti non minùs per illum quàm si eundem sine imperio produxisset. *Fundamentum aduersariorum magis illustratur.* Patet consequentia, quia durationem illius instantis primi ponit homo tunc omnino ex supererogatione, etiam supposito imperio; ergo imperium non tollit illi actui meritum, nisi summùm vnius instantis; quia solùm cogebat ad efficiendum actum vno instanti: ergo cùm illud imperium, prout existens tantùm in primo instanti, non alligauerit hominem ad habendum amorem in eo primo instanti, certè si illum habeat tunc, tam merebitur in eo instanti, quàm si sine imperio illum habuisset.

In hac responsione videtur tota substantia aduersæ opinionis explicata; ideò ex illius efficaci impugnatione clariùs ea doctrina reiicietur. Pro quo suppono, quod & ipsi aduersarij meritò fatentur, scilicet, si imperium illud duret vtroque instanti, non posse actum imperatum habere propriam libertatem pro vtroque instanti; cuius ratio clarissima est, quia cùm illud imperium sit efficax, & petat vnum instans, neque ab eâ petitione seu efficaciâ cessauerit toto eo tempore, necessum est, vt ad vnum saltem instans, quodcumque illud sit, libertatem immediatam actui imperato abstulerit, ex hac clarâ & certâ doctrinâ sic argumentor; & probo, idem imperium, etiamsi solùm durauerit primo instanti, nihilominùs abstulisse simpliciter libertatem immediatam quoad substantiam amoris etiam pro eo primo instanti; & suppono actum imperatum solùm durasse eo primo instanti. Sic ergo argumentor: Si imperium durasset vtroque instanti, & actus imperatus solùm fuisset in primo instanti, non fuisset liber quoad substantiam vt suppono ex aduersarijs ipsis, quia illud imperium cogebat ad vnum instans; & non durauit amor nisi in vno, ergo nihil fuit vltrà exigentiam imperij; ergo nihil fuit liberum nisi anticipatio; inde infero pro meo intento, Ergo etiamsi in secundo instanti periisset imperium, non esset actus ipse imperatus liber in primo instanti. Patet hæc vltima consequentia euidenter; quia libertas & bonitas actus in primo instanti non pendet ab eo, quod posteà contingenter futurum est in secundo aut tertio; ergo, si quando imperium erat futurum in secundo instanti, amor non fuit in primo omnino liber & meritorius quoad substantiam, vt hi dicunt, profectò

19. *Fundamentum aduersæ partis efficaciter impugnatur.*

etiamsi

etiamsi imperium non extitisset eo instanti secundo, adhuc amor non fuisset liber in primo quoad substantiam.

Confirmo & explico, quòd in secundo instanti sequatur illud imperium, melius est quam si nullus omnino actus sequeretur, est enim imperium illud in se actus bonus, ergo eius existentia melior est quam si nihil sequeretur; ergo per hoc, quòd sequatur illud imperium (quod ex se laudabilius est quàm non sequi) non debet reddi minùs merens præcedens actus, quam si non fuisset posteà secutum tale imperium. Atqui si extitisset imperium in secundo instanti, amor imperatus non fuisset quoad substantiam liber in primo; ergo etiamsi imperium non extitisset, non fuisset amor liber in primo instanti. Quòd si ob vitandum hoc incõueniens respondeant, amorem illum futurum liberum in primo instanti quo ad substantiam, siue imperium duret in secundo instanti, siue non; insurgam fortiùs inde. Ergo si homo duret vtroque instan-
20. ti in eo imperio, & vtroque instanti eliciat amorem Dei, erit amor ille liber quoad substantiam non solùm quoad primum instans, sed etiam quoad secundum. Quod apertè est contra ea quæ hi ipsi supponunt, & contra veritatem, nam imperiũ si durat duobus instantibus, & pro vno ex illis imperat amorem, saltem ad vnum ex illis instantibus libertatem adimit, licet durans in solo primo non adimat libertatem ad vllum instans; quod nunc permitto. Iam verò consequentia probatur ex dictis; nam si amor existat in primo instanti, est liber quoad substantiam etiamsi illud imperium duret in secundo instanti, vt hi supponunt; ergo si tunc in secundo instanti producatur amor, etiam erit liber pro illo instanti secundo quoad substantiam. Patet, quia illud imperium ex eo quòd tunc existat, non cogit ad eam secundam productionem seu conseruationem actus; est enim illi sufficientissime satisfactum per amorem in primo instanti durantem; ergo ea secunda productio est omnino libera, perinde ac si non esset tale imperium: atqui & prima fuerat libera, vt supponunt aduersarij, ergo illud imperium etiam durans duobus illis instantibus coëgit & non coëgit ad productionem amoris in vno ex illis; quod est implicatorium. Coëgit, quia tale supponimus imperium cogens sub disiunctione: non coëgit, quia in vtroque instanti actus fuit omnino liber quoad substantiam, vt probatum est ex doctrina horum recentiorum; ergo.

Vrgetur magis argumentum contra aduersarios.

Aliter potest impugnari ea solutio: nam si amor elicitus sub imperio in primo instanti est liber quoad substantiam, esto imperium sit duraturum in secundo instanti; ergo etiamsi durante eo imperio, homo in secundo instanti non amaret, adhuc amor ille, qui in priori instanti extitit, maneret quoad substantiam liber. Patet euidenter consequentia, quia si semel fuit liber, iam non potest reddi necessarius pro eo instanti; nam ad præteritum non datur potentia; & nec Deus potest iam efficere, ne fuerit liberum id quod reuerà fuit: ergo etiamsi secundo instanti non amet durante imperio, erit amor ille in pri-
21. mo instanti liber, quoad substantiam. Porrò posse omitti eo casu amorem, patet ex paulò antè dictis, quia iam est satisfactum imperio per amorem in primo instanti, quandoquidem imperium non petebat nisi amorem pro vno instanti, iam autem fuit positus, ergo nihil amplius petit; ergo potest etiam ex suppositione eius durationis imperij in secundo instanti amor existens in solo primo instanti esse liber quoad substantiam; id autem absurdum esse iam est probatum, quia cùm illud imperium durauerit vtroque instanti, & inferat necessariò amorem pro vno ex illis, intelligi non potest, quòd amor in vno solo instanti existens, adhuc tamen sit liber quoad substantiam, si imperium vtroque eo instanti duret.

Confirmatur exemplo desumpto à præcepto moriendi Christo imposito.

Idem argumentum fieri posset in Christo respectu præcepti vel de morte, vel de aliâ re semel tantùm faciendâ hoc vel illo instanti; etenim etiamsi posteà non petijsset relaxationem illius, sed hoc mansisset vtroque instanti, fuisset illi mors simpliciter immediatè libera, etiam quoad substantiam & simul non fuisset; quod est implicatorium, ergo. Non fuisset, quia aduersarij ipsi supponunt, præceptum durans toto eo tempore tollere Christo immediatam libertatem quoad substantiam mortis, & solùm relinquere quoad circumstantiam huius vel illius instantis; ergo cùm supponamus, illud præceptum verè durasse, debemus etiam supponere abstulisse libertatem quoad substantiam, aliunde verò probatum est argumento facto, etiam tunc manere immediatè liberam quoad substantiam eius acceptationem, eò quòd fuerit habita in primo instanti, ad quod non obligabat præceptum; ita hi discurrunt. Deinde, si præceptum cessasset secundo instanti, fuisset omnino libera acceptatio in primo; ergo etiamsi non cessauerit de facto, fuit libera. Patet; nam (vt paulò antè argumentabar) ex eo quòd per accidens secuturum est in secundo instanti, non turbatur præcedens libertas & meritum; ergo si concedamus eum actum imperatum etiam sub disiunctione esse liberum quoad substantiam in primo instanti, debemus concedere, imperium illud etiam vt durans toto eo tempore non cogere volun-
tatem, non solùm quoad circumstantiam antici- 22.
pantem, ad quem, vt supponimus, non determinat, sed nec absolutè, vt fiat ille actus; quod falsum est manifestè & contra suppositionem; est ergo ea doctrina sibi ipsi contraria.

SVBSECTIO III.

Respondetur aduersariorum argumento.

Satisfit rationi fundamentali aduersariorum.

AD rationem insinuatam in solutione numero 19. clarè respondeo; dicoque, eum hominem non posse tum temporis gloriari supposito imperio, quasi liberè & ex supererogatione effecisset illum amorem: nam licet dicat, Ego possum omittere imperium in secundo instanti, non tamen id sufficit, vt amor ille sit quoad substantiam liber: etenim potestas omittendi imperium non sufficit ad eam libertatem, sed requiritur ipsa actualis imperij omissio; sicut quando quis pro vno determinato instanti imperat efficaciter amorem, potest tunc gloriari, liberum esse non habere imperium; & tamen hi, cum quibus nunc disputo, dicunt, & quidem meritò, id non sufficere vt actus imperatus sit in se liber, sed ad id necessarium esse vt actu non sit illud imperium; hoc idem in præsenti dico. Et ratio est clara. Nam quantumuis possit voluntas omittere imperium, si tamen reuerà illud non omittat, non potest non elicere amorem, ergo imperium illud abstulit libertatem amoris

quoad

quoad substantiam; ergo per hoc quòd dicat, Possum omittere imperium, nisi etiam de facto dicat, *Omitto illud*, non redditur actus imperatus liber quoad substantiam in primo instanti: atqui *τὸ omittam* non erit nisi in secundo instanti; tunc enim primo exercenda est libertas quoad continuationem imperij; ergo in primo instanti non fuit actus liber quoad substantiam, nisi vt summùm, casu quo in secundo non duraret imperium; vnde tamen intuli paulò antè, etiamsi non esset duraturum, non esse liberum, quia libertas huius instantis non iuuatur per hoc, quod in sequentibus continget accidentaliter, vt ostensum est. Ratio à priori huius doctrinæ est, quia illud imperium eo ipso quòd existat, habet suum effectum formalem, nempe voluntatem impedire à carentiâ actus simpliciter, seu in sensu composito illius; ergo ea quæ fiunt in sensu composito cum illo non sunt absolutè libera.

23. *Potestas omittendi imperium non arguit immediatam libertatem in actu imperato.*

Quòd autem possit imperium omitti solùm probat; ea quæ sub illo fiunt, posse esse libera, datâ tamen eâ omissione imperij; at si fiunt sub imperio, fiunt sub obligatione, ergo non immediatè liberè, sed solùm in ipsâ suppositione, seu in ipso imperio. Vnde colligo, si imperium velit efficaciter amorem pro vno è duobus instantibus, & voluntas vtroque instanti amet, amorem futurum liberum quoad substantiam, & moraliter non in primo instanti, sed in secundo. Cuius ratio est, quia in primo obligabat imperium, & tunc primò illi fit satis; at in secundo cùm iam præcesserit executio rei volitæ; quia solùm pro vno instanti imperatus erat actus, tota substantia actus in eo secundo instanti est ita libera, ac si posuisset tunc alium nouum actum omnino priori æqualem, non tamen imperatum, & omisisset amorem; quod haud dubiè in casu posito poterat fieri; & hoc solum probat ea suppositio è materiâ de peccatis suprà in responsione pro aduersâ parte insinuata; quòd scilicet continuatio actus libera tam sit meritoria quàm si nouus actus produceretur.

Vtrùm, si constaret imperium indeterminatum non duraturum instanti sequenti, amor in primo elicitus in secundo esset immediatè liber.

Interrogabis, Quid si homini in primo instanti certò ex reuelatione Dei constaret, se in secundo instanti omissurum illud imperium? Sanè videtur tunc futurus liber quoad substantiam ille amor; etenim ei homini iam manifestè constat, se non obligari nec pro primo, nec pro secundo instanti, nec quidem indeterminatè, ergo omnino liberè exercebit eum amorem. Quòd si id semel concedatur, datâ eâ reuelatione vlteriùs inde inferetur, casu quo deceptus fuisset per possibile vel impossibile, ac sequenti etiam instanti durasset imperium, mansurum illum amorem quoad substantiam liberum: nam (vt paulò antè dixi) actus, qui fuit semel liber, non potest pro eo instanti reddi necessarius ex vllo euentu secuto deinde, quia ad præteritum iam non est potentia; ergo esto duret per duo illa instantia imperium, potest tamen esse liber amor ille imperatus, si in primo instanti producatur.

24. *Affirmatiua defenditur.*

Respondeo, in eo casu omnino posse dici liberum eum amorem quoad substantiam. Ratio est manifesta, quia tunc temporis homo ille faceret amorem non vi imperij, neque vt obediat imperio, quod agnoscit planè esse inefficax, eò quòd scit non sufficienter duraturum, vt possit obligare; ergo tunc ex supererogatione seu independenter ab imperio producit amorem; & perinde se habet ac si retractasset eodem instanti imperium, ergo omnino liberè quoad substantiam. Non ita fit, quando scitò operatur, animo conseruandi imperium, & se obligandi ad illum amorem: tunc enim efficit vt obediat imperio, esto sciat se posse deinde illud deponere: ergo non producit amorem omnino liberè, sed determinatus saltem quoad substantiam (vt superiùs ostendimus.) Neque hinc sequitur, quod paulò antè obiiciebatur, si per possibile vel impossibile deinceps duraret imperium, tunc aut amorem in primo instanti reddendum necessarium, aut, contra nostram conclusionem suprà positam, imperium etiam durans per duo instantia non ablaturum libertatem quoad substantiam in primo instanti; neutrum, inquam, sequetur, quia dato eo casu teneretur homo ille in secundo instanti elicere actum amoris; nam cùm illum in primo non elicuerit vi imperij, sed præcisè quasi ex supererogatione, si posteà contra id quod anteà putabat retinet imperium, tenetur iam vi illius eo instanti elicere amorem eodem planè modo, quo si quis, postquam orauit rosarium hodie v. g. imperet sibi recitationem rosarij pro hodiernâ die, sine dubio non satisfacit illi imperio nisi recitando de nouo.

Occurritur cuidam obiectioni.

Respondetur instantiæ.

Dices, In eo casu illud imperium solùm dicit, *Volo in instanti A vel B elicere amorem*; ergo eo ipso quòd videat homo se iam illum habuisse in instanti A, non tenebitur ampliùs eum in instanti B producere. Respondeo, negando consequentiam, quia respectu illius imperij fuit per accidens ea existentia amoris in instanti A; non secùs ac si quis priùs naturâ elicuisset amorem in eo instanti A, & posteriùs naturâ habuisset imperium amoris pro eo aut sequenti instanti, non satisfieret illi imperio per amorem illum priùs naturâ elicitum, sed deberet in sequenti instanti alium habere.

Replica.

Replicabis adhuc, Si eadem die quâ ego iam audiui Sacrum v. g. Superior mandet mihi vt audiam Sacrum hodie vel eras, non est necessum me audire de nouo Sacrum; satisfacio enim præcepto per illud primum, licet fuerit auditum independenter à præcepto: ergo eodem modo in casu nostro satisfiet illi imperio, esto amor in primo instanti fuerit quasi independenter ab imperio habitus. Respondeo negando antecedens per se loquendo; etenim si Superiori constaret, me audiuisse Sacrum, ac nihilominùs mihi mandaret vt audirem, certum videtur me obligandum ad nouam auditionem, alioquin fuisset illud mandatum planè ridiculum; vt si ego dicerem hodie, *Mando ieiunes heri*; ergo cùm in nostro casu ipse sibi imperans illum amorem sciat se anteà illum fecisse, & quidem planè independenter ab imperio, vt ostensum est, certè si posteà manet adhuc in imperio, illud de nouo inchoat, haud dubiè nouam sibi eius amoris productionem impetat; alioquin ridiculum planè esset imperium efficax imperans quod iam est factum, vt paulò antè de præcepto Superioris dixi. 25.

Solutio.

Alius modus satisfaciendi primariæ obiectioni.

Quòd si adhuc contendas, tunc non teneri voluntatem ad eliciendum nouum amorem; aliter respondebo ad obiectionem suprà positam, dicamque, imperium eo modo durans per duo instantia non tollere libertatem ad amorem in primo, quia quando homo iudicat certò se non duraturum in eo imperio, perinde est, ac si illud retractasset; quod suprà insinuaui; ergo tunc amorem

amorem effecit perinde, ac si esse liber omnino, & perinde ae si non esset duraturum imperium quod autem posteà illud adhue duret nihil obest, quia iam supponis in hac obiectione, fieri satis imperio per actum non factum formaliter sub illo; dicis enim, si quis posteriùs naturâ ad amorem imperet amorem pro hoc aut pro sequenti instanti, non teneri vi eius imperij quidquam aliud facere; certum autem est eo easu amorem illum, cùm fuerit prior naturâ quàm imperium, fuisse omnino quoad substantiam liberum. Ita dico in nostro casu, licet fuerit priùs naturâ imperium, per illud tamen certum iudicium de eius cessatione futurâ quasi redditum inefficax & nullum. Hinc tamen nihil infertur ad alios casus, vbi voluntas procedit sincerè (vt sic dicam) imperans amorem non animo statim reuocandi imperium, aut putans se reuocaturam, sed potiùs contrarium supponens; tunc enim ob dicta hucusque clarè constat, tolli libertatem amoris quoad substantiam.

SVBSECTIO IV.

Discutitur aliud argumentum pro nostrâ sententiâ; & obiectio contra illam soluitur.

16. *Proponitur argumentum.* PRo hac nostrâ sententiâ sic argumentantur nonnulli: Si actus imperatus est liber quoad substantiam eo primo instanti, ergo ipsum imperium poterit velle talem actum quatenus liberum, ac dicere: *Volo efficere actum liberum quoad substantiam in hoc vel in sequenti instanti.* Patet id clarè, quia si cum imperio vago cohæret actus liber vt talis, ergo vt talis poterit imperari: quare enim non imperet id quod secum est compossibile? Consequens autem omnino est implicatorium, quia in tali casu imperium illud non posset vllo modo suum finem obtinere; nam in eo casu impossibile esset differre actum imperatum vsque ad vltimum instans, sed deberet necessariò illum elicere in primo instanti; nam solùm in primo instanti est quoad substantiam liber, vt supponimus; ergo cùm imperium voluerit eum actum vt liberum, obligat ad ponendum illum in executione in eo primo instanti, in quo solo actus est liber; eo autem ipso iam ille actus esset & non esset imperatus sub disiunctiue; quod repugnat: esset, quia ita supponimus; non esset, quia deberet fieri in primo instanti ex vi imperij; ergo non disiunctiuè ad primum & secundum instans esset imperatus, sed pro primo determinatè, & tunc vlteriùs non esset liber.

17. *Allatum argumentum non est solidum.* Quòd si respondeas, voluntatem non posse sibi imperare actum vt liberum, eò quòd libertas solùm addit suprà entitatem actus denominationem quamdam extrinsecam desumptam ex concursu generali Dei, & cognitione indifferenti; quæ duo non possunt imperari à voluntate, quia non sunt ei subiecta; facilè impugnaberis; nam quando dicitur, voluntatem debere sibi imperare actum liberum, non intenditur, vt illa sibi imperet omnia ea quæ libertatem constituunt, sed actum ipsum voluntatis in eis circumstantiis, in quibus est liber: sic enim potest etiam Deus mihi præcipere actum liberum, v.g. voluntatem liberam audiendi Sacrum, ieiunandi, &c. licet non præcipiat mihi Deus cognitionem indifferentem, aut suum concursum generalem pro libertate necessarium, sed actum sub eo concursu, &c. ergo eodem modo mihi ipsi potero imperare amorem Dei liberum in hoc vel illo instanti; quo posito, redit tota præcedens difficultas.

17. *Allatum argumentum non est solidum.* Nihilominùs tamen huic argumento ego non multùm fido; facilè enim responderent aduersarij, implicare omnino tale imperium in eorum sententiâ, non ex ratione paulò antè insinuatâ & reiectâ, sed quia cùm in tantum ipsi dicant amorem imperatum esse liberum quoad substantiam in primo instanti, in quantum imperium non obligabat ad hoc potiùs instans quàm illud, ideóque supposito etiam imperio erat liberum non exercere illum actum in primo instanti; pro secundo verò posset voluntas cessare ab imperio; cùm, inquam, id hi supponant, non potest poni tale imperium, quod cogat ad primum instans: iam enim eo ipso non est disiunctiuum, sed determinatum contra totam suppositionem. Cùm ergo eo ipso, quòd dicat, Volo actum liberum, iam determinet primum instans, eo ipso non disiunctiuum, sed determinatum erit. Malè autem obiiciens supponit cum imperio volente actum vt liberum stare libertatem; malè item idem ab imperio dante optionem (quale esset illud, quod nihil diceret de libertate, sed solam substantiam actus, cum quo solo admittitur libertas) argumentatur ad imperium, quod determinat instans primum; & eo ipso ob rationem ab obiiciente datam tollit libertatem. Hoc ergo argumento omisso, standum probatione traditâ à nobis suprà subsectione 2.

Soluitur obiectio. Iam verò contra nostram sententiam obiicies sequi ex eâ, non posse velle voluntatem efficaciter id quod est in potestate suâ; quod valde absurdum apparet, & contra rationem à nobis disputatione præcedente fusè deductam. Sequela probatur, quia cùm in potestate voluntatis sit habere actum liberum, non tamen potest illum velle efficaciter; nam eo ipso auferret ab eo libertatem. Respondeo, admissâ sequelâ, & negando, vllum in eâ esse absurdum. Et quidem hoc ar-

28. gumentum etiam probaret, imperium pro instanti determinato non debere tollere libertatem; quod tamen hi, cum quibus iam ago, non admittunt: nam etiam in instanti determinato A v. g. possum ego habere liberè actum amoris; ergo erit absurdum, si non possim mihi illum tunc temporis imperare, vt obiectio dicebat. Ei respondeo absoluiè, in potestate voluntatis esse facere liberè actus alios, si nihil præmittat, ex quo necessariò sequantur, vt sequuntur ex voluntate efficaci, ideò non potest per eam volitionem se ad illos determinare, nec illos efficaciter velle quà liberos. Quòd vero dicebatur, id esse contra argumentum à nobis fusè deductum superiùs, negatur facilè. Etenim licet voluntas possit imperare quæ potest facere, quod superiùs diximus, non tamen ideò potest ea omnia eodem modo facere sub imperio ac sine illo: vnde cùm imperium seipso tollat libertatem, iuxta dicta, proculdubio etiamsi possit imperare suum actum, non tamen sub conceptu liberi; quia hic conceptus in actu repugnat cum existentiâ imperij.

Aduerte, me in hac sectione supponere contra P. Vasquez & alios, libertatem solùm quoad indiuiduationem aut circumstantiam non esse moraliter sufficientem in ordine ad meritum; vnde si imperium sit de vno è duobus æquali-

bus

Imperium indetermina tum de duobus omnino aequalibus non relinquit libertatem ad meritum; secus vero imperium de duobus inaequalibus secundum excessum.

bus omnino actibus, tunc moraliter in ordine ad meritum perinde esse, ac si fuisset de vno tantùm, non relinquendo vllam libertatem: si verò sit de duobus inaequalibus, & postea voluntas eligat perfectiorem, habebit libertatem meritoriam solùm secundùm excessum eius actus; si verò infimum eligat, nullum habebit meritorium libertatis exercitium, de quo fusiùs alibi, maximè in materia de laudabilitate voluntatis diuinae, 1. Tomo, disp. 27. sect. 3. & in materia de libertate Christi. & in hoc Tomo aliqua etiam fortè dicemus.

SECTIO III.

An libertas mediata actus imperati sufficiat ad distinctum meritum.

29. SEctione primâ probaui contra aliquos, actum imperatum efficaciter pro determinato instanti non habere propriam libertatem. Quam conclusionem dixi ibi mihi ita videri certam, vt vix, nisi faciendo quaestionem de nomine, putem eam posse negari. Ne verò eam relinquamus in talibus terminis, vt videamur de solâ voce dissentire, oportet pro vltimo complemento eorum quae de hoc imperio tractari possunt, eam ita proponere, vt realis diuersitas opinionum & status solidus quaestionis appareat.

Status quaestionis melius explicatur.

Ergo quaerimus, vtrùm, siue actus imperatus ratione libertatis ipsius imperij dicatur liber immediatè, siue solùm mediatè, sufficiat tamen ad distinctum meritum ea libertas; ita vt qui volens efficaciter amorem Dei pro hoc instanti illum elicit, habeat duo merita; vnum respondens volitioni seu imperio, alterum amori ipsi imperato.

SVBSECTIO I.

Vera sententia.

Quid aliqui sentiant.

QVi libertatem immediatam ei amori tribuunt, omnino concedunt tale meritum; & verò solùm, vt illud concedant, dicunt, eum actum habere propriam libertatem: videtur enim illis ex aliquibus capitibus omnino necessarium talibus actibus tribuere meritum; vnde & coguntur quaerere solutiones aliquot ad ostendendam immediatam libertatem in eis actibus; sine quâ benè opinantur non posse esse meritum proprium. Alij verò recentiores praecedentibus assentientes quoad punctum meriti, asserunt autem non valentes tali actui propriam libertatem concedere, negarunt id, quod tamquam omnino certum à praecedentibus & ferè omnibus supponitur, scilicet, *Sine libertate propriâ locum non habere proprium meritum*. Dicunt ergo, vt actus

30. aliquis sit meritorius ratione sui, sufficere, si in se sit tendentia ad obiectum bonum propter ipsum, & insuper sit liber siue libertate mediatâ, siue immediatâ: Quam doctrinam à posteriori probant eisdem argumentis quibus praecedentes auctores libertatem immediatam, deinde soluendo obiectiones in contrarium.

Libertas mediata non sufficit ad distinctum meritum.

Ego tamen iudico, non esse quaerenda diuerticula, sed consequenter cedendum veritati, & vtrumque principium tenendum, scilicet, nec libertatem esse immediatam in actu efficaciter imperato, nec libertatem eam, siue vocemus me-

diatam, siue immediatam, sufficere, vt actus imperatus habeat suum meritum distinctum. Primam partem ex sectione primâ probaui, nunc solùm est agendum pro secundâ, à quâ stant omnes ferè recentiores, vno, quem dixi, aut altero excepto.

Ratio conclusionis.

Eam sic probo (& quidem haec ratio, si prudenter consideretur, demonstrat intentum) quia ideò libertas requiritur ad meritum, vt videatur homo aliquid de seipso sponte facere, & possit de illo dici id, quod vt fundamentum laudabilitatis moralis posuit Sapiens Sirach Eccli. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit. Quis est hic, & laudabimus eum?* Atqui tota haec ratio probat, supposito iam imperio, nullum penitus esse nouum meritum in actu imperato, ergo. Probo minorem; nam supposito imperio non potest gloriari homo, quòd ita fecerit actum, vt potuerit non efficere; ergo supposito praemio, quod ei debetur pro imperio, non potest tamquam liberè seruiens nouum petere pro actu imperato.

Confirmatur conclusio.

Confirmo Primò euidenter: Demus duos homines efficaciter eodem modo imperantes eumdem amorem Dei; quorum vni Deus neget concursum necessarium ad amorem, alteri verò concedat, neutro praeuidente, quid secum agendum sit, sed potiùs aequaliter credente, se omninò posse eum amorem efficere. Certe in eo casu non potest apparere vel dici, plus meriti habiturum eum qui de facto effecit actum amoris, quàm alterum qui non effecit: nam neque in vno stetit per ipsum quod non fecerit, nec alter se determinauit liberè posito imperio ad faciendum eum actum; ergo non habet vnus prae alio quod magis se laudet, non secùs ac si vni dedisset Deus praedeterminationem ad amorem, alteri verò ad carentiam amoris. Quo casu recentiores hi admittunt libenter, non futurum in vno meritum prae alio, seu (vt meliùs dicam) in nullo quidquam futurum; atqui positâ aequali determinatione imperij liberi, quod vnus postea impediatur à Deo ab actu alioquio necessariò emanaturo, alter verò non impediatur; tam parum ipsi de suo exercent, & dant Deo liberaliter, quàm si praedeterminati fuissent, vnus ad amorem, alter ad carentiam.

Altera confirmatio conclusionis.

Confirmo Secundò, Ideò actus exterior in sententiâ, quam & hi, contra quos agimus, admittunt, non addit nouum meritum supra interiorem, quia non habet immediatam libertatem; ergo actus imperatus, etiam carens immediatâ libertate, non habebit distinctum meritum. Respondent huic confirmationi nonnulli, exteriorem actum, non ex defectu libertatis, sed quia non est tendentia in bonum honestum propter ipsum, non esse meritorium de nouo.

Occurritur eidem responsioni.

Sed contra Primò, quia, cùm actio exterior sit ipsissimmet obiectum bonum & honestum in quod fertur voluntas, à fortiori ea ipsa actio deberet esse meritoria, si non deesset ei libertas necessaria ad meritum: *nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; ergo si semel admittamus libertatem sufficientem ad distinctum meritum in actione externâ, à fortiori debebimus ei concedere rationem noui meriti, etiamsi non sit tendentia ad bonum: est enim ipsummet bonum; quod longè plus est. Idem 32. ostendo in actu malo; vbi non est necessarium amare obiectum malum quà malum; ibi ergo sic argumentor: Volitio homicidij ideò est ma-

la, quia fertur liberè in obiectum malum, seu quia est causa libera eius homicidij, quod naturæ rationali malum est: atqui ipsum homicidium, seu actio exterior, est longè grauius malum physicè reipublicæ rationali quàm volitio occidendi; nam volitio per se sola non nocet reipublicæ, homicidium per se & immediatè nocet: ergo si aliunde ipsum homicidium habet sufficientem libertatem, vt immediatè possit demereri, longè plus demerebitur quàm volitio occidendi, quia grauiùs nocet; ratione autem eius nocumenti desumitur tota malitia in volitione, & non deest aliunde libertas ei actioni, vt hi dicunt; ergo gratis, imò contra vera principia de malitiâ & bonitate morali discurrunt hi, dum docent, ex ratione tendentiæ desumi proprium meritum vel demeritum: debent enim totam differentiam inter actum interiorem & exteriorem in libertate ipsâ constituere, sine quâ non est bonitas formalis seu moralis proxima; nam alioquin longè maiorem deberent habere ipsa obiecta, quæ sunt prima origo & fons bonitatis seu malitiæ, quàm actus liberi circa illa.

Differentia inter actum internum & externum in ordine ad meritum desumitur à libertate. Eadem responsio magis impugnatur.

Secundò impugno solutionem; nam, vt ijdem meritò admittunt, etiamsi mihi esset libera prædeterminatio, quatenus ego illam petij à Deo, & obtinui, non foret ideo meritorius de nouo amor Dei ab eâ proueniens; similiter, si Deus mecum ita pacisceretur (quod possibile esse videtur ex terminis notum t). Si elicueris in hoc

33. instanti actum patientiæ, volo simul cum augmento gratiæ dare tibi visionem beatam in eodem instanti; certè tunc negari nequit, eam visionem esse radicaliter liberam, & consequenter etiam eodem modo futurum liberum amorem beatum ex visione secutum; & tamen nemo illum dicet formaliter de nouo meritorium, ergo. Sed quid iam aliunde peto exempla, cùm iidem recentiores, vt defendant, non solùm anticipationem mortis fuisse Christo Domino liberam, sed etiam ipsam substantiam, ita vt mereri per eam potuerit, recurrant ad libertatem desumptam non solùm ex eo, quòd potuerit liberari à præcepto mortis per dispensationem; quæ est libertas mediata; sed censeant, debere dici in eodem instanti non obligasse præceptum; veriùs enim doctrinâ præcedenti sectione à nobis impugnatâ, quòd scilicet actus sub imperio efficaci vago sit liber in primo instanti etiam propriâ & immediatâ libertate; vnde constat eos supponere, actum imperatum determinatè in eodem instanti non esse quoad substantiam meritorium, alioquin sufficisset in Christo libertas ad petendam dispensationem etiam pro instanti determinato; quia tunc mors esset mediatè libera Christo, quatenus libera esset conseruatio præcepti, ex quâ sequebatur; ac proinde non recurrendo ad diuersa instantia fuisset integrum meritum Christi; ergo hi auctores supponunt, non sufficere ad rationem meriti, quòd sit tendentia in obiectum honestum, propter ipsum mediatè tamen tantùm libera: nam etiam actus factus sub prædeterminatione, & beatificus in casibus à me positis, & acceptatio mortis in Christo, supposito præcepto etiam determinatè obligante pro eo instanti, essent tendentiæ in obiectum honestum propter ipsum, & libera mediatè siue absolutè, vt hi loquuntur, & tamen non haberent, iuxta hos auctores, proprium meritum distinctum; ergo ea solutio data pro actibus externis non est sufficiens.

Argumentum desumptum ab homine contra eamdem responsionem.

SVBSECTIO II.

Obiectiones soluuntur.

PRima sit: Si actus imperans non haberet distinctum meritum & bonitatem, sequeretur, hominem, qui ob finem vanæ gloriæ vult confiteri, necessariò efficere sacrilegam confessionem. Consequens est apertè falsum, ergo & antecedens. Sequela probatur, quia tunc actus imperans est malus; ergo dolor imperatus non habebit propriam bonitatem, & consequenter sacrilega erit confessio. Quòd si dicas, tunc 34.

Prima obiectio.

temporis non imperatam, nisi præcisè ipsam externam confessionem. Contrà, quia ille homo non voluit tunc committere peccatum graue sacrilegij; sed voluit ritè & validè confiteri; ergo etiam voluit ex parte suâ efficaciter illum dolorem necessarium, ne committeretur sacrilegium; ergo hic vt imperatus à fine vanæ gloriæ erit malus, & consequenter etiam confessio erit sacrilega. Respondeo Primò, in eo casu debere esse duos actus distinctos imperantes in eo homine: vnum, qui sit complacentia & intentio vanæ gloriæ; qui solùm imperat confessionem externam: alterum verò bonum, quo vult Deum grauiter non offendere, & à quo imperatur dolor internus; vnde nego, eo casu confessionem esse sacrilegam. Quòd si casus metaphysicus ita ponatur, vt vtrumque eodem actu imperetur; respondeo, vel eum actum tunc non duraturum quando est dolor de peccatis; non enim videtur credibile eo instanti, quo quis seriò dolet se offendisse Deum, simul tamen de nouo eum venialiter offendere: vel si existat, dico tunc illud imperium esse solùm inefficax, & consequenter non tollere libertatem & bonitatem actus imperati. Quòd si efficax ponatur in eodem instanti, tunc fiet confessio inualida; quia tunc non elicietur actus supernaturalis, nec quidem attritionis: ipse autem pœnitens fortè non peccabit, quia putat se benè & validè confiteri.

Solutio ostendens, quomodo volens confiteri ob vanam gloriam non faciat sacrilegam confessionem.

Secunda obiectio. Ergo si quis ex timore pœnarum imperet efficaciter contritionem, vt iustificetur, non iustificabitur, licet reipsâ habeat eam contritionem; quod est absurdum. Sequela patet; nam tunc contritio non habebit propriam libertatem, & consequenter nec propriam laudabilitatem & meritum. Respondeo, fortè Deum de facto, sicuti contentus fuit ad remittendum peccatum sola contritione, quæ tamen de se non est condigna satisfactio pro mortali, nec pro primâ gratiâ obtinendâ, ita contentum fore eadem contritione, siue mediatè siue immediatè liberè facta, etiamsi distinctum meritum non habeat. Et quidem Vasquez sentit eam sufficere, esto nullo modo sit libera. Secundò respondeo, eum timorem non existere ordinariè in eodem instanti, quo posteà est contritio, sed determinasse voluntatem ad quærenda motiua & procurandam eam contritionem: dum autem voluntas motiua quærit, iam ordinariè non manet actu illud imperium, sed summùm memoria illius; quæ licet iuuet, non tamen tollit libertatem. Quòd si pro eodem instanti, quo est illud imperium, vellet quis efficaciter eam contritionem, dico non futuram tunc sufficientem ad iustificationem ex defectu libertatis: nam voluntas ipsa amans contritionem sicut non est contritio, ita neque sufficit ad formaliter iustificandum;

Secunda obiectio.

35. Contritio vt iustificet probabiliter non requirit propriam libertatem.

Quomodo & quando iustificet contritio efficaciter imperata.

dum; neque enim video quale absurdum sit, id concedere pro eo casu ob tot circumstantias moraliter nobis ferè impossibili.

Tertia obiectio. Obiicies Tertiò cum quibusdam recentioribus. Si Ecclesia imperet confessionem, instétque iam tempus, ego possum tunc elicere actum, quo velim obedire; implicat enim dari præceptum, respectu cuius non possit exerceri virtus obedientiæ; illo autem actu obedientiæ habito sum omnino determinatus ad eliciendum hîc & nunc actum attritionis vel contritionis, ergo non erit hæc formaliter libera; ergo vel dicendum est, me transgredi præceptum, quando efficaciter volo illud seruare; vel fatendum, attritionem vel contritionem liberam solùm denominatiuè, si procedat ab actu bono, sufficere ad absolutionem. Et idem est de actu contritionis elicito in vltimo instanti vitæ, dum instat præceptum eliciendi eam contritionem ex defectu Confessarij.

36. *Imbecillitas allati argumenti ostenditur.* Hoc argumentum valdè æstimant hi auctores; ego verò iudico illud in multis peccare. Primò enim nec leuem video ego repugnantiam in eo, quòd imponat Deus alicui tale præceptum, *Mando tibi vt elicias actum amoris Dei, & nullum alium aut reflexum aut directum.* Quæ, rogo, in tali mandato contradictio? Ergo potest imponi præceptum, cui non possit satisfieri reflexè ex obedientiæ affectu, sed in actu exercito efficiendo rem impetatam. Confirmo id euidenter: Potest Deus præcipere mihi, Volo vt liberè immediatè exerceas amorem mei super omnia; atqui tunc non potest fieri actus ille obedientiæ, quem hi ponunt: si enim fieret iam actus amoris Dei non esset formaliter liber, vt mandatus est à Deo; & sequitur absurdum, quod hi inferebant, scilicet, hominem, dum vult efficaciter obedire, non tamen posse obedire, ergo potest imponi à Deo præceptum, quod reflexè ex virtute obedientiæ impleri non possit.

Potest satisfieri præcepto sine vllo actu reflexo obedientiæ.

Secundo vitiatur. Secundò displicet illud argumentum, eò quòd non distinxerit inter actum efficacem obedientiæ & inter simplicem complacentiam: esto enim in eo casu non posset quis efficacem affectum obediendi habere propter rationem positam; cur non sufficeret complacentia simplex imperans eam contritionem? nam & actus voluntatis imperari posse à simplici complacentiâ infrà clarè probabo.

35. *Contritio vt iudicetur perfecta* ... Tertiò absolutè displicet, quia supponit, ab Ecclesiâ imperatam esse tunc attritionem; quod videtur falsum; nam tunc temporis si quis confiteretur exteriùs, etiamsi dolorem non habuisset, & ex eo capite peccasset grauiter contra reuerentiam Sacramento debitam, nihilominùs Ecclesiæ præcepto satisfecisset, iuxta multorum sententiam; ergo ipsa attritio, de quâ solâ hîc agitur, non potest tunc imperari ex affectu obedientiæ, quia non est mandata. Magis ad rem affertur instantia de actu contritionis vrgente vitæ periculo.

37. *Soluitur argumentum suprà allatum.* Dico tamen (quod & paulò antè insinuaui) etiamsi tunc temporis præcedat animus obediendi, aut timor pœnarum, qui contritionem imperet, moraliter tamen loquendo, non esse in eodem instanti, in quo habetur contritio, sed eam cessasse; ideóque libertati & vi ad satisfaciendum concessæ contritioni non præiudicare. Sanè licet fortè sit probabile, contritionem à bono actu imperatam, etiamsi careat propriâ libertate, de facto ad iustificationem sufficere, vt in primâ solutione secundæ obiectionis dixi: res tamen est valdè dubia, quia pendet ex solâ voluntate Dei; & nihil habemus quod nobis persuadeat Deum ita voluisse de facto; vnde vix posset excusari, qui scienter eo modo accederet fretus doctrinâ vnius recentioris.

Quando & quando in ...

Vltima obiectio. Vltimò posset obiici, Qui eo modo impetat tunc actum contritionis amplectitur voluntariè totam bonitatem illius; ergo habet totum contritionis meritum. *Solutio.* Respondeo ex generalibus in hac materiâ principijs, contritionem tunc esse voluntariam per modum obiecti, & eodem modo esse meritoriam. Constat autem, obiectum non refundere in actum quo amatur totam suam bonitatem; ergo imperium illud non participabit totam contritionis bonitatem, multò autem minùs habebit æquiualenter duas rationes sui & ratione ipsius contritionis, & satis de eius contritionis libertate. Poterat iam disputari, an actus malus possit imperari ab actu bono; vel è contrario, an bonus possit imperari à malo; & quomodo eo casu sit discurrendum de malitiâ aut bonitate imperati, imò & ipsius imperantis ratione imperati voliti per modum obiecti. Sed de hoc commodiùs infrà, dum de bonitate & malitiâ agendum erit: in his enim primis disputationibus solùm ea discutio quæ sunt communia actui voluntatis, vt abstrahenti à bono & malo; tradendo enim iam principia ad vtrosque actus generalia, etiamsi aliquando occasione, vt dixi, obiectionum aliquid etiam de bonitate & malitiâ breuiter dictum fuerit.



DISPVTATIO V.

Quid sit potentia libera; & vtrùm in nobis detur?



EXCEPTIS hia quæ disputatione tertiâ de libertate actus imperati dixi occasione difficultatis disputatione secundâ discussæ, cætera hucusque tractata communia sunt omni potentiæ appetitiuæ, siue liberæ, siue necessariæ; iam nunc declaranda magis est natura voluntatis quatenus liberæ, seu indifferentis ad hoc potiùs quàm illud.

SECTIO I.

Quid sit liberum arbitrium; & an intellectui, an verò voluntati conueniat.

DIfficultas ferè tota de solo nomine inter Catholicos; nam cum hæreticis sectione quartâ agemus; cùm enim admittant illi omnes potentiam voluntatis liberam ad amandum & non amandum, odio habendum, &c. difficultas erit posteà de voce quærere, vtrùm illa voluntas, an intellectus, quo dirigitur, an verò sctus ipsi intellectus & voluntatis, liberum arbitrium dicendi sint. De quâ re fusè agit P. Tannerus disp. 2. quæst. 1. dubio 1.

 Si vim

Explicatur vox liberum arbitrium.

Si vim nominis attendamus, arbitrium soli intellectui conuenire certum videtur; dicitur enim ab *arbitror*; quod idem est ac opinor; & haud dubiè denotat solùm actum intellectus opinatiuum: si verò ea aliâ parte vim vocis *liberum* consideremus, ad solam voluntatem posse applicari certum etiam est; nam libertas non reperitur nisi in voluntate; vnde rigorosè loquendo, implicantur termini, dum coniungitur liberum cum arbitrio: nam actus intellectus non sunt in se formaliter liberi, ideò haud ita benè Tannerus num. 3. dicit etiam nunc liberum arbitrium sæpè vsurpari pro iudicio aliquo liberè quidpiam decernente seu arbitrante; vt cùm dicimus, *Ad liberum arbitrium tuum hanc rem diiudicandam deferimus*; seu, *Quid hac de re sentiendum sit, tui arbitrij esto.*

Quomodo eandem vocem explicet P. Tannerus

Dico haud ita benè hæc doceri. Primò, quia non est idem *liberè decernere*, & *liberè arbitrari*; illud enim ad voluntatem, hoc secundum ad intellectum pertinet: & propterea secundò malè dicitur, *liberè arbitrari*; nam omne *arbitrari* in se necessarium est, licet *decernere* post arbitrij actum liberum sit: quòd enim iudicem, hoc esse melius aut præstabilius, non est mihi liberum, sed ea propositione & apprehensione prouenit, nisi in casu aliquo, quo duo contradictoria proponuntur vt æquè probabilia; tunc enim fortè voluntas potest liberè determinare intellectum ad vnam potiùs partem quàm ad aliam; & tunc dicetur illa arbitratio libera; at hic casus rarus est, & vix vmquam in nobis datur: numquam enim experimur intellectum voluntati obedire in ordine ad hoc pro alio reputandum verum, licet ad simpliciter cogitandum de aliquo obiecto determinetur ex applicatione voluntatis. Et in eo sensu licet valde remotè possit illud arbitrium dici liberum, non tamen id intendimus, cùm aliquid decernendum alteri permittimus, & dicimus, *Tui arbitrij hoc sit*: per hoc enim solùm intendimus denotare, velle nos obedire aut stare iudicio alterius, quodcumque illud sit, & quasi dare illi nos potestatem seu libertatem supra nostras actiones; id autem non significat in particulari, an iudicium, an volitio in altero sit futura libera; vnde tandem dico, non coniungi in eâ ordinariâ loquela duos illos terminos, *arbitrium & liberum*, vt iudicium liberum denotent, prout Tannerus videbatur intendere.

Reijcitur.

2\.

Verùm licet in rigore termini illi videantur inter se repugnantes, meritò tamen à Doctoribus vsurpati sunt ad denotandam & voluntatis libertatem & intellectus iudicia, quibus ipsa voluntas in exercitio suæ libertatis dirigitur; ac si dicerent, *Arbitrium ad libertatem concurrens*; seu, *Libertas ab arbitrio directa*; seu denique *Arbitrium & libertas*; id enim sonat liberum arbitrium, & ita videntur rem explicare nonnulli apud Tannerum suprà, & Bellarminum lib. 3. de Gratiâ & lib. arbitrio cap. 2.

3\. *An liberum arbitrium significet potentiam voluntatis & intellectus, an tantùm actus. Variæ sententiæ.*

Est item noua dissensio de nomine, vtrùm liberum arbitrium significet de facto ipsam potentiam voluntatis & intellectus, an verò actus vtriusque. Dico *de facto*; nam ex vi vocis, iam dixi significari solos actus. Heruæus apud Tannerum dicit significari eos actus qui præcedunt deliberationem vt deliberatio est. Bonauentura verò ponit habitum quemdam distinctum & resultantem ea coniunctione rationis & voluntatis: idipsum Albertus in 2. dist. 24. art. 5. & in Summâ parte 2. quæst. 91. memb. 1. & 2. docere videtur, dum ait liberum arbitrium esse potentiam perfectam per habitum naturalem non acquisitum. Verùm iam hi duo auctores non solâ voce, sed re ipsâ differunt à communi sententiâ; addunt enim entitatem realem, quam habitum vocant, id quod facilè reijcio, maximè in meis principijs non distinguentibus potentiam ab animâ; quia si nulla omnino est necessitas ad eam potentiam distinguendam, multò minor sanè erit ad ponendum habitum alium eis ipsis potentijs superadditum. Specialiter autem eos reijcio; & Primò, quod Bonauentura docet; nam ante omnem habitum & facilitatem acquisitam homo est liber: & in Angelis argumentum habet maiorem vim (de quibus quoad punctum liberi arbitrij eadem est ratio; habent enim illud ipsi, vt & nos:) in primo enim aut secundo instanti suæ creationis, quando habitum & facilitatem nullam habuêre acquisitam, fuêre tamen liberi, ergo gratis talis habitus ponitur.

D. Bonauentura impugnatur.

Secundò refellitur quod Albertus asserit, illum scilicet habitum non esse acquisitum; nam inde videtur clarè inferri, debere esse per se infusum: vnde rursus quæro, an omnibus hominibus infundatur, & an ex necessitate naturæ, an verò ex liberalitate Dei: nihil autem horum potest cum probabilitate dici, ergo: non illum liberaliter infundi; nam cùm homo naturâ suâ exigat libertatem, debet esse ei connaturaliter debitus habitus, quo completur in ratione liberi, ergo non liberaliter & quasi miraculosè, sed ex debito infunditur: vnde vlteriùs fit, illum vniuersaliter concedendum omnibus; quod & ipsa experientia docet; omnes enim, exceptis amentibus, libertatem habent; imò in ipsis amentibus etiam est libertas saltem in rebus physicis ad eligendum hoc pomum præ illo, &c. ergo non potest dici, solùm ea liberalitate infundi, quia liberalitas non solet respicere omnes; sed neque potest dici, naturaliter deberi talem habitum hominibus, nam eo ipso non esset dicendus habitus, sed potentia: cur enim magis hic quàm ipsa voluntas, aut intellectus, si distinguantur, vocabitur habitus, cùm & det simpliciter posse, & sit connaturalis homini non minùs quàm ipse intellectus & voluntas? ponere autem potentiam aliam distinctam vltra intellectum & voluntatem, planè est impertinens. Nec potest facilè explicari, quid illa sit factura; non enim datur ad amandum, non ad intelligendum, non ad libertatem, quia eadem potentia quæ amat, amat liberè, eo ipso quòd potuerit cessare; ergo talis habitus omnino reijciendus est, vt otiosus & ferè inexplicabilis.

4\. *Sententia Alberti refellitur.*

Aduerto tamen obiter, etiamsi sola voluntas sit, & dicatur liberum arbitrium sine vllâ aliâ potentiâ superadditâ, nihilominùs tamen eam vt liberam differre ratione à seipsâ vt necessariâ; nam vt necessaria, seu, vt est præcisè volitiua, tantùm consideratur quatenus potest amare obiectum; aut vt libera consideratur etiam vt potens cessare ab amore, seu vt potens amare oppositum: ex parte verò eorum quibus completur etiam realiter sæpè differt, quia diuersa comprincipia solet habere vt operetur liberè ab eis quæ habet, dum operatur necessariò. Iam verò ad rem nostram, in quâ D. Thomas aliter reijcit eos habitus superadditos, immediatè antè à nobis reiectos; argumentatur ergo primâ parte quæst. 85. art. 2. Habitus naturales dant inclinationem ad operandum; at liberum arbitrium est indiffe-

Voluntas vt libera differt ratione à seipsâ vt necessariâ.

indifferens ad vtrumque. Secundò, Habitus est id, quo habemur benè vel malè ad passiones & actus; atqui per liberum arbitrium indifferenter homo se habet ad eligendum; ergo liberum arbitrium non est habitus, sed potentia. Duæ hæ rationes vnam tantùm conficiunt; nam vtriusque vis in eo cōsistit, quòd potentia vt talis non est inclinata ad vnum, habitus verò sit: & fortè, nisi recurrendo ad ea quæ nos paulò antè diximus, non esset efficax argumentum; nam responderi ei posset, non omnes habitus esse determinatos, aut inclinantes ad vnum, sed esse etiam aliquos, qui dant simpliciter posse, non tamen faciliter; vt de supernaturalibus sæpè docuimus; sufficienter ergo his, quæ diximus paulò antè, reiiciuntur tales habitus.

D. Bonaventura impugnatur.

Henrici mens explicatur. Cum Henrico verò quæstio est de solâ voce; non enim ponit plures habitus aut actus, sed nomen liberi arbitrij tribuit actibus illis, quos omnes fatemur te ipsâ dari. In quo puncto, quia de modo loquendi, & abutitur contra communem acceptionem eâ voce, inde sufficienter reiicitur. Dicendum ergo erit cum Sancto Thomâ suprà, solam potentiam significari eâ voce. Verba S. Thomæ sunt: *Quamuis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundùm propriam significationem vocabuli; secundùm tamen communem vsum loquendi liberum arbitrium dicimus id, quod est huius actus principium.* In quo puncto de voce nihil ampliùs desideratur; quia in vocibus, vt sæpè diximus, nihil amplius est quærendum quàm communis acceptio.

4. *Sententia Alberti refellitur.*

Liberum arbitrium significat solam potentiam.

Sectio II.

Vtrùm potentia necessariò operans possit dici liberum arbitrium.

6. *Status quæstionis explicatur.*

PRæsens quæstio etiam est de nomine, vtrùm scilicet liberum arbitrium significet solam potentiam; quæ ita operatur, vt potuerit non operari; seu quæ fuit indifferens ad vtrumque, & seipsam determinauit; an verò etiam illam, quæ licet necessitata sit, operatur tamen spontaneè, seu non coacta ab extrinseco. Scotus enim amorem Beatorum, etiamsi non potuerint illum Beati cohibere, vocat liberum; vnde sentit, solam coactionem opponi libertati, & consequenter libero arbitrio. Pro quâ sententiâ Almainum & Henricum refert P. Suarius disp. 1. sect. 5. licèt Almainus ita loquatur, vt videatur cum communi cæterorum sententiâ conuenire. Eamdem defendit expressè D. Thomas quæst. 10. de potentiâ, art. 2. ad 5. vbi ait, *Deum amare seipsum liberè, licet necessariò.* Vnde valdè miror Patrem Tannerum suprà citare pro cōtrariâ eumdem D. Thomam quæst. 6. de malo, art. vnico; ac si ibi sanctus Doctor dixisset, sententiam Scoti hæresim esse apud Theologos & Philosophos. Quomodo enim hæresim diceret D. Thomas id quod ita ex proposito quatuor quæstionibus antè ipsemet docuerat? eo ergo loco à Tannero citato non tractat D. Thomas quæstionem hanc nostram, vtrùm scilicet, *liberum* & *spontaneum* sint idem, sed, vtrùm in nobis detur etiam ea libertas, quæ opponitur necessitati; quæ est difficultas sect. quartâ tractanda contra hæreticos; ideò meritò ait negare eiusmodi libertatem esse hæresim, quia & tollitur meritum ac demeritum actionum, hortatio, suasio, reprehensio, laudabilitas, &c., vt fusè ibi sanctus Doctor prosequitur. Longè ergo abest ab eâ censurâ in sententiam Scoti; in cuius fauorem adducit Suarius ea loca Scripturæ, quibus voluntarium idem videtur sonare quod libetum: vt, *Voluntariè sacrificabo tibi*, Psal. 53. id est *liberè*. ad Hebræos 10. *Voluntariè peccantibus nobis*, &c. Verùm arbitror hæc loca etiam à Suario non aptè citari; hic enim solùm inquitimus, an vox *liberum* sit idem quod *spontaneum*; non verò quærimus, an peccatum & opus liberum solùm requirant libertatem, vt contraponitur coactioni præcisè: hoc enim nec Scotus, nec D. Thomas suprà, nec vllus Catholicus docuit; sed omnes supponunt, ad meritum & demeritum requiri rigorosam libertatem: atqui loca ex Scripturâ, quæ Suarez citat, magis sunt in fauorem hæreticorum, cùm in eis libertas ad opus bonum sufficiens confundi videatur cum voluntario, seu solo spontaneo, prout hæretici volunt. Respondendum autem eis est, Etiamsi *voluntarium* scholasticè accipiatur quasi genericè, prout abstrahit à libero & necessario; vulgariter tamen sæpè vsurpari pro eo, quod ita fit ab aliquo, vt ab eo potuerit non fieri; sic dicimus sæpè, *Voluntariè ille venit in talem & talem miseriam; Voluntariè faciam hoc*, id est *liberè*. Vsa est autem Scriptura eâ significatione vulgari, vt ordinariè in alijs etiam vocibus vulgares solùm tenet significationes: sæpè etiam eadem Scriptura vsurpat rationem communem pro differentiali. sic dicitur Genes. 6. *Omnis quippe caro corruperat viam suam*, id est, *omnis homo*. Certum enim est, carnem in rigore esse genus ad hominem & equum, cæteráque animantia; quæ non corrumpere viam suam non poterant in sensu Scripturæ; eiusmodi autem loca passim inueniuntur; vt Isaiæ 40. *Omnis caro fœnum*. Ioan. 1. *Verbum caro factum est*, &c. Hoc ergo modo dico vsurpari rationem communem voluntarij & spontanei pro libero; etiamsi certum sit, latiùs patere spontaneum & voluntarium quàm liberum. Et eodem modo respondendum est ad aliquos Patres, Damascenum lib. 2. cap. 24. Nyssenum lib. 5. Philosoph. cap. 1. & 5. & Augustinum lib. de Naturâ & gratiâ cap. 46. & nonnullos alios, qui eâdem phrasi Scripturæ vtuntur. Quòd si aliqui ex his magis distinctè videntur dicere, *liberum* & *voluntarium* esse idem, intelligendi sunt fuisse modo loquendi Scoti, non verò hæreticorum. 7.

Voluntariè vulgariter accipi solet pro eo quod liberum.

8.

Dicendum ergo est, etiamsi ob auctoritatem D. Thomæ & Scoti, *liberum* posset dici idem quod non coactè factum, esto sit re ipsâ necessarium; nihilominùs tamen significationem eam nec esse rigorosam, nec in eâ iam accipi in scholis vocem hanc *liberum*; vsurpatur enim pro potentiâ, quæ potuit agere, aut non agere; ideò definitur, *Potentia libera ea est, quæ positis omnibus requisitis potest operari, & non operari.* Quo sensu etiam communiter ipsemet D. Thomas eam vocem vsurpat, maximè 1. part. q. 83. art. 1. & 2. item eo loco de malo; nam licet intentum illius ibi, vt dixi, sit agere contra hæreticos, nihilominùs tamen potentiam oppositam necessitati non alio nomine vocat quàm liberam. Huic sententiæ fauent Pius V. & Gregorius VIII. in Bullâ contra Michaëlem Baium, vbi damnantur hæ Baij propositiones, *Quod voluntariè fit, etiamsi necessariò fiat, liberè tamen fit: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

Liberum rigorosè tantùm significat id quod potuit fieri aut omitti.

Voluntariè liberè ... pro ... [illegible]

amor non sit causa carentiæ odij probat, tunc temporis per amorem non tolli immediatam libertatem eius carentiæ; at vniuersaliter non valet ea solutio, quia sæpè talis amor est causa carentiæ odij; & cùm aliunde supponatur connexus necessariò cum illâ, debebit tollere tunc libertatem; & sic non tam consequentia obiectionis quàm minor argumenti erit neganda. Vel certè si tunc non tollit amor libertatem formalem carentiæ odij, nunquam etiam imperium tollet libertatem actus imperati; quia quod habet amor in eo casu, habet imperium semper, & nihil amplius; ergo si hoc semper tollit libertatem, ille tollet in eo casu; vel si ille non tollit, neque hoc.

Vera solutio. Meliùs ergo & faciliùs respondetur negando minorem; dico enim, etiam libertatem immediatam ad carentiam odij petere conditionem similem illi quam in imperio explicui, id est; *Homo habet immediatam libertatem ad omittendum odium, si priùs naturâ non se determinauerit ad amorem, tunc enim solum mediatè liberè omittet odium*: & quidem hoc est longè certiùs, quàm quòd in actibus imperatis tollatur libertas; nullus enim vnquam (quidquid sit de actuum imperatorum libertate) dixit quando quis non cogitando priùs aut decernendo omittere odium, sed immediatè liberè prorumpit in amorem; nullus, inquam, dixit, carentiam odij inde secutam esse de nouo liberam, aut tunc esse duo exercitia immediata libertatis. Scio, nonnullos alios recentiores, qui ob quamdam difficultatem de dignificatione gratiæ docent quando homo amat Deum cum libertate ad peccandum, esse ibi duo exercitia libertatis; vnum in omissione odij, alterum in productione amoris. Verùm non propterea vel per vmbram fauent argumento quod nunc soluo; nam expressè dicunt, tunc temporis priùs naturâ esse omissionem odij quàm sit productio amoris: at si è contrario priùs homo amaret, & inde sequeretur omissio odij, nullus diceret nouam esse in hac omissione libertatem. Vndè manifestè apparet, argumentantem attulisse probationem difficiliorem quàm sit conclusio, quam defendit.

Replica contra solutionem. Replicabis. Ipsa carentia odij potest imperari per actum reflexum, quo dicat voluntas, *Nolo odio habere*; & tamen, vt sit libertas proxima ad eam carentiam, non requiritur in priori naturæ negatio actus eius imperantis, sed sufficit, si ab eo præscindatur; ergo vt sit libertas immediata ad actum imperatum eliciendum, non est necessum excludere imperantem, sed sufficit præscindere.

Soluitur. Respondeo, hanc replicam videri probare idem per idem; nam actus reflexus imperans carentiam odii, quoad præsentem difficultatem idem est formalissimè ac actus imperans amorem: quòd enim res imperata sit carentia vel actus positiuus, non habet vllum speciale mysterium. Sicut ergo dixi, non esse libertatem immediatam ad amorem, nisi casu quo non ponatur imperium illius; ita dico, non esse immediatam libertatem ad odij carentiam, nisi casu quo voluntas non imperet priùs reflexè & efficaciter eam carentiam; ergo nihil speciale in argumento adducitur. Vt verò totum hoc & præcedens argumentum meliùs intelligas, aduerte, me non negare in priori naturæ, quo præscinditur ab imperio, esse libertatem ad actum imperatum, & quidem immediatam; quod punctum aduersarij valdè diligentes suadere conantur; admitto ergo illis tunc libertatē eam immediatam in actu primo, vt & dixi suprà. Ast dico, eam libertatem non posse reduci ad eum actum secundum immediatum, nisi quando non ponitur actus imperans: quando enim hic ponitur, non reducitur illa libertas immediatè ad actum, sed mediatè; vnde dixi, licet illa tunc sit, esse tamen conditionatam ex parte obiecti, aut actus secundi; id est, habet libertatem immediatam, si eam non impediat per actum imperantem, sicut in exemplo superiùs à me allato de eo qui habet immediatam libertatem vt amet Deum; petit tamen à Deo prædeterminationem, quâ necessitetur ad eum amorem; certè in eo casu non exercuit immediatè illam, quia posuit impedimentum, scilicet prædeterminationem; quia ergo in actu primò est indifferens ad non ponendum impedimentum, habet eam libertatem; at si ponat impedimentum, tum eam amittit, & consequenter non reducit eam ad actum secundum. Quæ doctrina est valdè clara, & pro multis materijs necessaria. 9. *Libertas actus primi non potest reduci in actū secundum, nisi excludatur actus imperans.*

Tertia obiectio. Tertiò principaliter argumentantur: Si actus imperans destruit libertatem actus imperati, ergo habitus summè intensus tollet libertatem ad actum oppositum; quia tam non est compossibilis hic habitus cum actu opposito, quàm imperium cum carentiâ actus imperati: quòd verò sint incompossibiles, patet; nam si existeret actus oppositus, etiam produceretur vna particula habitus ad ipsum inclinantis; quæ particula habitus cum habitu summè intenso opposito non cohæret; licet in gradibus remissis se inuicem patiantur illi habitus: ergo sicut habitus eam libertatem non destruit, nec imperium tollet actui imperato libertatem.

Valdè miror, auctores hos negantes prædeterminationem physicam, eò quòd censeant per illam tolli libertatem, vti nunc tali argumento; nam cùm habitus ille incompossibilis sit omnino cum actu opposito, vt hi dicunt, & sit aliunde suppositio omnino antecedens, & quidem ita, vt iam non sit in potestate voluntatis eam expellere, certè vel debet tollere libertatem non minùs quàm eam tollat prædeterminatio; vel si eam non tollit, neque tollet eam prædeterminatio. Respondeo ergo absolutè, argumentum hoc tangere difficultatem physicam de expulsione habituum contrariorum; quòd si aliquid probet, illud sanè, habitum semel summè intensum iam non esse destructibilem per actus oppositos. quod apertè est falsum, quidquid iam sit de libertate. 10. *Soluitur.*

Insinuo breuiter quam viam sim ingressus disput. 9. de Animâ sect. 6. pro hac solutione; dixi ergo, actum omnem ducere necessariò per aliquot instantia; & in primo, quia tunc poterat omitti, & resistebat totus antiquus habitus, dixi, à nouo illo actu nihil de habitu nouo produci, sed in secundo instanti, quando iam actus conseruatur necessariò, & eo ipso cessat resistentia antiqui habitus: (non enim potest tunc resistere, quando iam est impossibile vt impediat actum illum cui deberet aliquoi resistere.) Dico ergo, tunc in priori naturæ non præsupponi antiquum habitum, ideòque rectè posse destrui partem illius per partem noui habitus tunc producti. Quam doctrinam fusiùs deductam vide ibi.

Quartò argumentantur: Actus imperans non intelligitur priùs naturâ ante imperatum, quia ipse

9. *Libertas actus primi non potest tolli in alio secundum, nisi excludatur actus imperans.*

Solutio.

Actus imperans est suppositio antecedens actum imperatum.

ipse non requiritur ad imperatum, neque influit in illum; ergo non est suppositio antecedens, ergo non tollit libertatem. Respondeo, etiamsi actus imperans non influat in imperatum physicè efficienter, nec per se ad illum requiratur, adhuc tamen posse esse suppositionem antecedentem, quia hic & nunc per illum determinatur voluntas ad habendum secundum actum (vt & obijciens ipse fatetur) & determinatur pro priori naturæ ante ipsum actum imperatum perinde, ac si homini habenti cognitionem indifferentem de Deo, per quam sufficienter esset potens Deum amare liberè, ante amorem tamen infunderetur visio beata, iam eo ipso maneret necessitatus ad amorem Dei; non quia visio influat physicè in illum amorem, aut quia hic & nunc requiratur necessariò, quandoquidem iam erat ibi cognitio indifferens infusa

11. sufficiens; sed quia Deus infudit visionem priùs quàm videret ipsum amorem: pari ratione actus imperans licet nec influat in imperatum physicè, nec ad illum requiratur, potest hic & nunc ex liberâ hominis voluntate procedere, & eo ipso tollere immediatam libertatem imperato.

Tertia obiectio.

Non omnis suppositio antecedens influit physicè, verùm etiam per modum causæ formalis.

Ratio à priori est, quia non solùm potest esse suppositio antecedens ea quæ influit in genere causæ efficientis, sed & quæ in genere causæ formalis; quo pacto cognitio est suppositio antecedens amorem, etiamsi eum non producat physicè: & inter ipsos amores res est manifesta; cùm enim in potestate voluntatis sit elicere hos vel illos actus, etiam est in potestate ipsius se determinare in genere causæ formalis per vnum actum efficacem imperantem ad actum imperatum; & vel hi auctores debent negare dari tale imperium; quidquid de libertate sit; vel debent dicere, illud esse priùs naturâ, alioquin si iam supponitur amor factus, vt quid diceret eo instanti volūtas, Volo efficaciter habere amorem; vnde dicere possum, omnia horum argumenta magis esse ad negandum actus imperatos, quàm ad astruendam libertatem imperati.

Quinta obiectio.

Quintò argumentantur: Potest quis ex timore pœnarum imperare efficaciter actum contritionis, vt per illum iustificetur; ergo illa contritio manet tunc libera. Patet consequentia; nam si careret libertate, non iustificaret, quia non esset honesta moraliter & meritoria; ipse verò actus imperans cùm non habeat pro motiuo Deum, sed fugam inferni, aut gloriæ adeptionem, non posset iustificare; hoc autem graue inconueniens, ergò. Huic argumento respondebo sectione tertiâ subsectione secunda.

10. *Solutio.*

Solutio differtur.

12. *Quid obijciat P. Suarez contra allatam doctrinam.*

Pater Suarez eo cap. 11. ttia adhuc obijcere videtur: vnum est, non posse voluntatem pro eodem instanti imperare actum suum, quia id frustrà fieret; vt quid enim dicet, *Volo nunc amare*? facilius enim est, vt in actu exercito amet, quia frustrà fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Nec facilè potest intelligi, quomodo voluntas se applicet per actum distinctum, cùm non indigeat tali applicatione. Verùm huic obiectioni respondimus suprà ex D. Thomâ, ostendentes omnia ea, quæ voluntas habet in suâ potestate, posse etiam velle; atqui habere amorem est in eius potestate, ergo potest id velle. quòd verò de otiositate dicitur habet quidem locum in agentibus necessarijs, at in liberis nullo modo viget: hæc enim pro suo libitu multa faciunt sæpè, quæ poterant omitti, vel fieri poterant compendiosiùs. Id quod à nemine potest negari. Vnde tale argumentum omnino inefficax est in agentibus liberis.

Secundò addit Pater Suarez, etiamsi concedatur, posse voluntatem, ad maiorem expressionem sui affectus, habere illam formalem voluntatem amandi amorem, non tamen debere concedi, illam esse priorem & imperantem amorem, sed potiùs ordine naturæ posteriorem; quia solùm habetur ad complacentiam maiorem in ipso amore. Hæc tamen obiectio vix est à præcedenti diuersa, quia re ipsâ negat tale imperium; nos autem hucusque de proprio imperio egimus, illúdque possibile esse probauimus: non enim contendimus ponere actum complacentiæ in amore iam habito, qui dicat, Placet mihi quòd amem; sed qui dicat, Volo efficere amorem; sicut dicit voluntas, Volo mouere manum, qui actus non est complacentia in motu iam habito, sed determinatio ad motum ipsum habendum.

Tertiò denique addit, esto admittatur talis amor imperans, & prior naturâ existens, nihilominùs actum imperatum fore liberum; quia licet necessariò sequatur ex priori, antecedit tamen cogitatio vtriusque actus & connexionem vnius cum alio; & ideò quando voluntas se determinat ad vnum simul, se liberè determinat ad vtrumque, quamuis cum ordine eorum inter se. Quo discursu vtitur eodem capite ad probandum, electionem vnici medij, etiamsi necessariò sequatur ex intentione efficaci finis, ad quem illud medium est omnino necessarium, esse tamen in se formaliter liberam.

Ego verò non possum hanc doctrinam probare; quia tota hæc libertas non est nisi mediata. Quòd enim priùs naturâ nouerim vtrumque actum, non causat libertatem immediatam; nam etiamsi quis sciat perfectè se ex proiectione Breuiarij in mare impediendum à recitatione Officij diuini, non propterea ea non recitatio posteà necessariò ex proiectione secuta debet dici immediatè libera; neque admittendum vllo modo ibi duplex peccatum distinctum; vnum in proiectione, alterum in non orando. Neque quoad hoc interest, quòd illa omissio sequatur in diuerso instanti; agimus enim iam non ratione vnius aut diuersi instantis; sed ex eo quòd voluntas præuiderit connexionem earum actionum, & se ad vnam determinando, simul se ad alteram determinauerit. Ne verò in eo puncto hæreamus, demus Deum dicere alicui, Si hoc instanti feceris actum humilitatis, dabo tibi visionem beatam; quod sine dubio non repugnat (vt fusè alibi ostendi:) certè ille tunc videret ex eo actu sequi visionem, & prætereà ex visione amorem Dei; nemo tamen dicere audebit, eum hominem ad actum humilitatis se determinando, posteà liberè amare Deum per amorem ex visione secutum, ita vt duo merita & duas habeat libertates: ergo tota ea connexio & præuisio illius non extrahit actum illum secundum à ratione liberi mediatè in causâ. Imò verò omnia, quæ solùm dicuntur voluntaria, in causâ habent talem connexionem, & debet illa præuideri; alioquin non poterunt esse voluntaria. Ergo per hanc doctrinam vel negatur omne voluntarium purè mediatum; vel certè hîc debet admitti exclusò immediato. 13.

Dico ergo absolutè, ex eo quòd ea connexio præuideatur sequi benè, quòd ille amor imperatus sit voluntarius, non tamen in se & immediatè, sed per modum obiecti; quòd longè aliud est.

Electio medij secuta ex intentione efficaci non est libera.

est. Et satis de imperio determinato efficaci; solùm addo, eodem planè modo discurrendum de electiooe medij, quæ sequitur necessariò ex intentione efficaci finis, eam scilicet non habere immediatam & propriam libertatem, ob rationes omnes hucusque positas. In quo puncto de electione ferè omniom communis sensus est, eam noo esse propriè & immediatè liberam, quidquid de actu imperato dicatur; in meis verò principijs æqualiter vtrumque certum dicendum est.

SECTIO II.

Vtrùm imperium disiunctiuum pro hoc aut illo instanti tollat libertatem.

SVBSECTIO I.

Status quæstionis, & quorumdam sententia.

Imperium indeterminatum efficax duplex est.

DVPLICITER potest imperiom iodeterminatum efficax coosiderari. Primò, vt, esto dicat, Volo hoc vel seqoenti instanti babere amotem Dei v. g. non tamen doret eis duobus iostantibus, sed primò tantùm; ant si dicat, Pro vno è decem non duret vsque ad vltimum instans. Alio modo potest coosiderari, vt permaneat toto tempore pro quo disiunctiuè imperat actum. Et quidem si loquamur in primo casu, certum omnino est, eo non tolli simpliciter libertatem ad actum imperatum saltem pro instantibus quibus oon durat imperium; nam quod non est, non potest libertatem impedire, ergo. Id quod verum est, etiamsi actus ille duret non solùm primo instanti, pro quo imperat, sed vsque ad vltimum exclusiuè; nam saltem in eo vltimo instanti non coget absolutè ad babendum actum quem imperauerat, in quo nulla potest esse inter auctores dissensio.

Imperium indetermi-nat[...] non duret pro omnibus instantibus, nō tollit absolutè libertatem.

Obiectio.

14. Fortè diceres, Potest voluntas in instanti A v. g. efficaciter velle non cogitare quidquam in instanti B; & ex vi eius imperij, quòd deficiente omni cognitione non potest esse in instanti B, nibilominùs intellectum determinare ad non cogitandum quidqoam eo instanti B; ergo imperium existens in instanti A poterit cogere voluntatem pro instanti B, etiamsi tunc oon duret.

Solutio recentiorum.

Recentiores nonnulli ad alind propositum admittuot antecedens, ex quo sanè coosequentia satis beuè sequitur; nam si obligat imperium præcedens iam oon existens ipsum intellectum, cur non poterit eodem modo voluotatem obligare? dicent, quia voluntas est libera, & potest etiam ipsum Imperium reuocare in instanti sequenti; ergo non potest cogi per illud. Sed contrà, quia saltem impediendo cognitionem, impediet amotem, qui sine cognitione esse non potest; vnde saltem catentiam amoris impetare poterit pro sequenti instanti. Contrà Secundò, quia (vt dicam infrà dispot. 6. sect. 5,) non potest voluntas semper reuocare suum actum in instanti immediato postquam illum cœpit habere; ergo non semper est libera reuocatio imperij. Quidquid verò sit de horum auctorum consequentiâ, facilius ego respondeo negando antecedens; nam licet diuinitus loquendo non sit repugnantia in eo, quòd qualitas aliqua, actus videlicet volitionis aut intellectus existens in solo instanti A sit impedimentum naturale pro fututitione alicuius actus in instanti B; aut è contrario illum naturaliter iosetat; de qno fusiùs dixi in Physicâ; nihilominus non possumus id tribuere intellectui aut voluntati nostræ de facto sine vlteriori positiuo fundamento; quale in præsenti nullum habemus, saltem ab obijciente nullum affertur; ergo ooo possumus dicere, imperium illud non existens tollere libertatem.

Reijciuntur.

Potest actus tantùm vno instanti existēs impedire, ne actus aliquis pro sequenti instāti sequatur.

Dixi suprà, illnd imperiom existens in primo instanti & posteà cessans oon abstulisse simpliciter libertatem saltem pro instantibus, quibus non durat: nam, vtrùm auferat libertatem pro ipso instaoti quo existit, est iam in præsenti dis- 15.
cutiendum. Quia verò in bac ipsâ quæstione duo confundi possunt, addidi eam particulam *simpliciter*: nam abstrahendo iam ab eo, quòd dicenda sit ea libertas mediata vel immediata, absolutè certum est, etiam stante illo imperio pro primo iostanti, potuisse hominem simpliciter non habere neq; eo primo, neque etiam secundo actum imperatum; nam cùm imperium non coëgerit ad habendom actum in primo instanti, potuit voluntas liberè non velle illum habere in primo; in secundo vero instanti, quia iam oon existebat imperium, longè meliùs potuit voluntas omittere actum imperatum, ergo absolutè habnit potestatem, si imperium vnico tantùm instanti permansit, ad carendum actu imperato, vt diai, simpliciter & absolutè; id qood negare nemo potest.

Vtrùm actus elicitus sub imperio indetermi nato, quod non durauit omnibus instantibus, sit immediatè liber.

Hinc aotem oritut secunda & præcipua difficultas, vtrùm, casu qoo eo primo instanti durationis imperij eliceret voluntas illum actum imperatum, ita hic esset futurus liber, vt posset dici oon solùm liber mediatè, sed etiam immediatè; item, non quoad anticipationem solùm, sed etiam quoad substantiam actus. Pro quo obserua, actum liberum quoad substantiam eum dici, qoaodo non solùm anticipatio aut postpositio illius libera est, sed quando tota actus substantia potest absolutè tam pro hoc quàm pro omni instanti omitti: quo posito, ex dictis paolò antè videtur sequi, imperium illud non tollere libertatem io primo instanti, non solùm quoad circumstantiam eius instantis, quia io hoc nulla potest esse difficultas, quandoquidem actus potest eo instanti omitti etiam posito imperio, sed neque quoad substantiam actus; quia cùm illud imperium, etiam ea suppositione quod duret primo instanti, non oecessariò sit perseueraturum in secundo, vel in secundâ motulâ liberâ; (non enim iam loquor rigorosè de instanti mathematico; nam in pote- 16.
state voluntatis est cessare ab eo imperio;) fit, vt illud prout existens in primo instanti non cogat simpliciter ad habendum actum imperatum, neque in primo, neque in secundo instanti, vt dictum est paulò antè: oon in primo, vt supponimus; non in secundo, quia voluntas cessans ab eo imperio in secundo instanti iam non tenebitur vllo modo efficere actum imperatum.

Affirmant recentiores

Ob hoc argumentum recentiores qoidam dicunt, tunc esse actum illum imperatum immediatè in se, & quoad sobstantiam liberum; simili doctrinâ vtuntur tertiâ parte ad explicandâ libertatem Christi, etiam supposito præcepto: dicunt enim, in Christi Domini potestate fuisse, liberari à præcepto petendo dispensationem; hinc inferunt, Christum non fuisse necessitatum

ad

ad moriendum in instanti quo mortuus est, quia præceptum non obligabat pro eo instanti determinate, sed vel pro eo, vel pro medio, v. g. anno sequenti: neque præceptum illud vt durans tunc temporis obligabat ad tempus sequens, quia poterat Christus se liberando ab eo præcepto absolutè non mori tempore etiam sequenti; ergo mortuus est omnino liberè, etiam quoad substantiam immediatè, non minùs quàm si non habuisset præceptum.

Conueniunt hi auctores nobiscum in hoc, quòd actus imperans, si sit pro vno instanti determinato, tollat immediatam libertatem; vnde in prædicto casu libenter fatentur, si imperium duret vltimo instanti, & priùs non fuisset positus actus imperans, non futuram voluntatem immediatè liberam ad actum imperatum. Quam vltimam doctrinam ego fusè sectione præcedenti confirmaui, & ex eadem, quid in præsenti probabilius sentiendum sit, deducam.

SVBSECTIO II.

Quid de præcedenti sententia & quæstione sit dicendum.

17. *Negatiua vt probabilior defenditur.* Conclusio ergo sit: Licet hæc doctrina mihi probabilis videatur, non tamen simpliciter est vera; vnde crediderim, eum actum non esse liberum immediatè quoad substantiam, sed solùm quoad circumstantiam temporis: & idem dico de morte Christi, supposito eo præcepto moriendi. Fundamentum meum hoc est: illa est libertas tantùm mediata ad aliquid faciendum vel omittendum, quæ solùm potest facere aut omittere aliquid mediante effectione aut omissione alterius. *Fundamentum auctoris.* Hæc suppositio videtur ex terminis nota; nam causa mediata, terminus mediatus, subiectum mediatum, denique omnia, quæ mediata dicuntur, indè certè denominantur, quod non nisi medio alio tertio vel causant vel recipiunt, vel terminant aliquid; & sanè vox ipsa id manifestè declarat. Atqui in posito casu non habet homo libertatem ad omittendum actum imperatum absolutè, seu quoad substantiam, nisi omittendo imperium; ergo non habet immediatam libertatem. Consequentia est euidens; sola minor restat probanda: ea autem videtur ex terminis clara; nam ab actu imperato simpliciter faciendo non potest cessare nisi omittendo imperium; nam licet pro hoc instanti queat cessare ab actu non omittendo imperium, absolutè tamen tam pro hoc quàm pro sequenti instanti cessare non potest, nisi imperium relinquat; ergo non est libertas ad immediatè omittendum, ergo neque est libertas immediata: & sanè, nisi faciamus quæstionem de nomine, res mihi videtur valdè clara: quòd enim hi dicunt, etiam supposito eo imperio in hoc instanti, posse omitti in instanti sequenti; ergo vt omittam hunc actum imperatum in instanti A nihil teneor tunc omittere; ergo tunc erit mihi absolutè liber; hoc, inquam, non placet: prima enim consequentia etsi bona non iuuat pro secundâ; nam totum quod in primâ continetur est intra solos limites libertatis mediatæ; nam ibi iam includitur omissio imperij saltem pro instanti sequenti: quòd si illud non omittat, non erit absoluta libertas ad actum, ergo solùm habet mediatam libertatem. Respondere tamen potest, multum hic misceri de nomine,

Respondetur ad fundamentum aduersariorum.

18. *Quid responderi possit ab aduersâ parte.* an scilicet ea libertas dicenda sit mediata, an verò immediata; illud verò videri certum de re, actum in primo instanti factum denominari liberum, non solùm quatenus imperium illius est liberum, sed quia ille homo etiam postquam habuit actum imperij gloriari potest, sibi adhuc integrum esse absolutè omittere illum actum; ergo etiam post totum meritum, quod in eo imperio repertum est, potest petere nouum adæquatum præmium pro totâ substantiâ illius actus, si eum efficiat; siue iam denominetur mediatè, siue immediatè liber ille amor. Quod ampliùs declaro, supponendo id quod infrà fusiùs deducam, nonam liberam conseruationem aut durationem actus ita esse meritoriam de nouo ac fuerat prima productio; & ac si offerentur Deo duo actus distincti; vnus in vno instanti, alter in altero. Hinc argumentor: Si quis imperet actum amoris Dei pro hoc vel pro sequenti instanti, non tenetur etiam supposito imperio ad eliciendum eum amorem nisi pro vno instanti; ergo si homo illum eliciat pro primo & simul pro secundo, merebitur in primo instanti non minùs per illum quàm si eumdem sine imperio produxisset. *Fundamentum aduersariorum magis illustratur.* Patet consequentia, quia durationem illius instantis primi ponit homo tunc omnino ex supererogatione, etiam supposito imperio; ergo imperium non tollit illi actui meritum, nisi summum vnius instantis; quia solùm cogebat ad efficiendum actum vno instanti: ergo cùm illud imperium, prout existens tantùm in primo instanti, non alligauerit hominem ad habendum amorem in eo primo instanti, certè si illum habeat tunc, tam merebitur in eo instanti, quàm si sine imperio illum habuisset.

In hac responsione videtur tota substantia aduersæ opinionis explicata; ideò ex illius efficaci impugnatione clariùs ea doctrina reiicietur. Pro quo suppono, quod & ipsi aduersarij meritò fatentur, scilicet, si imperium illud duret vtroque instanti, non posse actum imperatum habere propriam libertatem pro vtroque instanti: cuius ratio clarissima est, quia cùm illud imperium sit efficax, & petat vnum instans, neque ab eâ petitione seu efficacia cessauerit toto eo tempore, necessum est, vt ad vnum saltem instans, quodcumque illud sit, libertatem immediatam actuj imperato abstulerit, ex hac clarâ & certâ doctrinâ sic argumentor; & probo, idem imperium, etiamsi solùm durauerit primo instanti, nihilominùs abstulisse simpliciter libertatem immediatam quoad substantiam amoris etiam pro eo primo instanti; & suppono actum imperatum solùm durasse eo primo instanti. Sic ergo argumentor: Si imperium durasset vtroque instanti, & actus imperatus solùm fuisset in primo instanti, non fuisset liber quoad substantiam vt suppono ex aduersarijs ipsis, quia illud imperium cogebat ad vnum instans; & non durauit amor nisi in vno, ergo nihil fuit vltra exigentiam imperij; ergo nihil fuit liberum nisi anticipatio; inde infero pro meo intento, Ergo etiamsi in secundo instanti periisset imperium, non esset actus ipse imperatus liber in primo instanti. Patet hæc vltima consequentia euidenter; quia libertas & bonitas actus in primo instanti non pendet ab eo, quod posteà contingenter futurum est in secundo aut tertio; ergo, si quando imperium erat futurum in secundo instanti, amor non fuit in primo omnino liber & meritorius quoad substantiam, vt hi dicunt, profectò etiamsi 19.

Fundamentum aduersa partis efficaciter impugnatur.

etiamsi imperium non extitisset eo instanti secundo, adhuc amor non fuisset liber in primo quoad substantiam.

Confirmo & explico, quòd in secundo instanti sequatur illud imperium, melius est quàm si nullus omnino actus sequeretur; est enim imperium illud in se actus bonus, ergo eius existentia melior est quàm si nihil sequeretur; ergo per hoc, quòd sequatur illud imperium (quod ex se laudabilius est quàm non sequi) non debet reddi minùs merens præcedens actus, quàm si non fuisset posteà secutum tale imperium. Atqui si extitisset imperium in secundo instanti, amor imperatus non fuisset quoad substantiam liber in primo; ergo etiamsi imperium non extitisset, non fuisset amor liber in primo instanti. Quòd si ob vitandum hoc inconueniens respondeant, amorem illum futurum liberum in primo instanti quo ad substantiam, siue imperium duret in secundo instanti, siue non; insurgam fortiùs inde. Ergo si homo duret vtroque instan-
20. ti in eo imperio, & vtroque instanti eliciat amorem Dei, erit amor ille liber quoad substantiam non solùm quoad primum instans, sed etiam quoad secundum. Quod apertè est contra ea quæ hi ipsi supponunt, & contra veritatem; nam imperiũ si durat duobus instantibus, & pro vno ex illis imperat amorem, saltem ad vnum ex illis instantibus libertatem adimit, licet durans in solo primo non adimat libertatem ad vllum instans; quod nunc permitto. Iam verò consequentia probatur ex dictis; nam si amor existat in primo instanti, est liber quoad substantiam etiamsi illud imperium duret in secundo instanti, vt hi supponunt; ergo si tunc in secundo instanti producatur amor, etiam erit liber pro illo instanti secundo quoad substantiam. Patet, quia illud imperium ex eo quòd tunc existat, non cogit ad eam secundam productionem seu conseruationem actus; est enim illi sufficientissimè satisfactum per amorem in primo instanti durantem; ergo ea secunda productio est omnino libera, perinde ac si non esset tale imperium: atqui & prima fuerat libera, vt supponunt aduersarij, ergo illud imperium etiam durans duobus illis instantibus coëgit & non coëgit ad productionem amoris in vno ex illis; quod est implicatorium. Coëgit, quia tale supponimus imperium cogens sub disiunctione: non coëgit, quia in vtroque instanti actus fuit omnino liber quoad substantiam, vt probatum est ex doctrinâ horum recentiorum; ergo.

Vrgetur magis argumentum contra aduersarios. Aliter potest impugnari ea solutio: nam si amor elicitus sub imperio in primo instanti est liber quoad substantiam, esto imperium sit duraturum in secundo instanti; ergo etiamsi durante eo imperio, homo in secundo instanti non amaret, adhuc amor ille, qui in priori instanti extitit, maneret quoad substantiam liber. Patet euidenter consequentia, quia si semel fuit liber, iam non potest reddi necessarius pro eo instanti; nam ad præteritum non datur potentia; & nec Deus potest iam efficere, ne fuerit liberum id quod reuerà fuit: ergo etiamsi secundo instanti non amet durante imperio, erit amor ille in pri-
21. mo instanti liber, quoad substantiam. Porrò posse omitti eo casu amorem, patet ex paulò antè dictis, quia iam est satisfactum imperio per amorem in primo instanti, quandoquidem imperium non petebat nisi amorem pro vno instanti, iam autem fuit positus, ergo nihil amplius petit; ergo potest etiam ex suppositione eius durationis imperij in secundo instanti amor existens in solo primo instanti esse liber quoad substantiam: id autem absurdum esse iam est probatum, quia cùm illud imperium durauerit vtroque instanti, & inferat necessariò amorem pro vno ex illis, intelligi non potest, quòd amor in vno solo instanti existens, adhuc tamen sit liber quoad substantiam, si imperium vtroque non instanti duret.

Confirmatur exemplo desumpto à præcepto moriendi Christo imposito. Idem argumentum fieri posset in Christo respectu præcepti vel de morte, vel de aliâ re semel tantùm faciendâ hoc vel illo instanti; etenim etiamsi posteà non petijsset relaxationem illius, sed hoc mansisset vtroque instanti, fuisset illi mors simpliciter immediatè libera, etiam quoad substantiam & simul non fuisset; quod est implicatorium, ergo. Non fuisset, quia aduersarij ipsi supponunt, præceptum durans toto eo tempore tollere Christo immediatam libertatem quoad substantiam mortis, & solùm relinquere quoad circumstantiam huius vel illius instantis; ergo cùm supponamus, illud præceptum verè durasse, debemus etiam supponere abstulisse libertatem quoad substantiam; aliunde verò probatum est argumento facto, etiam tunc manere immediatè liberam quoad substantiam eam acceptationem, eò quòd fuerit habita in primo instanti, ad quod non obligabat præceptum; ita hi discurrunt. Deinde, si præceptum cessasset secundo instanti, fuisset omnino libera acceptatio in primo; ergo etiamsi non cessauerit de facto, fuit libera. Patet; nam (vt paulò antè argumentabar) ex eo quòd per accidens secutum est in secundo instanti, non turbatur præcedens libertas & meritum; ergo si concedamus eum actum imperatum etiam sub disiunctione esse liberum quoad substantiam in primo instanti, debemus concedere, imperium illud etiam vt durans toto eo tempore non cogere voluntatem, non solùm quoad circumstantiam anticipationem, ad quam, vt supponimus, non determinat, sed nec absolutè, vt fiat ille actus; quod fal- 22.
sum est manifestè & contra suppositionem; est ergo ea doctrina sibi ipsi contraria.

SVBSECTIO III.

Respondetur aduersariorum argumento.

Satisfit rationi fundamentali aduersariorum. AD rationem insinuatam in solutione numero 19. clarè respondeo; dicóque, cum hominem non posse tum temporis gloriari supposito imperio, quasi liberè & ex supererogatione effecisset illum amorem: nam licet dicat, Ego possum omittere imperium in secundo instanti, non tamen id sufficit, vt amor ille sit quoad substantiam liber: etenim potestas omittendi imperium non sufficit ad eam libertatem, sed requiritur ipsa actualis imperij omissio; sicut quando quis pro vno determinato instanti imperat efficaciter amorem, potest tunc gloriari, liberum esse non habere imperium; & tamen hi, cum quibus nunc disputo, dicunt, & quidem meritò, id non sufficere vt actus imperatus sit in se liber, sed ad id necessarium esse vt actu non sit illud imperium; hoc idem in præsenti dico. Et ratio est clara. Nam quantumuis possit voluntas omittere imperium, si tamen reuerà illud non omittat, non potest non elicere amorem, ergo imperium illud abstulit libertatem amoris

quoad

quoad substantiam, ergo per hoc quòd dicat, Possum omittere imperium, nisi etiam de facto dicat. *O... illud*, non redditur actus imperatus liber quoad substantiam in primo instanti: atqui *τὸ omittam* non erit nisi in secundo instanti; tunc enim primo exercenda est libertas quoad continuationem imperij; ergo in primo instanti non fuit actus liber quoad substantiam, nisi vt summùm, casu quo in secundo non duraret imperium: vnde tamen intuli paulò antè, etiamsi non esset duraturum, non esse liberum, quia libertas huius instantis non iuuatur per hoc, quod in sequentibus continget accidentaliter, vt ostensum est. Ratio à priori huius doctrinæ est, quia illud imperium eo ipso quòd existat, habet suum effectum formalem, nempe voluntatem impedire à carentiâ actus simpliciter, seu in sensu composito illius; ergo ea quæ fiunt in sensu composito cum illo non sunt absolutè libera.

23. *Potestas omittendi imperium non arguit immediatam libertatem in actu imperato.*

Quòd autem possit imperium omitti solùm probat; ea quæ sub illo fiunt, posse esse libera, datâ tamen eâ omissione imperij, at si fiunt sub imperio, fiunt sub obligatione, ergo non immediatè liberè, sed solùm in ipsâ suppositione, seu in ipso imperio. Vnde colligo, si imperium velit efficaciter amorem pro vno è duobus instantibus, & voluntas vtroque instanti amet, amorem futurum liberum quoad substantiam, & moraliter non in primo instanti, sed in secundo. Cuius ratio est, quia in primo obligabat imperium, & tunc primò illi fit satis; at in secundo cùm iam præcesserit executio rei volitæ; quia solùm pro vno instanti imperatus erat actus, tota substantia actus in eo secundo instanti est ita libera, ac si posuisset tunc alium nouum actum omnino priori æqualem, non tamen imperatum, & omisisset amorem; quod haud dubiè in casu posito poterat fieri; & hoc solum probat ea suppositio è materiâ de peccatis suprà in responsione pro aduersâ parte insinuata; quòd scilicet continuatio actus libera tam sit meritoria quàm si nouus actus produceretur.

Vtrùm, si constaret imperium indeterminatum non duraturum instanti sequenti, amor in primo elicitus in secundo esset immediatè liber.

Interrogabis, Quid si homini in primo instanti certò ex reuelatione Dei constaret, se in secundo instanti omissurum illud imperium? Sanè videtur tunc futurus liber quoad substantiam ille amor; etenim ei homini iam manifestè constat, se non obligari nec pro primo, nec pro secundo instanti, nec quidem indeterminatè, ergo omnino liberè exercebit eum amorem. Quòd si id semel concedatur, datâ eâ reuelatione vlteriùs inde inferetur, casu quo deceptus fuisset per possibile vel impossibile, ac sequenti etiam instanti durasset imperium, mansurum illum amorem quoad substantiam liberum: nam (vt paulò antè dixi) actus, qui fuit semel liber, non potest pro eo instanti reddi necessarius ex vllo euentu secuto deinde, quia ad præteritum iam non est potentia; ergo esto duret per duo illa instantia imperium, potest tamen esse liber amor ille imperatus, si in primo instanti producatur.

24. *Affirmatiua defenditur.*

Respondeo, in eo casu omnino posse dici liberum eum amorem quoad substantiam. Ratio est manifesta, quia tunc temporis homo ille faceret amorem non vi imperij, neque vt obediat imperio, quod agnoscit planè esse inefficax, eò quòd scit non sufficienter duraturum, vt possit obligare; ergo tunc ex supererogatione seu independenter ab imperio producit amorem; & perinde se habet ac si retractasset eodem instanti imperium, ergo omnino liberè quoad substantiam. Non ita fit, quando seriò operatur, animo conseruandi imperium, & se obligandi ad illum amorem: tunc enim efficit vt obediat imperio, esto sciat se posse deinde illud deponere: ergo non producit amorem omnino liberè, sed determinatus saltem quoad substantiam (vt superiùs ostendimus.) Neque hinc sequitur, quod paulò antè obiiciebatur, si per possibile vel impossibile deinceps duraret imperium, tunc aut amorem in primo instanti reddendum necessarium, aut, contra nostram conclusionem suprà positam, imperium etiam durans per duo instantia non ablaturum libertatem quoad substantiam in primo instanti; neutrum, inquam, sequetur, quia dato eo casu teneretur homo ille in secundo instanti elicere actum amoris; nam cùm illum in primo non elicuerit vi imperij, sed præcisè quasi ex supererogatione, si posteà contra id quod anteà putabat retinet imperium, tenetur iam vi illius eo instanti elicere amorem eodem planè modo, quo si quis, postquam orauit rosarium hodie v. g. imperet sibi recitationem rosarij pro hodiernâ die, sine dubio non satisfacit illi imperio nisi recitando de nouo.

Occurritur cuidam obiectioni.

Dices, In eo casu illud imperium solùm dicit, *Volo in instanti A vel B elicere amorem*; ergo eo ipso quòd videat homo se iam illum habuisse in instanti A, non tenebitur ampliùs eum in instanti B producere. Respondeo, negando consequentiam, quia respectu illius imperij fuit per accidens ea existentia amoris in instanti A; non secùs ac si quis priùs naturâ elicuisset amorem in eo instanti A, & posteriùs naturâ habuisset imperium amoris pro eo aut sequenti instanti, non satisfieret illi imperio per amorem illum priùs naturâ elicitum, sed deberet in sequenti instanti alium habere.

Respondetur instantia.

Replicabis adhuc, Si eadem die quâ ego iam audiui Sacrum v. g. Superior mandet mihi vt audiam Sacrum hodie vel cras, non est necessum me audire de nouo Sacrum; satisfacio enim præcepto per illud primum, licet fuerit auditum independenter à præcepto: ergo eodem modo in casu nostro satisfiet illi imperio, esto amor in primo instanti fuerit quasi independenter ab imperio habitus. Respondeo negando antecedens per se loquendo; etenim si Superiori constaret, me audiuisse Sacrum, ac nihilominùs mihi mandaret vt audirem, certum videtur me obligandum ad nouam auditionem, alioquin fuisset illud mandatum planè ridiculum; vt si ego dicerem hodie, *Mando ieiunes heri*; ergo cùm in nostro casu ipse sibi imperans illum amorem sciat se anteà illum fecisse, & quidem planè independenter ab imperio, vt ostensum est, certè si posteà manet adhuc in imperio, illudve de nouo inchoat, haud dubiè nouam sibi eius amoris productionem imperat; alioquin ridiculum planè esset imperium efficax imperans quod iam est factum, vt paulò antè de præcepto Superioris dixi.

Replica. 25. *Solutio.*

Quòd si adhuc contendas, tunc non teneri voluntatem ad eliciendum nouum amorem; aliter respondebo ad obiectionem suprà positam, dicamque, imperium eo modo durans per duo instantia non tollere libertatem ad amorem in primo, quia quando homo iudicat certò se non duraturum in eo imperio, perinde est, ac si illud retractasset; quod suprà insinuaui; ergo tunc

Alius modus satisfaciendi primariæ obiectioni.

amorem efficit perinde, ac si esse liber omnino, & perinde ac si non esset duraturum imperium quod autem posteà illud adhuc duret nihil obest, quia iam supponis in hac obiectione, fieri satis imperio per actum non factum formaliter sub illo; dicis enim, si quis posteriùs naturâ ad amorem imperet amorem pro hoc aut pro sequenti instanti, non teneri vi eius imperij quidquam aliud facere; certum autem est eo casu amorem illum, cùm fuerit prior naturâ quàm imperium, fuisse omnino quoad substantiam liberum. Ita dico in nostro casu, licet fuerit priùs naturâ imperium, per illud tamen certum iudicium de eius cessatione futurâ quasi redditum inefficax & nullum. Hinc tamen nihil infertur ad alios casus, vbi voluntas procedit sincerè (vt sic dicam) imperans amorem non animo statim reuocandi imperium, aut putans se reuocaturam, sed potiùs contrarium supponens; tunc enim ob dicta hucusque clarè constat, tolli libertatem amoris quoad substantiam.

SVBSECTIO IV.

Discutitur aliud argumentum pro nostrâ sententiâ; & obiectio contra illam soluitur.

16. *Proponitur argumentum.* PRo hac nostrâ sententiâ sic argumentantur nonnulli: Si actus imperatus est liber quoad substantiam eo primo instanti, ergo ipsum imperium poterit velle talem actum quatenus liberum, ac dicere: *Volo efficere actum liberum quoad substantiam in hoc vel in sequenti instanti.* Patet id clarè, quia si cum imperio vago cohæret actus liber vt talis, ergo vt talis poterit imperari: quare enim non imperet id quod secum est compossibile? Consequens autem omnino est implicatorium, quia in tali casu imperium illud non posset vllo modo suum finem obtinere; nam in eo casu impossibile esset differre actum imperatum vsque ad vltimum instans, sed deberet necessariò illum elicere in primo instanti; nam solùm in primo instanti est quoad substantiam liber, vt supponimus; ergo cum imperium voluerit eum actum vt liberum, obligat ad ponendum illum in executione in eo primo instanti, in quo solo actus est liber; eo autem ipso iam ille actus esset & non esset imperatus sub disiunctione; quod repugnat: esset, quia ita supponimus; non esset, quia deberet fieri in primo instanti ex vi imperij; ergo non disiunctiuè ad primum & secundum instans esset imperatus, sed pro primo determinatè, & tunc vlteriùs non esset liber.

17. *Allatum argumentum non est solidum.* Quòd si respondeas, voluntatem non posse sibi imperare actum vt liberum, eò quòd libertas solùm addit suprà entitatem actus denominationem quamdam extrinsecam desumptam ex concursu generali Dei, & cognitione indifferenti; quæ duo non possunt imperari à voluntate, quia non sunt ei subiecta; facilè impugnaberis, nam quando dicitur, voluntatem debere sibi imperare actum liberum, non intenditur, vt illa sibi imperet omnia ea quæ libertatem constituunt, sed actum ipsum voluntatis in eis circumstantiis, in quibus est liber: sic enim potest etiam Deus mihi præcipere actum liberum, v.g. voluntatem liberam audiendi Sacrum, ieiunandi, &c. licet non præcipiat mihi Deus cognitionem indifferentem, aut suum concursum generalem pro libertate necessarium, sed actum sub eo concursu, &c. ergo eodem modo mihi ipsi potero imperare amorem Dei liberum in hoc vel illo instanti; quo posito, redit tota præcedens difficultas.

Nihilominùs tamen huic argumento ego non multùm fido; facilè enim responderent aduersarij, implicare omnino tale imperium in eorum sententiâ, non ex ratione paulò antè insinuatâ & reiectâ, sed quia cùm in tantum ipsi dicant amorem imperatum esse liberum quoad substantiam in primo instanti, in quantum imperium non obligabat ad hoc potiùs instans quàm illud, ideóque supposito etiam imperio erat liberum non exercere illum actum in primo instanti; pro secundo verò posset voluntas cessare ab imperio; cùm, inquam, id hi supponant, non potest poni tale imperium, quod cogat ad primum instans: iam enim eo ipso non est disiunctiuum, sed determinatum contra totam suppositionem. Cùm ergo eo ipso, quòd dicat, Volo actum liberum, iam determinet primum instans, eo ipso non disiunctiuum, sed determinatum erit. Malè autem obiiciens supponit cum imperio volente actum vt liberum stare libertatem; malè item idem ab imperio dante optionem (quale esset illud, quod nihil diceret de libertate, sed solam substantiam actus, cum quo solo admittitur libertas) argumentatur ad imperium, quod determinat instans primum; & eo ipso ob rationem ab obiiciente datam tollit libertatem. Hoc ergo argumento omisso, standum probatione traditâ à nobis suprà subsectione 2. Iam verò contra nostram sententiam obiicies sequi ex eâ, non posse velle voluntatem efficaciter id quod est in potestate suâ; quod valde absurdum apparet, & contra rationem à nobis disputatione præcedente fusè deductam. Sequela probatur, quia cùm in potestate voluntatis sit habere actum liberum, non tamen potest illum velle efficaciter; nam eo ipso auferret ab eo libertatem. Respondeo, admissâ sequelâ, & negando, vllum in eâ esse absurdum. Et quidem hoc argumentum etiam probaret, imperium pro instanti determinato non debere tollere libertatem; quod tamen hi, cum quibus iam ago, non admittunt: nam etiam in instanti determinato A v. g. possum ego habere liberè actum amoris; ergo erit absurdum, si non possim mihi illum tunc temporis imperare, vt obiectio dicebat. Ei respondeo absolutè, in potestate voluntatis esse facere liberè actus alios, si nihil præmittat, ex quo necessariò sequantur, vt sequuntur ex voluntate efficaci, ideò non potest per eam volitionem se ad illos determinare, nec illos efficaciter velle quà liberos. Quòd vero dicebatur, id esse contra argumentum à nobis fusè deductum superiùs, negatur facilè. Etenim licet voluntas possit imperare quæ potest facere, quod superiùs diximus, non tamen ideò potest ea omnia eodem modo facere sub imperio ac sine illo: vnde cùm imperium seipso tollat libertatem, iuxta dicta, proculdubio etiamsi possit imperare suum actum, non tamen sub conceptu liberi; quia hic conceptus in actu repugnat cum existentiâ imperij.

Aduerte, me in hac sectione supponere contra P. Vasquez & alios, libertatem solùm quoad indiuiduationem aut circumstantiam non esse moraliter sufficientem in ordine ad meritum: vnde si imperium sit de vno è duobus æquali-

bus

Imperium indeterminatum de duobus omnino æqualibus non relinquit libertatem ad meritum: si verò imperium de duobus inæqualibus secundùm excessum.

bus omnino actibus, tunc moraliter in ordine ad meritum perinde esse, ac si fuisset de vno tantùm, non relinquendo vllam libertatem: si verò sit de duobus inæqualibus, & posteà voluntas eligat perfectiorem, habebit libertatem meritoriam solùm secundùm excessum eius actus; si verò infimum eligat, nullum habebit meritorium libertatis exercitium, de quo fusiùs alibi, maximè in materiâ de laudabilitate voluntatis diuinæ, 1. Tomo, disp. 27. sect. 3. & in materiâ de libertate Christi. & in hoc Tomo aliqua etiam fortè dicemus.

SECTIO III.

An libertas mediata actus imperati sufficiat ad distinctum meritum.

29. SEctione primâ probaui contra aliquos, actum imperatum efficaciter pro determinato instanti non habere propriam libertatem. Quam conclusionem dixi ibi mihi ita videri certam, vt vix, nisi faciendo quæstionem de nomine, putem eam posse negari. Ne verò eam relinquamus in talibus terminis, vt videamur de solâ voce dissentire, oportet pro vltimo complemento eorum quæ de hoc imperio tractari possunt, eam ita proponere, vt realis diuersitas opinionum & status solidus quæstionis appareat.

Status quæstionis meliùs explicatur.

Ergo quærimus, vtrùm, siue actus imperatus ratione libertatis ipsius imperij dicatur liber immediatè, siue solùm mediatè, sufficiat tamen ad distinctum meritum ea libertas; ita vt qui volens efficaciter amorem Dei pro hoc instanti illum elicit, habeat duo merita; vnum respondens volitioni seu imperio, alterum amori ipsi imperato.

SVBSECTIO I.

Vera sententia.

Quid aliqui sentiant.

QVI libertatem immediatam ei amori tribuunt, omnino concedunt tale meritum; & verò solùm; vt illud concedant, dicunt, eum actum habere propriam libertatem: videtur enim illis ex aliquibus capitibus omnino necessarium talibus actibus tribuere meritum; vnde & coguntur quærere solutiones aliquot ad ostendendam immediatam libertatem in eis actibus; sine quâ benè opinantur non posse esse meritum proprium. Alij verò recentiores præcedentibus assentientes quoad punctum meriti, aliunde autem non valentes tali actui propriam libertatem concedere, negarunt id, quod tamquam omnino certum à præcedentibus & ferè omnibus supponitur, scilicet, *Sine libertate propriâ locum non habere proprium meritum.* Dicunt ergo, vt actus

30. aliquis sit meritorius ratione sui, sufficere, si in se sit tendentia ad obiectum bonum propter ipsum, & insuper sit liber siue libertate mediatâ, siue immediatâ. Quam doctrinam à posteriori probant eisdem argumentis quibus præcedentes auctores libertatem immediatam, deinde soluendo obiectiones in contrarium.

Libertas mediata non sufficit ad distinctum meritum.

Ego tamen iudico, non esse quærenda diuerticula, sed consequenter cedendum veritati, & vtrumque principium tenendum, scilicet, nec libertatem esse immediatam in actu efficaciter imperato; nec libertatem eam, siue vocemus mediatam, siue immediatam, sufficere, vt actus imperatus habeat suum meritum distinctum. Primam partem ex sectione primâ probaui, nunc solùm est agendum pro secundâ, à quâ stant omnes ferè recentiores, vno, quem dixi, aut altero excepto.

Ratio conclusionis.

Eam sic probo (& quidem hæc ratio, si prudenter consideretur, demonstrat intentum) quia ideò libertas requiritur ad meritum, vt videatur homo aliquid de seipso sponte facere, & possit de illo dici id, quod vt fundamentum laudabilitatis moralis posuit Sapiens Sirach Eccli. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit. Quis est hic, & laudabimus eum?* Atqui tota hæc ratio probat, supposito iam imperio, nullum penitus esse nouum meritum in actu imperato, ergo. Probo minorem; nam supposito imperio non potest gloriari homo, quòd ita fecerit actum, vt potuerit non efficere; ergo supposito præmio, quod ei debetur pro imperio, non potest tamquam liberè seruiens nouum petere pro actu imperato.

Confirmatio conclusio.

Confirmo Primò euidenter: Demus duos homines efficaciter eodem modo imperantes eumdem amorem Dei; quorum vni Deus neget concursum necessarium ad amorem, alteri verò concedat, neutro præuidente, quid secum agendum sit, sed potiùs æqualiter credente, se omnino posse eum amorem efficere. Certe in eo casu 31.
non potest apparenter dici, plus meriti habiturum eum qui de facto effecit actum amoris, quàm alterum qui non effecit: nam neque in vno stetit per ipsum quod non fecerit, nec alter se determinauit liberè posito imperio ad faciendum eum actum; ergo non habet vnus præ alio quod magis se laudet, non secùs ac si vni dedisset Deus prædeterminationem ad amorem, alteri verò ad carentiam amoris. Quo casu recentiores hi admittunt libenter, non futurum in vno meritum præ alio, seu (vt meliùs dicam) in nullo quidquam futurum; atqui positâ eâ æquali determinatione imperij liberi, quod vnus posteà impediatur à Deo ab actu alioquin necessariò emanaturo, alter verò non impediatur; tam parum ipsi de suo exercent, & dant Deo liberaliter, quàm si prædeterminati fuissent, vnus ad amorem, alter ad carentiam.

Altera confirmatio conclusionis.

Confirmo Secundò, Ideò actus exterior in sententiâ, quam & hi, contra quos agimus, admittunt, non addit nouum meritum supra interiorem, quia non habet immediatam libertatem; ergo actus imperatus, etiam carens immediatâ libertate, non habebit distinctum meritum. Respondent huic confirmationi nonnulli, exteriorem actum, non ex defectu libertatis, sed quia non est tendentia in bonum honestum propter ipsum, non esse meritorium de nouo.

Occurritur cuidam responsioni.

Sed contrà Primò, quia, cùm actio exterior sit ipsummet obiectum bonum & honestum in quod fertur voluntas, à fortiori ea ipsa actio deberet esse meritoria, si non deesset ei libertas necessaria ad meritum: *nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis;* ergo si semel admittamus libertatem sufficientem ad distinctum meritum in actione externâ, à fortiori debebimus ei concedere rationem noui meriti, etiamsi non sit tendentia ad bonum: est enim ipsummet bonum; quod longè plus est. Idem clariùs 32.
ostendo in actu malo, vbi non est necessarium amare obiectum malum quà malum; ibi ergo sic argumentor: Volitio homicidij ideò est ma-

la, quia fertur liberè in obiectum malum, seu quia est causa libera eius homicidij, quod naturæ rationali malum est: atqui ipsum homicidium, seu actio exterior, est longè grauius malum physicè reipublicæ rationali quàm volitio occidendi; nam volitio per se sola non nocet reipublicæ, homicidium per se & immediatè nocet: ergo si aliunde ipsum homicidium habet sufficientem libertatem, vt immediatè possit demereri, longè plus demerebitur quàm volitio occidendi, quia grauiùs nocet; ratione autem eius nocumenti desumitur tota malitia in volitione, & non deest aliunde libertas ei actioni, vt hi dicunt; ergo gratis, imò contra vera principia de malitiâ & bonitate morali discurrunt hi, dum docent, ex ratione tendentiæ desumi proprium meritum vel demeritum: debent enim totam differentiam inter actum interiorem & exteriorem in libertate ipsâ constituere, sine quâ non est bonitas formalis seu moralis proxima; nam alioquin longè maiorem deberent habere ipsa obiecta, quæ sunt prima origo & fons bonitatis seu malitiæ, quàm actus liberi circa illa.

Differentia inter actum internum & externum in ordine ad meritum desumitur à libertate. Eadem responsio magis impugnatur.

Secundò impugno solutionem; nam, vt ijdem meritò admittunt, etiamsi mihi esset libera prædeterminatio, quatenus ego illam petij à Deo, & obtinui, non foret ideo meritorius de nouo amor Dei ab eâ proueniens; similiter, si Deus mecum ita pacisceretur (quod possibile esse videtur ex terminis notum) Si elicueris in hoc
33.
instanti actum patientiæ, volo simul cum augmento gratiæ dare tibi visionem beatam in eodem instanti; certè tunc negari nequit, eam visionem esse radicaliter liberam, & consequenter etiam eodem modo futurum liberum amorem beatum ex visione secutum; & tamen nemo illum dicet formaliter de nouo meritorium, ergo. Sed quid iam aliunde peto exempla, cùm ijdem recentiores, vt defendant, non solùm anticipationem mortis fuisse Christo Domino liberam, sed etiam ipsam substantiam, ita vt mereri per eam potuerit, recurrant ad libertatem desumptam non solùm ex eo, quòd potuerit liberari à præcepto mortis per dispensationem, quæ est libertas mediata; sed censeant, debere dici in eodem instanti non obligasse præceptum; recipitur enim doctrina præcedenti sectione à nobis impugnatâ, quòd scilicet actus sub imperio efficaci vago sit liber in primo instanti etiam propriâ & immediatâ libertate; vnde constat eos supponere, actum imperatum determinatè in eodem instanti non esse quoad substantiam meritorium, alioquin sufficisset in Christo libertas ad petendam dispensationem etiam pro instanti determinato; quia tunc mors esset mediatè libera Christo, quatenus libera esset conseruatio præcepti, ex quâ sequebatur; ac proinde non recurrendo ad diuersa instantia fuisset integrum meritum Christi; ergo hi auctores supponunt, non sufficere ad rationem meriti, quòd sit tendentia in obiectum honestum, propter ipsum mediatè tamen tantùm libera: nam etiam actus facti sub prædeterminatione, & beatificus in casibus à me positis, & acceptatio mortis in Christo, supposito præcepto etiam determinatè obligante pro eo instanti, essent tendentiæ in obiectum honestum propter ipsum, & liberæ mediatè siue absolutè, vt hi loquuntur, & tamen non haberent, iuxta hos auctores, proprium meritum distinctum: ergo ea solutio data pro actibus externis non est sufficiens.

Argumentum desumptum ab homine contra eandem responsionem.

SVBSECTIO II.

Obiectiones soluuntur.

PRima sit: Si actus imperans non haberet distinctum meritum & bonitatem, sequeretur, hominem, qui ob finem vanæ gloriæ vult confiteri, necessariò efficere sacrilegam confessionem. Consequens est apertè falsum, ergo & antecedens. Sequela probatur, quia tunc actus imperans est malus; ergo dolor imperatus non habebit propriam bonitatem, & consequenter sacrilega erit confessio. Quòd si dicas, tunc
34.
temporis non imperatam, nisi præcisè ipsam externam confessionem. Contrà, quia ille homo non voluit tunc committere peccatum graue sacrilegij; sed voluit ritè & validè confiteri; ergo etiam voluit ex parte suâ efficaciter illum dolorem necessarium, ne committeretur sacrilegium, ergo hic vt imperatus à fine vanæ gloriæ erit malus, & consequenter etiam confessio erit sacrilega. Respondeo Primò, in eo casu debere esse duos actus distinctos imperantes in eo homine: vnum, qui sit complacentia & intentio vanæ gloriæ; qui solùm imperat confessionem externam: alterum verò bonum, quo vult Deum grauiter non offendere, & à quo imperatur dolor internus; vnde nego, eo casu confessionem esse sacrilegam. Quòd si casus metaphysicus ita ponatur, vt vtrumque eodem actu imperetur; respondeo, vel eum actum tunc non duraturum quando est dolor de peccatis; non enim videtur credibile eo instanti, quo quis seriò dolet se offendisse Deum, simul tamen de nouo eum venialiter offendere: vel si existat, dico tunc illud imperium esse solùm inefficax, & consequenter non tollere libertatem & bonitatem actus imperati. Quòd si efficax ponatur in eodem instanti, tunc fiet confessio inualida; quia tunc non elicietur actus supernaturalis, nec quidem attritionis: ipse autem pœnitens fortè non peccabit, quia putat se bene & validè confiteri.

Prima obiectio.

Solutio ostendens, quomodo volens confiteri ob vanam gloriam non faciat sacrilegam confessionem.

Secunda obiectio. Ergo si quis ex timore pœnarum imperet efficaciter contritionem, vt iustificetur, non iustificabitur, licet re ipsâ habeat eam contritionem, quod est absurdum. Sequela patet; nam tunc contritio non habebit propriam libertatem, & consequenter nec propriam laudabilitatem & meritum. Respondeo, fortè Deum de facto, sicuti contentus fuit ad remittendum peccatum sola contritione, quæ tamen
35.
de se non est condigna satisfactio pro mortali, nec pro primâ gratiâ obtinendâ, ita contentum forè eadem contritione, siue mediatè siue immediatè liberè facta, etiamsi distinctum meritum non habeat. Et quidem Vasquez sensit eam sufficere, esto nullo modo sit libera. Secundò respondeo, eum timorem non existere ordinariè in eodem instanti, quo posteà est contritio, sed determinasse voluntatem ad quærenda motiua & procurandam eam contritionem: dum autem voluntas motiua quærit, iam ordinariè non manet actu illud imperium, sed summùm memoria illius; quæ licet iuuet, non tamen tollit libertatem. Quòd si pro eodem instanti, quo est illud imperium, vellet quis efficaciter eam contritionem, dico non futuram tunc sufficientem ad iustificationem ex defectu libertatis: nam voluntas ipsa amans contritionem sicut non est contritio, ita neque sufficit ad formaliter iustificandum;

Secunda obiectio.

Contritio vt iustificet probabiliter non requirit propriam libertatem.

Quomodo & quando iustificet contritio, efficaciter imperata.

dum; neque enim video quale absurdum sit, id concedere pro eo casu ob tot circumstantias moraliter nobis ferè impossibili.

Tertia obiectio. Obiicies Tertiò cum quibusdam recentioribus. Si Ecclesia imperet confessionem, instétque iam tempus, ego possum tunc elicere actum, quo velim obedire; implicat enim dari præceptum, respectu cuius non possit exerceri virtus obedientiæ; illo autem actu obedientiæ habito sum omnino determinatus ad eliciendum hîc & nunc actum attritionis vel contritionis, ergo non erit hæc formaliter libera; ergo vel dicendum est, me transgredi præceptum, quando efficaciter volo illud seruare; vel fatendum, attritionem vel contritionem liberam solùm denominatiuè, si procedat ab actu bono, sufficere ad absolutionem. Et idem est de actu contritionis elicito in vltimo instanti vitæ, dum instat præceptum eliciendi eam contritionem ex defectu Confessarij.

36. *Imbecillitas allati argumenti ostenditur.* Hoc argumentum valdè æstimant hi auctores; ego verò iudico illud in multis peccare. Primò enim nec leuem video ego repugnantiam in eo, quòd imponat Deus alicui tale præceptum, *Mando tibi vt elicias actum amoris Dei, & nullum alium aut reflexum aut directum.* Quæ, rogo, in tali mandato contradictoria? Ergo potest imponi præceptum, cui non possit satisfieri reflexè ex obedientiæ affectu, sed in actu exercito efficiendo rem imperatam. Confirmo id euidenter: *Potest satisfieri præcepto sine vllo actu reflexo obedientiæ.* Potest Deus præcipere mihi, Volo vt liberè immediatè exerceas amorem mei super omnia; atqui tunc non potest fieri actus ille obedientiæ, quem hi ponunt: si enim fieret iam actus amoris Dei non esset formaliter liber, vt mandatus est à Deo; & sequitur absurdum, quod hi inferebant, scilicet, hominem, dum vult efficaciter obedire, non tamen posse obedire, ergo potest imponi à Deo præceptum, quod reflexè ex virtute obedientiæ impleri non possit.

Secundò displicet illud argumentum, eò quòd non distinxerit inter actum efficacem obedientiæ & inter simplicem complacentiam: esto enim in eo casu non posset quis efficacem affectum obediendi habere propter rationem positam; cur non sufficeret complacentia simplex imperans eam contritionem? nam & actus voluntatis imperari posse à simplici complacentiâ infrà clarè probabo.

Tertiò absolutè displicet, quia supponit, ab Ecclesiâ imperatam esse tunc attritionem; quod videtur falsum; nam tunc temporis si quis confiteretur exteriùs, etiamsi dolorem non habuisset, & ex eo capite peccasset grauiter contra reuerentiam Sacramento debitam, nihilominùs Ecclesiæ præcepto satisfecisset, iuxta multorum sententiam; ergo ipsa attritio, de quâ solâ hîc agitur, non potest tunc imperari ex affectu obedientiæ, quia non est mandata. Magis ad rem affertur instantia de actu contritionis vrgente vitæ periculo.

37. *Soluitur argumentum suprà allatum.* Dico tamen (quod & paulò antè insinuaui) etiamsi tunc temporis præcedat animus obediendi, aut timor pœnarum, qui contritionem imperet, moraliter tamen loquendo, non esse in eodem instanti, in quo habetur contritio, sed eam cessasse; idcóque libertati & vi ad iustificandum concessæ contritioni non præiudicare. Sanè licet fortè sit probabile, contritionem à bono actu imperatam, etiamsi careat propriâ libertate, de facto ad iustificationem sufficere, vt in primâ solutione secundæ obiectionis dixi: res tamen est valdè dubia, quia pendet ex solâ voluntate Dei; & nihil habemus quod nobis persuadeat Deum ita voluisse de facto; vnde vix posset excusari, qui scienter eo modo accederet fretus doctrinâ vnius recentioris.

Vltimò posset obiici, Qui eo modo imperat tunc actum contritionis amplectitur voluntariè totam bonitatem illius; ergo habet totum contritionis meritum. *Vltima obiectio.* Respondeo ex generalibus in hac materiâ principijs, contritionem tunc esse voluntariam per modum obiecti, & eodem modo esse meritoriam. *Solutio.* Constat autem, obiectum non refundere in actum quo amatur totam suam bonitatem; ergo imperium illud non participabit totam contritionis bonitatem, multò autem minùs habebit æquiualenter duas ratione sui & ratione ipsius contritionis, & satis de eius contritionis libertate. Poterat iam disputari, an actus malus possit imperari ab actu bono; vel è contrario, an bonus possit imperari à malo; & quomodo eo casu sit discurrendum de malitiâ aut bonitate imperati, imò & ipsius imperantis ratione imperati voliti per modum obiecti. Sed de hoc commodiùs infrà, dum de bonitate & malitiâ agendum erit: in his enim primis disputationibus solùm ea discurio quæ sunt communia actui voluntatis, vt abstrahenti à bono & malo; trado enim iam principia ad vtrosque actus generalia, etiamsi aliquando occasione, vt dixi, obiectionum aliquid etiam de bonitate & malitiâ breuiter dictum fuerit.



DISPVTATIO V.

Quid sit potentia libera; & vtrùm in nobis detur?



EXCEPTIS his quæ disputatione tertiâ de libertate actus imperati dixi occasione difficultatis disputatione secundâ discussæ, cætera hucusque tractata communia sunt omni potentiæ appetitiuæ, siue liberæ, siue necessariæ; iam nunc declaranda magis · it · atura volontatis quatenus liberæ, seu indifferentis ad hoc potiùs quàm illud.

SECTIO I.

Quid sit liberum arbitrium; & an intellectui, an verò voluntati conueniat.

Difficultas ferè tota de solo nomine inter Catholicos; nam cum hæreticis sectione quartâ agemus; cùm enim admittant illi omnes potentiam voluntatis liberam ad amandum & non amandum, odio habendum, &c. difficultas erit posteà de voce quærere, vtrùm illa voluntas, an intellectus, quo dirigitur, an verò actus ipsi intellectus & voluntatis, liberum arbitrium dicendi sint. De quâ re fusè agit P. Tannerus disp. 2. quæst. 1. dubio 1.

 Si vim

indifferens ad vtrumque. Secundò, Habitus est id, quo habemur benè vel malè ad passiones & actus; atqui per liberum arbitrium iodifferenter homo se habet ad eligendum; ergo liberum arbitrium noo est habitus, sed potentia. Duæ hæ rationes vnam tantùm conficiuot; nam vtriusque vis in eo cõsistit, quòd potentia vt talis non est inclinata ad vnum, habitus verò sit; & fortè, nisi recurrendo ad ea quæ nos paulò antè diximus, non esset efficax argumentum; nam responderi ei posset, noo omnes habitus esse determinatos, aut inclinantes ad vnum, sed esse etiam aliquos, qui dant simpliciter posse, non tamen faciliter; vt de supernaturalibus sæpè docuimus; sufficienter ergo his, quæ diximus paulò antè, reiiciuntur tales habitus.

Bonauentura impugnatur.

Heruæi mens explicatur.

Cum Heruæo verò quæstio est de solâ voce; noo enim ponit plures habitus aut actus, sed nomen liberi arbitrij tribuit actibus illis, quos omnes fatemur re ipsâ dari. In quo puncto, quia de modo loquendi, & abutitur contra communem acceptionem eâ voce, iode sufficienter reiicitur. Dicendum ergo erit cum Sancto Thomâ suprà, solam potentiam significari eâ voce. Verba S. Thomæ sunt: *Quamuis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundùm propriam significationem vocabuli; secundùm tamen communem vsum loquendi liberum arbitrium dicimus id, quod est huius actus principium.* In quo puncto de voce nihil ampliùs desideratur; quia in vocibus, vt sæpè diximus, nihil amplius est quærendum quàm communis acceptio.

4. *...otentia liberi ...sellitur.*

Liberum arbitrium significat solam potentiam.

Sectio II.

Vtrùm potentia necessariò operans possit dici liberum arbitrium.

6. *Status quæstionis explicatur.*

PRæsens quæstio etiam est de nomine, vtrùm scilicet liberum arbitrium significet solam potentiam; quæ ita operatur, vt potuerit non operari; seu quæ fuit indifferens ad vtrumque, & seipsam determinauit; an verò etiam illam, quæ licet necessitata sit, operatur tamen spontaneè, seu non coacta ab extrinseco. Scotus enim amorem Beatorum, etiamsi non potuerint illum Beati cohibere, vocat liberum; vnde sentit, solam coactionem opponi libertati, & consequenter libero arbitrio Pro quâ sententiâ Almainum & Henricum refert P. Suarius disp. 1. sect. 5. licèt Almainus ita loquatur, vt videatur cum communi cæterorum sententiâ conuenire. Eamdem defendit expressè D. Thomas quæst. 10. de potentiâ, art. 2. ad 5. vbi ait, *Deum amare seipsum liberè, licet necessariò.* Vnde valdè miror Patrem Taonerum suprà citare pro cõtrariâ eumdem D. Thomam quæst. 6. de malo, art. vnico; ac si ibi sanctus Doctor dixisset, sententiam Scoti hæresim esse apud Theologos & Philosophos. Quomodo enim hæresim diceret D. Thomas id quod ita ex proposito quatuor quæstionibus antè ipsemet docuerat? eo ergo loco à Tannero citato non tractat D. Thomas quæstionem hanc nostram, vtrùm scilicet, *liberum* & *spontaneum* sint idem, sed, vtrùm in nobis detur etiam ea libertas, quæ opponitur necessitati; quæ est difficultas sect. quartâ tractanda contra hæreticos; ideò meritò ait negare eiusmodi libertatem esse hæresim, quia & tollitur meritum ac demeritum actionum, hortatio, suasio, reprehensio, laudabilitas, &c. vt fusè ibi sanctus Doctor prosequitur. Longè ergo abest ab eâ censurâ in sententiam Scoti; in cuius fauorem adducit Suarius ea loca Scripturæ, quibus voluntarium idem videtur sonare quod liberum; vt, *Voluntariè sacrificabo tibi*, Psal. 53. id est *liberè*. ad Hebræos 10. *Voluntariè peccantibus nobis*, &c. Verùm arbitror hæc loca etiam à Suario non aptè citari; hîc enim solùm inquirimus, an vox *liberum* sit idem quod *spontaneum*; non verò quærimus, an peccatum & opus liberum solùm requirant libertatem, vt contraponitur coactioni præcisè; hoc enim nec Scotus, nec D. Thomas suprà, nec vllus Catholicus docuit; sed omnes supponunt, ad meritum & demeritum requiri rigorosam libertatem: atqui loca ex Scripturâ, quæ Suarez citat, magis sunt in fauorem hæreticorum, cùm in eis libertas ad opus bonum sufficiens confundi videatur cum voluntario, seu solo spontaneo, prout hæretici volunt. Respondendum autem eis est, Etiamsi *voluntarium* scholasticè accipiatur quasi genericè, prout abstrahit à libero & necessario; vulgariter tamen sæpè vsurpari pro eo, quod ita fit ab aliquo, vt ab eo potuerit non fieri; sic dicimus sæpè, *Voluntariè ille venit in talem & talem miseriam*; *Voluntariè faciam hoc*, id est *liberè*. Vsa est autem Scriptura eâ significatione vulgari, vt ordinariè in alijs etiam vocibus vulgares solùm tenet significationes: sæpè etiam eadem Scriptura vsurpat rationem communem pro differentiali. sic dicitur Genes. 6. *Omnis quippe caro corruperat viam suam*, id est, *omnis homo*. Certum enim est, carnem in rigore esse genus ad hominem & equum, cæteráque animantia; quæ non corrumpere viam suam non poterant in sensu Scripturæ; eiusmodi autem loca passim inueniuntur; vt Isaiæ 40 *Omnis caro fœnum*. Ioan. 1. *Verbum caro factum est*, &c. Hoc ergo modo dico vsurpari rationem communem voluntarij & spontanei pro libero; etiamsi certum sit, latiùs patere spontaneum & voluntarium quàm liberum. Et eodem modo respondendum est ad aliquos Patres, Damascenum lib. 2. cap. 24. Nyssenum lib. 5. Philosoph. cap. 1. & 5. & Augustinum lib. de Naturâ & gratiâ cap. 46. & nonnullos alios, qui eâdem phrasi Scripturæ vtuntur. Quòd si aliqui ex his magis distinctè videntur dicere, *liberum & voluntarium* esse idem, intelligendi sunt fauisse modo loquendi Scoti, non verò hæreticorum.

...luntarium ... libere dici ... necessariò.

7

Voluntarium vulgariter accipi solet pro eo quod liberum.

8.

Dicendum ergo est, etiamsi ob auctoritatem D. Thomæ & Scoti, *liberum* posset dici idem quod non coactè factum, esto sit re ipsâ necessarium; nihilominùs tamen significationem eam nec esse rigorosam, nec in eâ iam accipi in scholis vocem hanc *liberum*; vsurpatur enim pro potentiâ, quæ potuit agere, aut non agere; ideò definitur, *Potentia libera ea est, qua positis omnibus requisitis potest operari, & non operari.* Quo sensu etiam communiter ipsemet D. Thomas eam vocem vsurpat, maximè 1. part. q. 83. art. 1. & 2. item eo loco de malo; nam licet intentum illius ibi, vt dixi, sit agere contra hæreticos, nihilominùs tamen potentiam oppositam necessitati noo alio nomine vocat quàm liberam. Huic sententiæ fauent Pius V. & Gregorius VIII. io Bullâ contra Michaëlem Baium, vbi damnantur hæ Baij propositiones, *Quod voluntariè fit, etiamsi necessario fiat, liberè tamen fit: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

Liberum rigorosè tantùm significat id quod potuit fieri aut omitti.

turali. Crediderim tamen, intentum Pontificum ibi non tam esse damnare modum loquendi Scoti, a quo nunc agimus, quàm præcludere occasionem negandi in nobis indifferentiam ad vtrumlibet. Nihilominùs vel ex hoc capite magis est vitandus modus ille loquendi, quòd videatur terminis saltem fauere hæreticorum doctrinæ; & sæpè verbis malè prolatis incurri possit hæresis. Vide apud Tannerum & Suarez alias confirmationes; Inter quas præcipua est, quòd omnes, etiam ipsi Scotistæ, negant brutis libertatem, & tamen illa appetunt non coactà, sed ab intrinseco & spontaneè, ergo supponunt Scotistæ libertatem propriè significare indifferentiam ad vtrumque, quâ carent bruta; malè ergo omne voluntarium vocant in præsenti liberum.

Sectio III.

An potentia intellectiua sit aut possit esse libera.

9. *Duplex quæstionis status.* De re & de nomine potest esse in præsenti quæstio. De nomine, si supponitur semel voluntatem solam esse, quæ est indifferens ad actum vel ad carentiam actus; & deinde quæratur, an illa dicenda sit liberum arbitrium, an verò ipse intellectus, quo illa dirigitur in ea indifferentia. De re verò difficultas erit, si ipsi intellectui tribuatur indifferentia immediata ad vtrumlibet, vel alia potentia præter voluntatem & intellectum ponatur, quæ sit indifferens. Verùm quoad hoc vltimum, suprà ostendi, non esse necessariam vllo modo aliam potentiam superadditam intellectui & voluntati, quam nomine habitus aliqui posuère, vt suprà vidimus.

Quæstio verò prima de voce, an scilicet intellectus, quia dirigens voluntatem indifferentem, dicendus sit liberum arbitrium, suprà decisa est; & ex dictis sectione præcedenti constat, nomen *liberum* non cadere nisi supra potentiam, quæ per se est indifferens ad vtrumque: ergo ad solidam de re quæstionem veniamus, an intellectus habeat immediatam indifferentiam ad vtrumque, hoc est, vtrùm ipse se determinet ad hanc potiùs partem quàm illam, eóque ipso sit potentia libera; vel saltem, an diuinitus potentia aliqua cognoscitiua queat esse libera, an verò libertas propria non possit vllâ ratione nisi soli potentiæ volitiuæ conuenire.

An intellectus noster sit liber. Circa primum dubium, vtrùm de facto intellectus noster sit liber, citatur communiter D. Thomas pro sententiâ afferente solam voluntatem esse liberum arbitrium 1. part. q. 83. *Sententia D. Thomæ examinatur* Ego tamen dum lego articuli primi corpus, ferè euidenter deprehendo eum sensisse contrarium; & doctrinam re ipsâ valdè difficilem ibi noto; hæc sunt illius verba: *Quædam agunt iudicio, sed non libero, sicut bruta. Iudicat enim ouis videns lupum, eum esse fugiendum naturali iudicio, & non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat; sed homo agit iudicio, quia per vim cognitiuam iudicat aliquid esse fugiendum; sed quia iudicium istud non ex naturali instinctu in particulari operatione, sed collatione quadam, ideò agit libero iudicio, potens in diuersa ferri: ratio enim circa contingentia habet viam ad oppositum, vt patet in dialecticis syllogismis; particularia autem operabilia sunt quadam contingentia, & ideò circa ea iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum; & pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrij ex hoc ipso, quòd rationalis est.* Hic finis eius corporis. Quibus verbis clarissimè D. Thomas in solo iudicio & indifferentiâ ad iudicandum hoc vel illud, libertatem videtur constituere, & nec mentionem facit voluntatis. Quæ doctrina non solùm quoad modum loquendi, sed quoad rem ipsam, est valdè difficilis, ob dicenda paulò pòst. Idem autem reperit ferè art. 2. dum potentiam habendi illud liberum iudicium vocat liberum arbitrium, tum in corpore, tum ad primum; & ferè in alijs argumentis id vt certum supponit: &, quod grauius est, ipso art. 3. vbi tamen docet liberum arbitrium ad potentiam appetitiuam spectare, non aliter id explicat, quàm quatenus voluntas exequitur id quod iudicium dictat, id est, quatenus id, quod iudicium dicit præferendum esse alteri, voluntas illud amando re ipsâ præfert; nec mentionem ibi facit de potestate non amandi illud obiectum, etiam supposito iudicio rationis; per quam potentiam clarissimè alioqui declarabatur, quomodo sola appetitiua sit potentia libera. Denique in responsione ad tertium & quartum ipsam electionem voluntatis in tantum vocat iudicium liberum, in quantum ea electio præsupponit iudicium collatiuum, & exequitur id quod prædictum iudicium dictat. Quibus omnibus non aliam libertatem videtur agnoscere quàm in intellectu ad conferendum hoc cum illo, & discurrendum ex vno principio ad aliud; & propterea eo articulo primo in fine corporis conclusit, *hominem necessariò esse liberi arbitrij, eo ipso quòd rationalis est.* Quæ consequentia valdè mala esset, si libertas solùm poneretur in voluntate; nam tunc etiamsi homo non haberet potestatem respuendi id quod vt maius bonum appareret, sanè quantumuis intellectus discurreret, non esset homo simpliciter liber; quia ille discursus excitatis speciebus necessarius esset, & posteà electio esset necessaria: ergo homo non esset simpliciter tunc liber, licet esset rationalis; cuius oppositum D. Thomas ibi docet. 10. *D. Thomas videtur ponere libertatem in intellectu.*

11. *Libertas est in solâ voluntate, non autem in intellectu.* Ego sanè vix video quid possit ad hæc loca responderi; nihilominùs eis non obstantibus, dicendum est, libertatem solùm esse de facto in potentiâ voluntatis, ita vt iudicium rationis esse ex naturali instinctu, aut ex collatione, aut quocumque alio modo, dum non proponat clarè rem vt summè bonam, sit omnino per accidens ad punctum libertatis; & eodem modo voluntas maneat indifferens ad hoc vel illud eligendum, sine iudicium proponens bonitatem & malitiam sit necessariò inditum voluntati, siue acquisitum discursu, siue alio modo: & tandem id videtur ipse D. Thomas insinuare eâ qu. 83. art. 4. vbi magis clarè liberum arbitrium dicit esse ipsam solam potentiam voluntatis, quæ eligit inter hoc & illud. Pro hac sententia citat illum Tannerus 1. 2. quæst. 15. verùm ibi nihil declarat; imò paulò pòst ostendam ipsum sensisse, etiam intellectum esse formaliter liberum. Est tamen conclusio hæc nostra inter omnes recepta, ita vt tamquam primum principium supponatur, intellectum non esse potentiam liberam, sed id soli voluntati conuenire: Ratio huius non potest alia esse quàm experientia; experimur enim proposito obiecto per intellectum *Experientia docet, solam voluntatem de facto esse liberam.*

nobis

nobis esse liberum hoc vel illud amare; in ipsâ autem propositione non habuisse nos libertatem: quod inde probari etiam Secundò posset; nam si obiectum proponatur clarè & sufficienter vt verùm, necessariò illi assentimur; si vt falsum, dissentimus; si vt dubium, hæremus; si vt æquè probabile cum opposito, non assentimur, nisi summùm accedente impulsu voluntatis; ergo sola voluntas est libera de facto, seu quæ habet immediatè indifferentiam ad vtrumque. Neque contra hanc veritatem est vllum argumentum quod specialem exigat discussionem.

Verùm possibilis sit intellectus liber. Affirmat auctor.

Iam ad secundam quæstionem in titulo propositam, quæ difficilior est, verùm diuinitus possit esse aliqua potentia intellectiua, quæ vt talis sit formaliter libera. De quâ quæstione egi in lib. de Animâ; & meo iudicio ostendi clarè, id non repugnare: quæ enim duo contradictoria sequuntur in aliquo intellectu, qui, proposito per apprehensionem obiecto etiam vt vero, posset se immediatè determinare ad assensum, vel

12. suspendere illum per omissionem liberam; licet dissentire tunc non posset; vel quia saltem quando proponuntur duo opposita æquè probabilia, posset se vel ad hoc, vel ad illud determinare non expectato impulsu voluntatis, sicut de facto in communi sententiâ se determinat eo impulsu accedente? vel denique in eo, quòd propositis per actum aliquem confusum multis obiectis, posset se determinare sine imperio voluntatis ad hoc potiùs ex proposito considerandum quàm illud? v. g. secundo Tomo de Angelis dixi, eos cognoscere semper reflexè suas species, & in illis saltem imperfectè obiecta, de quibus cogitare distinctè possunt; quia verò de omnibus simul non valent, voluntatem tunc determinare intellectum, vt cogitet de hoc potiùs quàm de illo obiecto; iam ergo in præsenti quærò, quæ sit repugnantia in aliquo intellectu, qui non indigeat eâ volitione ad se determinandum, sed in potestate ipsius sit, immediatè se determinare ad cognitionem clariorem de hoc obiecto potiùs quàm illo. Vt verum fatear, ego nullam penitus video. Hæc ibi fusiùs. Nunc addo, Durandum de facto id tribuere nostro intellectui, &, quod grauius est, etiam D. Thomam, & quidem ita clarè, vt explicationem vix patiatur. Quid ergo mirum, si dicam ego, diuinitus id non repugnare, quod D. Thomas & Durandus de facto admittunt? Porrò id sentire diuum Thomam, præterquam quod verbis illius suprà ad longum citatis ferè euidenter colligitur, & quidem ita, vt aliquando soli intellectui indifferentiam videatur tribuere. Esto, vt & paulò antè notaui eâ quæstione 83. soli voluntati id concedat, nunc addo alia, in quibus de intellectu haud aliter discurrit quàm de voluntate quoad libertatem: nam 1. 2. quæst. 10. cùm disputaret, vtrùm voluntas moueatur necessariò ab obiecto, docet in corpore, si obiectum sit bonum vndequaque tunc moueri, non verò si habeat rationem mali; cùm autem argumento secundo obiecisset, intellectum, etsi sit potentia spiritualis, moueri naturaliter ab obiecto, in responsione ad secundum ait, eodem modo intellectum moueri à vero, sicut voluntatem à bono, id est ab vndequaque vero necessario, à contingenti verò liberè; debuisset autem negare consequentiam ab intellectu ad voluntatem, si vnum credidisset liberum, alterum verò non, nec debuisset dicere idem esse de vtroque sentiendum. Secundò, eâ-

Ostenditur. D. Thomam tribuisse intellectui de facto existentem libertatem.

dem quæstione, art. 2. in argumento, *Sed contra,* 13.
dum quæreret, an voluntas esset potentia necessaria, hæc ait: *Sed contra est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus; sed intellectus aliqua intelligit naturaliter; ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.* Vides eodem planè modo de vtraque potentiâ loqui, & necessitatem aliquorum actuum voluntatis probare ex necessitate aliquorum intellectionum. Quod argumentum nullum planè esset, si intellectus esset potentia necessaria, & voluntas libera; vt consideranti patebit: ei autem non respondet, sed supponit illud continere. Tertiò, eâ art. 2. rationem vniuersalem dedit in argumento, *Sed contra;* quod scilicet potentiæ rationales sint ad opposita, ergo voluntas, quæ est rationalis, est ad opposita, ergo est libera. Quæ ratio ad intellectum euidenter eodem modo accommodatur. Quartò, cùm idem quæst. 6. art. 3. quæsijsset, an voluntarium posset esse absque omni actu, & in corpore manifestè docuisset posse esse, ita vt imputetur ad culpam, ipsum non agere; & in fine conclusisset, eam omissionem voluntariam aliquando esse sine vllo actu exteriori, aliquando verò etiam sine vllo interiori, respondens ad tertium argomentum, quod erat tale, De ratione voluntarij est cognitio, sed cognitio est per aliquem actum; ergo, &c. respondet, quòd eodem modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & voluntatis; scilicet quòd sit in potestate alicuius considerare & velle & agere; & tunc, sicut non velle & non agere cùm tempus fuerit est voluntarium, ita etiam non cogitare, &c. Vides sanctum Doctorem non aliter loqui de intellectu in ordine ad suspendendum actum omnem ac de voluntate; & sicut concesserat sine omni actu interiori voluntatis esse indirectum voluntarium, ita concedere, posse id fieri sine vllo actu intellectus, ab quòd intellectus poterat cogitare, & non cogitauit. Denique eâdem quæstione art. 2. ad 3. ait, Ex eo quòd ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in vtrumque potest. Ecce primò in intellectu posuit indifferentiam ad opposita, & inde intulit eam etiam esse in voluntate. Quò nihil clarius dici posset pro ea sententiâ. Constat ergo, D. Thomam posuisse in intellectu libertatem de facto. 14.

Video eum hac 1. 2. quæst. 74. vbi agit de subiecto peccatorum, in solâ voluntate constituere peccatum art. 2. at articulo 5. ad secundum expressè ait, in intellectu posse esse peccatum, non solùm quatenus actus intellectus est voluntarius, seu à voluntate imperatus, sed etiam quatenus ipse actus intellectus præcedit voluntatem, & est causa, vt voluntas malè eligat. Hæc fusiùs tetigi, vt ostenderem, quàm sit probabile, aliquam potentiam intellectiuam diuinitus posse esse liberam, quandoquidem D. Thomas de facto id tribuere videtur nostro intellectui. Et verò haud ita facile est ostendere contrarium etiam de facto; nam quâ experientiâ efficaci ostenderet, intellectum in rebus probabilibus seipsum non determinare, sed id fieri de facto per actum voluntatis? Rationes enim, quas suprà posuimus, sunt quidem probabiles, non tamen conuincunt. Aliquas obiectiones, quæ contra eam potentiam intellectiuam liberam diuinitus possibilem fieri possent, desumptas ferè ex modo loquendi, quòd voluntarium dicatur à voluntate, quòd sola voluntas se determinet pro libitu, quia libitum dicitur à *libet,*
quod

quod actum voluntaris sonat, solui eo loco de animâ; videantur ibi; nihil enim video nouum exigens solutionem, quia & hæ ex puro puto modo loquendi sunt desumptæ; vnde non debet quis eis terreri in quæstione de voce.

Soluuntur obiectiones contra intellectum liberum possibilem.

Obiicies: Augustinus lib. de Duabus animabus cap. 11. ait: *Peccatum sine voluntate esse non posse, omnis mens apud se diuinitus conscriptam legit:* ergo omnis mens diuinitus conscriptum indicat intellectiuam potentiam liberam esse non posse. Patet consequentia euidenter, quia si libera esset, etiam posset peccare: omnis enim potentia formaliter libera capax est peccati; si enim illi prohibeatur actus ad quem est indifferens, & nihilominùs faciat, iam eo ipso

15. peccat. Respondeo Primò, Augustinum loqui de potentijs existentibus de facto; nam saltem probabiliter experimur omnes, non habere nos libertatem in cognoscendo. Secundò respondeo, cognitionem non esse de facto prohibitam; ergo de facto non est peccatum in cognitione, quidquid sit de potentiâ absolutâ. Tertiò respondeo, eam potentiam intellectiuam non futuram capacem peccati vllius contra naturam rationalem, quia cognoscere verum, aut cessare ab eâ cognitione, vel cogitare de hoc potiùs quàm de illo, non est intrinsecè malum; quod autem Deus posset illi speciale præceptum ponere, & tunc posset peccare, esset valdè extraordinarium, de quo non egit tunc Augustinus.

Obiicies vltimò cum Patre Coninck disp. 2. de fide dub. 4. Libertas est perfectio simpliciter simplex, ergo si posset conuenire nostro intellectui, posset & verò deberet conuenire diuino; hoc autem falsum est, ergo. Primò respondeo, argumentum non esse contra nos, sed contra eius auctores: si enim antecedens semel est verum, profectò quidquid sit de intellectu nostro, debebit ea libertas concedi diuino; nam vt id quod est ex genere aut conceptu suo perfectio simpliciter simplex Deo concedatur, non est necessum illud in creaturis reperiri; ergo eò quòd eiusmodi libertatem dicam ego in creaturis seu in creato intellectu posse dari de facto, neget verò id Pater Coninck, non cogor ego magis illam in Deo admittere quàm ipse, cùm Deus multa habeat quibus caret creatura. Secundò respondeo absolutè negando antecedens, vel (vt meliùs dicam) distinguendo illud: Libertas in voluntate est perfectio simplex, concedo, in intellectu, nego; quia posse ignorare quæ sunt cognoscibilia dicit imperfectionem, quam non dicit posse hoc præ illo amare. Vnde rectè ea libertas potest intellectui creato conuenire, non verò diuino; id quod omnes debemus concedere planè independenter à quæstione præsenti, vt ostensum est. Replicabis tamen, Ergo ille intellectus ex eo ipso puncto libertatis esset minùs perfectus quàm noster, si ea libertas dicit ex conceptu suo imperfectionem; id autem videtur absurdum, quia sine dubio maior esset perfectio, quòd non penderet ex suâ determinatione à voluntate. Respondeo, suppositâ imperfectione communi tam nostro intellectui quàm illi possibili, quòd scilicet nec possent habere omnes cognitiones simul, & quòd multa obscurè cognoscant, maiorem esse perfectionem, habere eam libertatem quàm illâ carere: est igitur ea libertas in se perfectio, supponens tamen imperfectionem. Hinc fit, vt ob imperfectionem quam supponit nequeat Deo conuenire; & quia in se dicit perfectionem, ideò noster intellectus excederetur ab illo possibili.

Libertas in intellectu non est perfectio simpliciter simplex.

SECTIO IV.

Vtrùm detur in nobis libertas vt condistincta à ratione voluntarij.

ERgo circa punctum liberi rigorosi restat nobis grauior & difficilior quæstio, vtrùm nos ita simus causa eorum actuum, vt possimus pro libitu nostro vel eos habere, vel cessare ab eis; seu, vtrùm detur in nobis ea libertas, de quâ disputatum est, conueniátne intellectui an voluntati. Quidam antiquiores hæretici, vt Simon Magus & Manichæi, quos secuti sunt ex recentioribus etiam hæreticis VViclephus, Lutherus & Caluinus, absolutè negarunt eam libertatem; etiamsi Lutherus pro more suo sibi semper inconstans, eam posteà concesserit saltem in multis actibus. Vide Tannerum disp. 2. quæst. 1. dubio 1. Bellarminum de Gratiâ & libero arbitrio cap. 1. & 4. & Patrem Suarez sect. 2. vbi quatuor errores distinguit circa modum vnde necessitari possit voluntas. Quosdam enim dicit in nescio quod fatum eam necessitatem reduxisse; pro quo citat Stoïcos & Priscillianistas. Verùm quoad Stoïcos attinet, Augustinus lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 10. ait illos ab eâ fati necessitate humanos animos liberasse, cætera subiecisse. Caluinus Secundò in Dei motionem eam necessitatem refert. Tertiò, Lutherus videtur id refundere in corpus passibile & interiores passiones illius. Quartò denique posset dici, à naturâ intrinsecâ voluntatis determinatæ ad vnum eam necessitatem prouenire. Fortasse possunt quinti reperiri, qui dicant, hominem quidem naturâ suâ esse liberum, sed in pœnam peccati eam libertatem amisisse; qui in eo à tertijs auctoribus differunt, quòd illi eam necessitatem refundant in passiones & corpus ipsum; hi autem vltimi dicant, non obstante corpore & passionibus illius, si tamen homo non peccasset, habere debuisse eam libertatem. 16.

Negant aliqui hæretici.

Contra hos tamen omnes errores conclusio Catholica & omnium Philosophorum ac totius orbis consensu firmata docet veram libertatem, prout dicit indifferentiam ad vtrumque, in nobis dari. Pro quâ veritate, quia contra hæreticos agitur qui Scripturam admittunt, multa possunt efficacia loca adduci, quæ auctores citati fusiùs prosequuntur. Clarissimè Deus statim ab initio mundi eam insinuauit, dum obiecit Caino Genes. 4. *Quare iratus es? & cur concidit facies tua? nónne si benè egeris, recipies; sin autem malè, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus eius, & tu dominaberis illius.* Quo nihil clarius ad ostendendam libertatem dici poterat, tum quia benè & malè agere in ordine ad præmium & pœnam essentialiter dicit libertatem; vt paulò post ostendam; tum quia hoc ipsum dicit vox illa *peccatum*; tum quia clariùs id denotatur per illa, *sed sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Quomodo enim quis dominaretur appetitui, si non esset in libertate ipsius efficere quod vellet, comprimendo aut permittendo ipsum appetitum: Idem ostenditur Deuter. 30. vers. 11. 14. 19. in quibus Moyses ait se Israëlitis proposuisse ante oculos vitam & mortem, bonum & malum, vt quod vellent eligerent; quomodo autem eligeret, qui deter-

Datur in homine libertas condistincta à ratione voluntarij.

Varia loca Scripturæ pro hac sententiâ.

determinatur ab alio ad vnum, & non habet in suâ potestate omittere & contrarium facere? Num. 30. *In arbitrio viri erit vt faciat, siue non faciat.* Iosue. 24. *Optio vobis datur: eligite hodie quod placet, cui seruire potissimum debeatis, vtrum dijs,* &c. 2. Regum 24. ad Dauidem Dei nomine dicitur:
16. *Trium tibi datur optio, elige vnum.* Quòd si Deus ipse Dauidem determinaturus erat vt eligeret, non est data optio Dauidi, sed Deo pro Dauide. Eccli. 15. hæc veritas fusè traditur: *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui.* Quàm hoc à Caluino alienum, qui docet Deum ita determinare hominem, vt eum ad amanda obiecta omnia penitus cogat; estne hoc relinquere illum in manu consilii sui? quomodo enim eum relinquo in manu suâ, quem traho ita, vt non possit resistere? Additur ibidem: *Si volueris mandata seruare, conseruabunt te. Apposui tibi aquam & ignem; ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei,* &c. cap. verò 31. de iusto dicitur, *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit.* Sanè vel solus iste locus stultitiam Caluini euidenter redarguit: quis enim tam stultus esset, qui de lapide non me feriente, eò quòd ab alio detinetur in manu, diceret, *Lapis qui potuit me lædere, & non læsit? quis est hic, & laudabimus eum?* vel si vis è contrario de lapidibus, quibus Stephanus est occisus, *Qui sunt hi nequam lapides, qui potuerunt non lædere talem virum? qui sunt hi, & puniemus seu vituperabimus eos?* quòd enim lapides non velint, quoad punctum præsens planè est impertinens; haud enim aliter non est in potestate hominum ipsa volitio quàm in potestate lapidis, quòd huc illúcue proijciatur. Quâ in re, vt solet, eleganter & acutè discurrit Augustinus de Duabus animabus cap. 9. & 10. contra Manichæos, & ponit exemplum in eo, cuius dormientis manus ab aliquo ad scribendum moueretur, de quo ait: *Ipsi Manichæi dicent, stultum esse, quærere an*

Probatur ex Augustino.

18. *peccauerit scribendo.* Ne verò dicerent instantiam esse extra rem, quia dormiens non sciuit quæ faceret, addit: *Quòd si vigilans esset, & alius eo fortior, cui resistere non posset, eamdem manum ad scribendum acciperet, an vllo peccato teneretur, ideò quòd id sciret.* addit; *Et hic mihi omnes mirantes, quòd talia sciscitarer, sine cunctatione responderent, nihil eum istum omnino peccasse; quia de quo resistere non valente quisquam quidpiam mali fecerit, iustè damnari nullo modo potest.* Quibus egregiè confirmat quæ diximus; scilicet, quòd lapis sciat vel ignoret motus; homo verò sciat; si tamen impedire non potest, per accidens esse ad laudem & vituperium. Propè innumera alia sunt pro eâdem veritate testimonia, omnia scilicet illa, quibus Deus hortatur populum vt conuertatur, agat pœnitentiam, &c. Si enim ipse Deus illos determinat, possent Deo obijcere illi, *Quid ad nos clamas, Conuertimini, conuertimini? non est id in nostrâ potestate; tu debes id facere satiùs, ergo tibi impera, vt conuertat nos.* Haud aliter quàm ridiculè ageret cum infirmo, qui non potest se mouere, nisi quò trahitur ab alio. si ei diceret: *Quid otiaris, surge, veni ad me?* responderet enim, *Tu me moue; id enim non est in meâ potestate, sed omnino à te pendet; te enim volente necessariò surgam, te nolente non possum me mouere.*

Secundò eadem veritas probatur consensu Ecclesiæ totius; ab initio enim illius, hæresis contraria fuit in varijs hæreticis damnata. Clemens Romanus id testatur lib. 3. Recog. Augustinus lib. de Hæres. cap. 35 & 79. Hieronymus Præfatione dialogi contra Pelagianos, Leo Magnus Epistolâ 91. ad Turib. & Concil. Bracarense I. can. 10. ac nouissimè Tridentinum sessione 6. can. 4. ac 5. item Pius V. & Gregorius XIII. in Bullâ contra Michaëlem Baium.

Probatur secundò consensu totius Ecclesiæ.

Tertiò Patres id passim testantur, vt ipse Caluinus apud Tannerum suprà fatetur, tam Græcos quàm Latinos sibi aduersari: qui eorum loca videre voluerit, consulat Bellarminum suprà cap. 5.

Tertiò consensu Patrum.

19. Quartò probatur consensu Philosophorum omnium ferè & totius pœnè Orbis: Barbari enim & Græci, Latini & Gentiles, Iudæi & Christiani, & Mahometani omnes omnino in eam conspirant, vnâ exceptâ Sodomiticâ sententiâ Geneuensi, Caluinianâ scholâ; quæ, vt sibi omnia flagitia fingat licere, mauult infinitam Dei bonitatem horribilium criminum auctorem dicere, quàm se liberam agnoscere, Deo & sibi grauissimè iniuriosa. Dico, *sola Caluiniana schola;* nam Lutherani cum suo Pseudo Prophetâ videntur eam libertatem in multis saltem actionibus admittere. Audiamus quid Augustinus contra Manichæos olim eodem modo delirantes dicat lib. de Duabus animabus cap. 11. *Sine priùs etiam peccatum definiamus, quod sine voluntate esse non posse, omnis mens apud se diuinitus conscriptum legit; ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, & vnde liberum est abstinere; vnde dicerem, neminem vituperatione supplicióue dignum, qui id non faciat, quod facere non potest; nónne ista cantant & in montibus pastores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in Bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* & paulò pòst: *Quis dubitet tunc esse peccatum, cum & velle iniustum est, & liberum nolle? & ideo definitionem illam & veram & ad intelligendum esse facillimam; Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat; & vnde liberum est abstinere.* Hæc Augustinus: quibus stultissimis his hæreticis os penitus obstruxit, ostendens eos esse stupidiores semibrutis pastoribus, cùm hi agnoscant libertatem ad peccatum necessariam, quam hæretici ignorant; si tamen credendum est eos ita sentire, aut non potiùs impudentissimè mentiri, vt sua scelera etiam alijs colorent saltem specie necessitatis, malíntque se componere cum insipientibus & ad vnum determinatis iumentis, quàm dignitatem & excellentiam, quâ homo bruta omnia antecedit, agnoscere.

Quartò, vnanimi sententiâ Philosophorum.

20. Hinc formo argumentum pro Catholicâ sententiâ (abstrahendo iam ab eo, quod alijs rationibus naturalibus probari possit, nécne:) Imprudens planè & impudens censendus est ille, qui sine efficacissimo argumento se opponit omnium ferè hominum præteritorum & præsentium, etiam sapientissimorum iudicio; atqui ad negandam libertatem nec vel leue est argumentum (quidquid iam sit, vt dixi, an rationes aliquæ sint pro illâ) & aliunde totus orbis eam agnoscit, ergo impudenter ea negatur ab his hæreticis. Porrò nullum esse contra eam argumentum statim monstrabo, si priùs discusse-

Argumentũ deductum ex antecedentibus pro sententiâ Catholicorum.

discussero, an ratione naturali ea veritas suaderi possit; & quidem pro nobis illud abundè sufficeret, quod ex auctoritate allatum est, cessante, vt dixi, omni omnino in contrarium ratione. Occurrebat hîc quædam sententia, negans in Adamo post peccatum indifferentiam ad bonum & malum, quam tamen ante lapsum illi concedit, aitque id esse ex mente Augustini. Verùm Augustinus (vt suprà ostendimus) adeo clarè stat pro eâ libertate seu indifferentiâ arbitrij nostri, vt mirum sit, eum in contrarium citari. Sed contra hoc non lubet ampliùs agere; quia ea doctrina, olim à duobus Pontificibus damnata, reiecta etiam nuper est de nouo à Sanctissimo Vrbano VIII. Hoc solùm obiter moneo, ab eâ doctrinâ longè abesse RR. PP. Dominicanos; tum quia hi libertatem veram arbitrij, vt condistinctam à voluntario necessario, cum Catholicis omnibus admittunt; tum quia ante & post peccatum fatentur hominem liberum ad bonum & malum. Quia verò hæc differentia inter eas doctrinas à quibusdam non est considerata, fortè putatum est agere contra eam doctrinam, esse agere de auxilijs gratiæ; cùm interim, quidquid de auxilijs sit, certum debeat esse inter Catholicos, dari veram libertatem, vt condistinctam à voluntario necessario. Et de hoc satis.

SECTIO V.

Vtrùm ratione naturali ea libertas suaderi queat.

Negat Buridanus & à Castro.

BVridanus & Alphonsus à Castro apud Tannerum suprà num. 14. putant libertatem arbitrij non posse ratione naturali demonstrari: cuius contrarium ipse ibi defendit, & probat argumentis, quibus Cardinalis Bellarminus fusè priùs vsus fuerat lib. 4. de Gratiâ & libero arbitrio cap. 10. Ego sanè arbitror à posteriori rectè confirmari vnâ aut alterâ ratione, quam paulò pòst vrgebo; multas tamen ex his quæ afferuntur non admodum reputo efficaces, vt iam ostendo.

Reijciuntur aliquæ rationes minùs efficaces. Prima. Prima ergo sit, quia consensus omnium hominum sapientum eam veritatem testatur: illi autem procul dubio non aliunde id intulerunt nisi ex ratione naturali. Verùm hoc argumentum dum non assignat quæ sit ea ratio, quâ permoti sunt sapientes, non exit à terminis aucto-
21. ritatis. Addo, Deum posse cognitionem veritatis alicuius naturalis & maximi momenti in omni Republicâ infundere hominibus non quidem propriè per cognitionem infusam, sed vt ad eam rationibus probabilibus tantùm inducantur, vnus hac ratione, alter alterâ; tunc autem ea veritas demonstrari non potest facilè, licet omnibus insita sit; & fortasse talis est de facto, quòd fornicatio simplex sit peccatum: indita enim videtur hæc veritas mentibus omnium ferè hominum, & tamen ratione naturali efficaci non potest adeò facilè ostendi, vnde Theologi summè variant in reddendâ eâ ratione; quod ipsum in multis alijs locum habere potest. quid si talis sit præsens de libertate nostrâ?

Altera ratio inefficax reiecta. Secunda ratio sit pro eadem libertate, quia totus terrarum orbis dum vtitur Magistratibus, consilijs, exhortationibus, pœnis, præmijs, &c. ostendit homines habere liberum arbitrium. Quòd si dicas, etiam bruta pœnis & minis corrigi, ac blanditijs allici, ergo idem posset fieri in homine, licet careret libertate. Contra insurgit aliquis, quia non obstantibus pœnis, cùm tamen volunt homines, liberè oppositum faciunt; & sæpè sine pœnis solo consilio, exhortatione permoti id faciunt, ergo habent libertatem. Verùm neque hoc argumentum est efficax; & quidem vltima hæc impugnatio non vrget. Primò, quia in eâ supponitur, quod videbatur probandum, scilicet, homines positis eis præmijs liberè operari. Secundò, quis etiam sæpè contingit in brutis, vt, non obstantibus minis & pœnis, non faciant id ad quod ab hominibus coguntur; contingit etiam vt sine pœnis id faciant allecta vel pabulo vel suaui voculâ: quòd autem homo præterea sit capax, vt ob consilium aliquid faciat, persuadet quidem eum esse capacem percipiendi rationes, quod brutum non habet; at non probat vllo modo, eum tunc ita moueri, vt potuerit non moueri hîc & nunc. Dico *hic & nunc*; certum enim est experientiâ, idem consilium aliquibus prodesse, alijs non, & eamdem rationem, quæ eumdem hominem mouet in hac circumstantiâ, non mouturam in aliâ; ast inde nullo modo infertur, eum hîc & nunc potuisse non moueri: dicerent enim hæretici, ex diuersitate circumstantiarum prouenire, vt hîc & nunc moueatur, & quidem necessariò, vt in ipsis brutis contingit, Allexi enim canem ad me heri vno verbo; hodie verò, etiamsi millies illud repetam, accedere non vult.

Tertiò potest quis argumentari, quia in homine datur potestas consultandi, ergo & eligendi quod iudicatum est melius. Hæc etiam ratio valdè parum vrget; nam aduersarij dicent, positâ consultatione, voluntatem teneri ad id quod melius est, & consequenter operari necessariò; eodem planè modo, quo Pater Vasquez, contra quem infrà agemus, docet voluntatem non posse amare id quod post consultationem intellectùs proponitur efficaciùs, aut vt minùs bonum, imò vt æquale; ergo ex consultationis possibilitate aut etiam necessitate non infertur, voluntatem habere vllam indifferentiam. *Tertia reiecta.*

Hinc etiam reijcitur Quarta ratio, quòd scilicet voluntas respondeat intellectui, intellectus autem sit potentia vniuersalis cognoscens omnem rationem boni ac mali, potensque in vno eodemque obiecto & bonum & malum proponere; ergo etiam voluntas poterit cum quadam indifferentiâ idem obiectum amare. Reijcitur, inquam, hæc ratio; negabunt enim hæretici consequentiam, dicentque, postquam intellectus proposuit bonitatem & malitiam, voluntatem esse capacem amandi hoc vel illud, non tamen à se determinandam, sed à Deo, vel aliunde: & quidem quoad vniuersalitatem attinet, eadem planè ratio est, siue ea se determinet, siue ab illo determinetur, quia nunquam amat nisi vnum obiectum ex oppositis inter se. *Quarta reiecta.*

Quinta ratio eàque efficacior esse potest, quia euidens est lumine naturæ esse peccata in mundo; & quilibet in se id experitur; stimulat enim eum conscientia, & inde sequitur dolor, item propositum id non faciendi de cætero. At si homo non esset liber, non possent esse talia peccata: quod enim homo vitare non potest, in eo non potest reprehendi, nec propterea censeri dignus vituperio; è contrario etiam, non est laudabilis in eo quod non potuit omittere, v.g. quòd homo claudus, qui non potest se monere, de facto se non moueat, nec laudabilis est, nec vituperio dignus. Quòd principium tam est lumine natu- 23. *Ratio magis efficax.*

ræ no-

sæ notum, quàm sunt cætera ferè omnia principia speculatiua, quæ ab omnibus reputantur per se nota; & quæ dixi suprà vrgens locum Eccli. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus. Quis est hic, & laudabimus eum?* valdè ostendunt hanc veritatem. Confirmo: Si quis in somnis iuret, mentiatur, &c. posteà non dolet de eo iuramento, nec conscientiæ scrupulis vrgetur, nec timet deinde vllam à Deo pœnam; & tamen etiam ille actus fuit à voluntate: si verò in vigiliâ sciens & prudens id fecerit, eo ipso posteà affligitur, & agnoscit se errasse, ac resipiscit, si prudens est; ergo ratio est, quòd in somnis, vbi non fuit libertas, non agnoscitur peccatum, in vigiliâ autem ob libertatem peccatum agnoscitur. Hinc etiam in amentibus, infantibus, stultis, & brutis nulla admittuntur peccata, quia non est in eis libertas; nam de cetero etiam illi volontariè habent suos actus; ergo peccata dicunt essentialiter libertatem; ergo datur in nobis ea libertas.

Confirmatio rationis suprà allatæ. Confirmatur, quia ipsi hæretici admittunt dari peccata, quæ puniuntur etiam pœnâ æternâ; alioquin deberent ipsi fateri, nos & gentiles esse tam bonæ conditionis quàm ipsos; quod haud dubiè ipsi non concedent, cùm tot maledicta & execrationes in nos congerant & deuoueant nos omnibus diris, eò quòd eorum doctrinam non teneamus; ergo debent fateri aliqua esse peccata; saltem dicent nos peccare, dum eis opponimur: iam hinc argumentor euidenter, Ergo & libertatem propriam in nobis debent agnoscere. Probo euidenter consequentiam, quia

24. Matth. 18. quâ ratione posset Deus dicere, *Serue nequam, nónne oportuit & te misereri conserui tui?* & nobis Catholicis, quâ ratione ipsi hæretici cogitant posse à Deo exprobrari, quòd fidem Caluinianam non tenuerimus; & quòd imagines simus venerati; nam & ille seruus nequam & nos omnes facilè Deo respondere possemus, & quidem sufficientissimè, *Quid nobis hoc Domine obijcis, tibi potiùs obijcias, qui nos ita tenuisti, vt non potuerimus misereri; & determinasti nos necessariò ad conseruum in carcerem trudendum, & ad non credendum Caluino, vt tam non fuerit in potestate nostrâ non trudere & credere, quàm non fuit in manu illius trudi, & nostri non volare? ergo sicut illum non reprehendis, eò quòd sine libertate trusus est, ita nec nos, qui cum æquali necessitate à te trusi, id fecimus: te ergo solum reprehende, qui solus liber fuisti, & nos omnes ablatâ libertate determinasti.*

Altera confirmatio eiusdem rationis. Confirmatur Secundò hæc ratio, quia lumen naturæ dictat, Deum esse supremum Iudicem prohibentem mala, & præmio afficientem bona; est enim Deus suprema regula rationis: iam ergo, quis non manifestè videat, nisi cui summa impudentia obuelauerit oculos, iniquissimum futurum eum iudicem, qui simul diceret, *Prohibeo sub grauissimis pœnis tibi ne occidas alterum, & tamen volo omninò vt occidas illum, & te traham, vt non possis illum non occidere, & insuper posteà te quia occidisti grauissimè puniam?* Sanè non iam ab infinitâ Dei bonitate, sed vel ab impudentissimo humano iudice ea res est planè alienissima.

25. Quia verò superiùs dixi quoad pœnas seu præmia physica, fortè exemplo brutorum, quæ terrentur baculo, alliciuntur pane aut pabulo, posse aliquo modo eludi argumentum; iam hoc eodem exemplo ego reuinco aduersarios euidenter; nam licet quando brutum quasi à seipso determinatum iuit quà ego nolebam, postea illud castigem; at nullus est tam stultus, qui simul brutum manu ducat, & necessitet vt eat per hanc viam, v. g. vt intret stabulum, & posteà tundat illud baculis, eò quòd illuc intrauerit, & sic perpetuò totâ vitâ non permittat brutum ad aliquid se determinare, neque ad comedendum, neque ad standum, neque ad iacendum, &c. sed ipse dominus illud cogat ad has actiones; & posteà grauissimè propter illas illud castiget: quis hunc non delirum & crudelissimum ac iniquissimum dominum pronunciaret? Talem omnino Caluinus sibi blasphemè fingit Deum, qui mihi dicit, *Ne occidas*, & tamen accipit meam voluntatem, & producit volitionem occidendi, meam manum determinat vt occidat, ac posteà me ob eam cædem inferno destinat: dicit item, *Ne concupiscas vxorem proximi tui*; & aliunde dicit, *Volo omnino vt concupiscas, ideoque pono in te actum concupiscendi; & ob illum te posteà benè flagellabo.* & sic de omnibus actibus alijs malis. Nec enim potest dici, ideò homines puniri, quia non resistunt talibus actibus; hoc, inquam, dici non potest: quomodo enim resistet, qui non potest resistere, maximè ipso Deo impediente ne possit resistere: Sanè hæc ratio ita demonstrat intentum, vt, Augustino teste, succensendum esset ei, qui vel solùm dubitare de eâ veritate auderet.

Vltimo argumentor pro illâ, quia si haberemus eam libertatem, quam hæretici negant, non possemus aliud planè in nobis experiri quàm experiamur de facto: si enim licet dicere, nos intueri nostram voluntatem in actu primo, sanè videmur quasi experiri, & manu palpare, nos esse indifferentes ad dandum librum Petro petenti vel non dandum; ad eundum vel non eundum in templum propter Sacrum audiendum; ad eligendum inter hanc vel illam oblatam imaginem; ad sedendum vel standum; ad differendum tantillum cibum vel statim comedendum: in quibus & similibus casibus nos ad hoc vel illud determinare nos ipsos clarè experimur. Quid, quæso, hæretice vides in tali casu, quod vel dubium contra libertatem possit tibi mouere? Quod si nihil, cur de te tam abiectè sentis, vt nolis esse bruto nobilior? sed comparatus iumentis insipientibus similis cupias esse illis: quòd si te bestijs haud meliorem reputas (crediderim te non fallendum) saltem honestiùs de alijs sentire debuisses; sed tuas tibi permitto stultitias & deliria, altiùs ego de reliquis hominibus sentio. *Tertia probatio eiusdem rationis.* 26.

Sectio VI.

Limitatio quædam libertatis nostræ reijcitur.

HVcusque solùm in communi probauimus libertatem voluntatis, iam oportet magis in particulari eam veritatem persuadere: nam hæretici alij tantæ luci resistere non valentes, in actionibus & præceptis politicis & externis libertatem agnouêre, negarunt tamen illam vel in ordine ad actus omnes internos, vel saltê in ordine ad eos, quibus mereri possumus aut demereri vitam æternam. Ita Lutherus, Melanchthon & Confessio Augustana apud Tannerum suprà. Fundamenta huius erroris tangam *Hæretici admittunt libertatem in actionibus externis, non autem internis.*

paulò pòst, dum obiectiones contra libertatem
Reijciuntur. proponam. Nunc specialiter eam limitationem
reijcio, & quidem si solùm dicant hæretici, li-
bertatem esse in ipsis actionibus externis, v. g. in
actione ipsâ occidendi, non tamen in volantate
interiori, à quâ ea actio procedit aut imperatur,
est planè error prior peiore negans libertatem
vni potentiæ perfectissimæ, & quæ regit cæteras,
& eam concedens multis alijs potentijs imper-
fectis, v. g. motiuæ, visiuæ, auditiuæ, &c. Secun-
dò, cùm experientia ostendat manifestè, manum
v. g. non moueri nisi ad imperium voluntatis,
certè si voluntas necessitata esset ad volendum
motum, etiam locomotiua esset ad eundem
27. motum determinata. Neque puto Lutherum vel
alios hoc sensu locutos, sed eos concedere qui-
dem voluntati vim, vt per actus internos eius-
modi obiecta possit imperare & exercere pro li-
bitu; negare tamen libertatem actibus internis
in ordine ad meritum vitæ æternæ, vel demeri-
tum pœnæ. At in hoc etiam sensu facilè reiicitur
hic error, quia si semel voluntas est libera ad
volendum ire in forum; ergo etiamsi prohibi-
tum illi esset à Deo ire, posset non ire, & conse-
quenter si iret, iam peccaret, & mereretur pœ-
nam, eam scilicet quam aliunde supponimus
peccato esse æqualem: è contrario verò si Deus
illi mandaret eandem illam actionem, posset
eam exequi, & ea hoc capite mereri tanquam
obediens Deo; non enim mandatum illud tollit
voluntati indifferentiam quam priùs habebat,
ergo ratione meriti non est neganda voluntati
libertas.

Occurritur cuidam responsioni. Respondebis, talem actionem nō esse dignam
vitâ æternâ, à te autem solùm negari libertatem
ad actiones externas meritorias vitæ æternæ. Sed
contrà Primò, quia aliud est quærere, an actio-
nes nostræ habeant æqualem valorem & pro-
portionem cum tanto præmio, quale est visio
beata æternùm durans; aliud autem quærere, an
illis actionibus deficiat libertas per se ad meri-
tum requisita. Hoc secundùm non deesse eui-
denter iam ostendi, quidquid de primo sit, de
quo non agimus in præsenti. Imò enim multi
Catholici, & quidem probabiliùs discurrentes
admittent in tali volitione naturali ex se etiam
factâ ab homine grato non esse condignitatem
cum visione. Ideò contrà Secundò, quia si na-
turales actus liberi nō sufficiunt ad condignum
meritum, ideò à Catholicis omnibus ponuntur
actus supernaturales, ad quos Deus potentiam
voluntatis eleuat, non quasi primò ei dando li-
bertatem circa illud obiectum; iam enim sup-
ponimus voluntatem esse circa illud liberam, sed
dando illi vires vt eâ libertate vti possit amando
aut non amando per actum supernaturalem il-
lud idem obiectum, & consequenter ad meren-
dum aut non merendum; perinde ac homini ex
se potenti formare characteres ordinarie calamo,
non potenti autem aureo, non ex defectu liber-
tatis, sed quia eam materiam non habet, daret
aliquis in manu calamum aureum, qui tam fa-
cilè quocumque moueretur à manu quàm ordi-
narij alij, eo ipso eleuaret illum hominem ad no-
bilem modum scriptionis: hoc ipsum in gratiâ
dicendum est. Quomodo autem gratia ad eius-
28. modi actus concurrat, nec lædat libertatem, in-
frà suo proprio loco fusiùs est declarandum.

Reijcitur Secundò idem error hæreticorum. Secundò principaliter reijcitur Lutherus &
asseclæ, quia omnia ferè loca, quæ superiùs ex
Scripturâ pro libertate attulimus, maximè in or-
dine ad meritum & demeritum intelligi debent,
quia de eâ specialiter sonant, neque est aliquid,
quod hanc specialiter oppugnare possit: quòd
enim homo naturâ suâ ad eiusmodi actus non
habeat vires, solutum est paulò antè. Quod item
ex difficultate præceptorum obijcere possunt,
quasi impossibile sit ea implere, facilè reijcitur.
Primò ex locis Scripturæ, vbi factibilia esse quæ
à Deo imperantur apertè constat; maximè ex
Euangelio, vbi cùm de dilectione inimicorum
(quod maximè difficile posset reputari) manda-
tum dedisset Christus, inter alia sua præcepta
vniuersaliter tamen ait: *Iugum meum suaue est,* *Math. 11.*
& onus meum leue. Secundò, quia frustrà man-
datur alicui quod exequi non potest; ac si quis
mihi imponeret præceptum volandi, esset planè
ridiculus; ergo Deus ea nobis præcipiens, sup-
ponit posse à nobis expleri.

Tertiò experientiâ ipsâ reijcitur Lutheri erro- *Reijcitur Tertiò ab experientiâ contraria.*
rem. Nullus enim est, qui in aliquâ saltem ma-
teriâ non experiatur se non peccasse mortaliter,
aliqui in castitate, alij in materiâ furti, alij in
materiâ charitatis, &c. ergo quilibet ex his po-
tuit vitare omnia alia peccata in aliis materiis.
Patet consequentia, quia si furando potuit ebrie-
tatem cauere, vel ebrius furtum & turpitudi-
nem, à fortiori potuit sobrius & honestus non
esse fur; nam vna virtus non impedit, quin po-
tiùs iuuat alteram. Neque contra hanc solutio- 29. *Occurritur cuidam obiectioni.*
nem obijci potest, quòd in venialibus appareat
contrarium, cùm possibile sit vitare quodlibet
seorsim, non tamen omnia simul; hoc, inquam,
obijci non potest. Primò, nam etiam in ipsis ve-
nialibus est libertas Physica ad omnia vitanda,
licet non moralis. de quo alibi. Secundò, quia
est summa differentia inter illa & mortalia; hæc
enim requirunt perfectam attentionem, illa verò
non; vnde fit, vt quia homo non attendit perfe-
ctè ad omnia, non possit facilè omnia venialia
vitare, faciliùs verò vnum aut alterum seorsim.
Deinde sunt propè infinitæ occasiones venia-
lium, ideò difficile valdè est seu moraliter im-
possibile omnia vitare, maximè cùm motiua, quæ
ab illis retrahunt, sint longè minora his quæ re-
trabunt à mortali: quia nec Dei violatur ami-
citia, nec de iure ad gloriam homo periclitatur,
nec reatum incurrit æternæ pœnæ; vnde faciliùs
labitur in hoc vel illud. Quæ rationes in mor-
tali faciunt hominem longè cautiorem. Denique
huic obiectioni respondetur, etiamsi secundùm
se homo non posset omnia vitare mortalia col-
lectiuè, non tamen inde inferri, ipsum de facto
non posse, sicut enim paulò antè diximus, Deum
supernaturaliter eleuare hominem ad opera su-
pernaturalia, ad quæ naturâ suâ improportiona-
tus erat, positâ autem eâ eleuatione, tam perfectè
esse liberum ad ea exercenda vel omittenda, ac
liber dicitur à Luthero in ordine ad actiones ci-
uiles; ita in præsenti dicendum, Deum esse para-
tum ad confortandum suo auxilio hominem, vt,
si velit, possit omnia mortalia vitare, etiam-
si ex se alioquin non valeret ea vitare;
ergo ex hoc capite non est speciali-
ter neganda hæc libertas præ
aliâ ad actiones
ciuiles.

SECTIO

SECTIO VII.

Respondetur obiectionibus hæreticorum ex auctoritate desumptis.

Satisfit primæ obiectioni desumptæ ab experientiâ.

30. PRÆCIPVVM fortè hæreticorum argumentum contra libertatem nostram illud erit, quòd nos non videamus apertè potentiam nostram esse indifferentem. Verùm huic satisfeci suprà contrarium ostendens; & esto ita esset, certè neque in contrarium quidquam ratio dicit aut experientia. Deus autem clarissimè eam libertatem in Scripturâ tradidit; eam omnes sapientes & insipientes agnoscunt, vt ex Augustino vidimus; cur ergo vel saltem ob auctoritatem eam non agnoscet hæreticus? sicut fatetur, Verbum incarnatum fuisse, licet non habeat rationem naturalem aut experientiam pro eâ veritate, quæ stando rationi naturali longè difficiliùs probatur & intelligitur quàm nostra libertas.

Satisfit obiectioni desumptæ ex Scriptura.

Secundum eorum argumentum desumitur ex variis Scripturæ locis; in quibus partim Deus dicitur indurasse corda aliquorum, maximè Pharaonis; partim asseritur in manu Dei esse corda hominum & Regum; partim inducuntur Prophetæ petentes à Deo, vt ipse illus ad se conuertat priùs, & tunc se conuertendos ipsi promittunt; partim dicitur Deus omnia opera nostra operatus. Ita Isaiæ 26. & 1. ad Corinth. 12. item Ierem. 10. *Non est hominis via eius, nec viri est vt ambulet, & dirigat gressus suos*, & ad Rom. 11. *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Partim narratur Deum effecisse vt Absalon non sequeretur consilium Achitophel; vt Roboam sequeretur consilia iuuenum. Hæc & similia congerunt hæretici, vt inde probent, solum Deum esse causam liberam nostrorum operum.

Loca Scripturæ explicantur.

Pro eorum verò intelligentiâ aduerte, non esse idem, liberam esse volitionem interiorem, & liberam esse executionem, quia (vt sæpè diximus, & res in se est certa) actio exterior, in quâ consistit executio, non est libera formaliter in se, sed denominatiuè à volitione interiori, à quâ imperatur: vnde etiamsi exterior actio impediatur à Deo, vel à quocumque alio, non propterea vllo modo credendum est noceri libertati voluntatis seu actus interioris, in quâ est præcisè libertas. Hinc aliqua loca ex ijs quæ pro se afferunt hæretici facilè contra illos retorquentur:
31. nam Prouerb. 16. dicitur: *Hominis est animam præparare*; ecce libertatem interiorem; *& Domini gubernare linguam*; ecce impedimentum in actione exteriori. Item: *Cor hominis disponit viam suam*; ecce libertatem; *sed Domini est dirigere gressus eius.* quod ipsum cap. 20. ferè repetitur. Vides in ijs locis concedi homini libertatem in actiones internas, quæ formaliter sunt in voluntatis potestate, seu ratione, quarum sæpè homo liberè proponit se hoc & illud facturum, Deum autem dici illam executionem externam mille modis impedire; ideò eisdem in locis solùm tribuitur Deo libertas in actiones externas nostras; ergo loca eiusmodi parum fauent hæreticis, quin potiùs, vt dixi, eis aduersantur.

Alia quædam loca Scripturæ elucidantur.

Pro alijs verò locis, in quibus dicitur Deus omnia in nobis operatus, vno verbo respondetur, ibi insinuari, Deum nobiscum concurrere tanquam causam generalem; per quod nullatenus asseritur eum necessitare nostram voluntatem, quia (vt ostendi in Physicis & primo Tomo Theolog. in materiâ de Prædestinatione tetigi) ita Deus est paratus nobiscum concurrere, vt non ipse determinet nos, sed nos determinemus Deum ad hanc speciei actionem. Pro alijs, quibus Deus dicitur indurasse cor Pharaonis, & corda Regum esse in manu Domini, facilè respondemus, his denotari, Deum posse vel permittendo hominem labi, vel dando ei auxilium & vocationem congruam, infallibiliter obtinere quod vult; non quia cogat aut determinet, sed quia dat eo loco & occasione, quâ sciuit hominem ex liberâ suâ voluntate determinandum ad hoc potiùs quàm illud. Quæ doctrina in principijs nostris de scientiâ mediâ facillimè intelligitur, vt suo loco declaratum est; & nunc vnico verbo declaro: Pone v. g. me, qui tamen nullatenus cogere aut determinare possum Petrum, scire tamen certò, si in hac occasione hoc ab illo petiero, pro suâ libertate ille dabit; si verò in tali, non dabit. Meritò sanè possum tunc dicere, 32.
Habeo in meâ potestate obtinere hoc à Petro, non quia illum possum quasi cogere vt velit dare, sed quia scio certò daturum, si petiero, & volo petere. quod vltimum à me solo pendet. Id ipsum in Deo dicimus mutatis terminis. Ex hac autem doctrinâ explicantur clarissimè omnia loca, quæ possunt contra Catholicam veritatem desumi ex Scripturâ aut ex Patribus. Hinc enim Deus dicitur dare nobis velle & perficere, quia dat nobis eâ occasione, quâ scit nos, liberè tamen, volituros, & perfecturos illud bonum opus; præterquam, quod etiam quoad hoc aliâ ratione dicitur dare, quatenus dat nobis vires ad facienda bona opera supernaturalia, dat illustrationes, inspirationes ad eadem opera excitantes, etiamsi hæ non cogant, nec determinent: sic si do alteri pecuniam, quâ ipse lucratur posteà magnas diuitias, dicor dedisse illi eas diuitias; licet non cogam illum, vt cum eâ pecuniâ lucretur. Hinc etiam meritò Prophetæ petunt, vt Deus eos conuertat, quia petunt eas inspirationes & auxilia ad conuersionem necessaria, & à solo Deo danda: petunt item, vt ea Deus tali det occasione, quâ scit ipsos homines benè illis vsuros. Hinc denique Deus dicitur effecisse, vt Absalom non sequeretur consilium Achitophel, non quia ei libertatem abstulerit, sed quia talem cogitationem iniecit, quâ sciebat illum mouendum liberè, vt reiiceret illud consilium; & sic explicantur cætera omnia loca Scripturæ.

Satisfit obiectioni desumptæ ex Augustino.

Ex Augustino item hæretici obiiciunt vnum aut alterum locum malè intellectum; & miror, 33.
quòd cùm ita sint in Augustinum affecti, vt putent suum errorem sufficienter eis obscuris testimonijs fulciri, non tamen agnoscant euidenter eundem reijci infinitis alijs, quæ nos suprà insinuauimus, clarissimis & apertissimis pro veritate Catholicâ. Obijciunt ergo ex Enchirid. cap. 30. vbi ait hominem libero arbitrio malè vtendo se & liberum arbitrium perdidisse. Verùm huic testimonio benè opponit Bellarminus aliud ex lib. 1. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 2. vbi hæc ait: *Quis nostrùm dicat, quòd primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? libertas quidem perijt per peccatum, sed ea quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam: nam liberum arbitrium vsque adeò in peccatore non perijt, vt per illud peccent, maximè omnes qui*

cum delectatione peccant. Hæc ibi Augustinus, quibus & explicat locum ab hæreticis obiectum, dum dicit arbitrium eo sensu dici perijsse, quia non habet iam eas vires, ad omnia tam venialia quàm mortalia peccata vitanda sine specialibus auxilijs, quas habuit in paradiso, vbi ob passionum subiectionem cum minoribus auxilijs ea potuit præstare, quæ iam non potest. Præterea in eodem loco redarguit Augustinus hæreticos, ostendens adhuc veram & propriam libertatem in homine mansisse, & hanc esse necessariam ad peccandum.

Addo pro huius loci solutione, saltem ab Augustino agnosci libertatem arbitrij ante peccatum; ergo eam ex Augustino debent etiam fateri hæretici; atqui præcipuæ eorum obiectiones contra libertatem tam habent locum ante peccatum quàm post; vt v. g. quæ ex præscientiâ diuinâ, ex eo quòd Deus sit prima causa rerum, ex concursu ipsius in omnes nostras actiones desumuntur: nam & ante peccatum Deus habebat futurorum præscientiam, & erat causa prima ac concurrens cum secundâ. Iam ergo videant hæretici quomodo essent explicaturi eas difficultates ante peccatum, & eodem modo poterunt illas nunc explicare; vnde ex hac obiectione concludo, illas nullius prorsus esse momenti, vt reuerà non sunt, de quo paulò pòst.

34. *Satisfit alteri obiectioni ex Augustino.* Secundò ex eodem Augustino obijciunt lib. sexto de Genesi ad litteram cap. 15. & 17. vbi ait: *Conditoris voluntas rerum necessitas est.* &: *Hoc autem necessariò futurum est, quod Deus vult.* & : *Ea verè futura sunt quæ ille præscivit.* Bellarminus cap. 12. respondet, Augustinum loqui de necessitate consequentiæ, non consequentis; vt sensus sit: Quod Deus vult fieri, infallibiliter futurum esse, sed liberè vel necessariò, prout causæ secundæ fuerint. Hæc tamen solutio non videtur satisfacere; Augustinus enim illis verbis nihil dicit de infallibilitate, sed necessitatem adstruit. *Totus Augustini explicatur.* Meliùs ergo respondetur Primò, ibi Augustinum non loqui de actibus nostris liberis, sed de operibus immediatè ab ipso Deo factis, v. g. de mundi fabricâ, animantium creatione, &c. Nam eo ipso quòd Deus talia vult, sine dubio necessariò existunt. Secundò, si loquantur etiam de actibus liberis, potest habere locum ex parte solutio Bellarmini, aliter tamen declarata iuxta sententiam nostram admittentem præfinitiones efficaces, vt scilicet ideò necessariò sit futurum quod Deus vult, quia ea volitio nititur futuritioni conditionatæ eorum actuum; & omne, quod est ex suppositione quod sit, necessariò est; quæ necessitas non tollit absolutam libertatem, vt suo loco ostendimus manifestè.

35. *Alter locus Augustini explicatur.* Secundo testimonio respondeo facilè, solùm docere Augustinum, ea quæ Deus vult necessariò fieri; at non dicere ibi, *Deum, velle peccata hominum, & actiones liberas*; sine quâ minore subsumptâ argumentum hæreticorum non vrget; dicam enim, ideò omnia, quæ Deus vult, fieri necessariò, quia nunquam vult actiones liberas, sed solùm necessarias. Id quod libertati nostræ nullo modo præiudicat. Sequentibus verò verbis præcisè docet sanctus Augustinus, Deum non posse errare in præscientiâ; per quæ nihil dicit de necessitate actuum nostrorum. Quomodo autem ea præscientia non præiudicet libertati, dixi in materiâ de scientiâ Dei, eam esse suppositionem consequentem; nec nos peccare, quia Deus præuidit, sed ideò præuidisse, quia nos peccaturi eramus. Nec aliter nocere libertati nostræ Dei scientiam, quàm infallibilitas meæ visionis de lapsu alterius, non cogit illum cadere; quin è contrario lapsus illius cogit me necessariò, vt si præsens sum, & oculos habeo apertos, eum videam cadentem: Dei autem oculis ab æterno & in æternum omnia sunt præsentia, ideò sine detrimento nostræ libertatis omnia distinctissimè cognouit ab æterno in æternum.

Tertius locus Augustini explicatur. Tertium Augustini testimonium est ex libro de Gratiâ & libero arbitrio cap. 20. vbi dicit, in Dei manu esse voluntates humanas, & quocumque eas vult trahere, coincidit cum illo ex Scripturâ, *Cor Regis in manu Domini.* *Prou. 21.* cui iam respondi, ostendens quomodo ratione præuisionis conditionatæ Deus sine præiudicio libertatis nostræ possit efficere vt velimus, &c.

SECTIO VIII.

Obiectiones à ratione soluuntur.

36. *Satisfit argumento hæreticorū sumpto ex infallibili præscientiâ Dei.* QVARTVM argumentum pro hæreticis esse potest, quòd Deus ab æterno præsciat, quid nos simus facturi; ergo cùm non possimus eam scientiam reddere falsam, non habemus libertatem ad non faciendum id quod Deus præuidet. Hoc argumentum tetigere olim Aristoteles & Tullius, qui non valentes vtramque veritatem conciliare, iudicarunt, satius esse dicere, nos esse liberos, quàm Deum præscire futura; vnde ne negarent nostram libertatem, negarunt Deo eiusmodi præscientiam, & meo iudicio minùs malè quàm hæretici; si enim vna è duabus veritatibus neganda foret, citiùs ego negarem præscientiam; nam in Scripturâ tam clarè asseritur nostra libertas quàm ea præscientia. Ratio stat pro libertate, non ita pro præscientiâ; & quodammodò maioris momenti est libertas; quia sine eâ omnia ferè fidei mysteria pereunt, non ita ex defectu eius scientiæ. Verùm non cogimur ad has angustias, nec libertatem nobis nec Deo præscientiam patimur negari; *Quomodo præscientia Dei non tollat libertatē.* iam enim paulò antè insinuaui occasione obiectionis ex testimonio D. Augustini desumptæ, quod in materiâ de scientiâ Dei ostendi fusiùs, præscientiam ipsius de nostris actibus liberis non minùs esse pendentem ab ipsis actibus, licet tempore fuerit prior, quàm pendeat à meo motu, v.g. visio alterius, qui in eodem instanti me moueri videt. Vnde sicut, quòd illius visio falli nequeat non efficit vt ego necessariò mouear; ita etiam, quòd Deus ab æterno viderit me mouendum, non infert necessitatem illam ei motui; quia si ego ex meâ libertate non fuissem mouendus, Deus id non præsciuisset, sed contrarium: non enim ego ideò moueor quia Deus præscit, sed ideò Deus præscit, quia ego moueor: sed de his dixi paulò antè occasione testimonij D. Augustini. Posset autem hac occasione quæri, in quo medio Deus ea futura cognoscat. Sed de hoc dubio egi in materiâ de scientiâ Dei disput. 20. sectione 3. dixique ea nosci in se ipsis, nullo autem modo in causâ etiam cum omnibus conditionibus prærequisitis. In quo puncto minùs

37. *Bellarminus tribuens Deo cognitionem futurorum quasi discursiuam impugnatur.* placet Bellarminus, qui suprà cap. 16. solam quasi discursiuam cognitionem de eis futuris tribuit Deo; ait enim eum cognoscentem omnes propensiones & ingenium animi nostri, & quæ illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, quæque connexionem aliquam habeant ad

magis

magis mouendam voluntatem, noscere ex his omnibus, quid sit voluntas nostrâ hîc & nunc anatura. Dixi, minùs placere hanc doctrinam, quæ & alijs auctoribus Societatis non arridet. Etenim, positis omnibus eis cirenmstantijs antecedentibns, voluntas potest hoc vel illud amare, vt aliunde supponimus; & nunc breuissimè id ostendo in re obuiâ & clarâ: quòd enim ex duabus omnino æqualibus chartis, libris, pomis, aureis, &c. quæ ante oculos meos proponuntur, eligam hoc potiùs quàm illud, non potest in inclinationem, genium aut motiua reduci, cùm omnia supponantur similia; ergo ex his antecedentibus non potest inferri, an sim ego electuros pnmum qund à dextris, an quod à sinistris est; & tamen hoc ipsum Deus etiam ab æterno sciuit; ergo ex eis capitibus non habuit Deus scientiam de electione liberâ. Quòd si semel in vno casu recurritur ad electionem ipsam in se cognitam, & non ad ea quæ sunt præuia, semper potest recurri. Adde, illas ipsas concurrentias & inclinationes, &c. nosci non posse in alijs præuijs causis ant dispositionibus, ne detur processus in infinitum in eâ cognitione; nam etiam inclinationes ipsæ sæpè sunt liberæ acquisitæ ex meis actibua, quæ non possunt in causis ex se determinatis cognosci, pendent etiam ex aliorum liberis effectibus: ergo debent nosci in se; ergo idem dici potest de ipsismet actibus liberis. Sed de his fusiùs suo loco, satis sit hæc tetigisse.

36. *Satisfit argumento ... praescientia Dei.*

38. *Satisfit argumento sumpto à prædestinatione & reprobatione,*

Quintum pro hæreticis argumentum sit: Deus prædestinat homines ab æterno, positâ autem prædestinatione non potest homo non saluari; & è contrario, eâ non positâ non potest saluari; ergo homo non habet libertatem ad salutem. Conciliatio prædestinationis cum libertate nostrâ visa est Caietano 1. parte, quæst. 22. art. 4. inexplicabilis & inintelligibilis in hac vitâ Verùm in materiâ de prædestinatione explicuimus per scientiam mediam adeò clarè eam quæstionem, vt planè censenda sit è facilioribus Theologiæ. Addo contra hæreticos, Esto in eis actionibus, à quibus salus pendet, non esset libertas, non ideò negandam in omnibus alijs.

& argumento sumpto ab eo, quia Deus est causa prima.

Sextum & vltimum est: Deus est causa prima, ergo debet operari ante operationem causæ secundæ; ergo tollit eius libertatem. Huic argumentn respondi in Physicis, agens de concursu vniuersali; vbi dixi, Deum nnn priùs agere, sed simul naturâ, & quidem determinatum à causâ secundâ; vnde licet antecedenter Deus parans concursum liber fuerit, quia potuit nolle illum parare, at in ipso actuali exercitio non esse formaliter liberum, sic verò creaturam, quæ Deum in actu secundo determinat. Vide ibi dicta.



DISPVTATIO VI.

Magis explicatur libertas Voluntatis contra aliquos Catholicos.

37. *Bellarminus ... cognitionem futurorum ...*

ETSI in agnnscendâ libertate conueniant, vt vidimus, omnes Catholici, multi tamen nnn adeò benè eam videntur explicare; contra quos in hac disputatione agendum: & quidem primo loco occurrebat opinio eorum qui dicunt, omnes actiones **nostras à Deo prædeterminari. Verùm qoia de hac materiâ à Pauln V. prohibitum est quidquam edi, nec verbum de illâ dicam; qui voluerit** legat Bellarminum suprà cap. 14. & Patrem Suarez in Opusculis, Molinam in Cnneordiâ: hi enim ante eam prohibitionem benè reiecerunt prædictam sententiam; ergo ad alias veniamus.

SECTIO I.

Duæ explicationes reiectæ.

Sententia Scoti ponentis prædefinitionem operum.

PRIMO ergo loco in hoc puncto occurrit Scotistica sententia, quæ cùm neget prædeterminationem physicam, eò quòd putet per illam tolli libertatem, ponit tamen decretum efficax absolutum omnino præcedens operationem nostram. Contra quam sententiam quia agere nobis licet, disputaui primâ parte, disputat. 34. sect. 3. Nunc breuissimè dico, videri eamdem omnino esse rationem de illâ ac de prædeterminationibus; nam si hæ tollunt libertatem, certè non nisi, quia earum positio non est in potestate hominis; ijs autem positis necessariò sequitur operatio, haud aliter quàm si proijciatur quis per fenestram, ita vt non potuerit resistere, non ea[illegible] liberè in terram, quia proiectio ei non fuit lib[illegible], vt supponimus; postquam autem est proiectus, non fuit ei liberum manere seu hærere in aëre, ergo non fuit ei liber casus ille Hoc argumentum fieri solet contra prædeterminationes; quod si vim habet (de quo iam non disputo) sanè etiam illam habet contra Scotum; nam etiam volitio illa efficax Dei nô fuit in meâ potestate, eâ autem positâ, tam non possum impedire operationem, quàm si fuisset posita prædeterminatio. Quòd enim necessitas, quę voluntati infertur, sit per aliquid intrinsecum vel per extrinsecum, omnino est per accidens, si æqualiter vtrique non potest resisti, & æqualiter vtrumque præcedit naturâ operationem nostram; ergo æqualiter de vtraque sententiâ iudicandum. Confirmo, quòd quis morbo intrinsecn impediatur ambulare, vel quòd ab extrinseco detineatur ligatus, idem omnino est in ordine ad carendum hîc & nunc libertate ad ambulandum; ergo, quòd volitio illa Dei sit extrinseca creaturæ, nnn reddit hanc minùs necessitatam, si volitioni illi resisti nequit, & est omnino antecedens Secundo loco occurrit Pater Vasquez, qui ponit decretum efficax quidem, non tamen antecedens, sed concomitans operationem. Id quod insinuauit Bellarminus suprà cap. 15 Verùm & hoc alibi reieci; nam esto non lædat libertatem, quia decretum illud nnn ponitur antecedens, aliunde tamen inuoluit repugnantiam & quidem quadruplicem.

Reijcitur ysdem argumentis quibus prædeterminatio.

Sententia Vasquez ponentis decretum concomitans.

Prima repugnantia huius sententiæ.

Vna est, quòd cùm illud decretum sit necessariò requisitum ad operationem, & non sit ipsa operatio, nec aliquid secutum ex operatione, debet esse aliquid per modum antecedentis & causæ; & tunc destruitur suppositio.

Secunda.

Altera repugnantia est, quòd cùm dicat illud decretum esse dependens à scientiâ mediâ de operatione futurâ, addit illud esse necessariò requisitum ad operationē; hoc enim videtur clarè repugnans; nam omnia quæ necessaria sunt ad operationem, debent præuideri in statu conditionato per modum conditionis; nam quando dicit Deus, *Si dedero auxilium Petro*, debet etiâ necessariò dicere, *& habuerit Petrus omnia alia*

alia ad operationem requisita: inter hæc autem iam debet ipsum decretum videri, vtpote vnum è requisitis; ergo non potest esse illud decretum posterius scientiâ mediâ.

3. *Tertia.*

Tertia repugnantia est, quòd illud decretum sit posterius futuritione conditionatâ, & tamen simul cum futuritione absolutâ; nam ea omnia, quæ per se supponunt futuritionem conditionatam, sunt etiam quodammodò posteriora futuritione absolutâ, vt agens de præfinitionibus primo Tomo fusiùs ostendi; dixi enim, Si, posito eo auxilio, per quod Deus præfiniuit bonum meum opus, ego in statu absoluto non essem operaturus, non futuram in Deo eam præfinitionem. ex quo capite declaraui, quomodo præfinitio ea pendeat quodammodò à futuritione etiam absolutâ, ideóque non præiudicet libertati. Quòd si hæc doctrina Patri Vasquez non arrideat, iudicétque præfinitiones, licet supponentes futuritionem conditionatam, necessariò tollere libertatem, eò quòd non sint post futuritionem absolutam; cur non idem dicit de præsenti decreto, quod etiam non est post absolutam existentiam? quòd enim non sit ante illam, non multùm iuuat, si semel dicat, sufficere, vt non noceatur libertati, quòd sit post futuritionem conditionatam.

Quarta.

Quarta & vltima repugnantia in eâ sententiâ est, quòd ponat duas causas omnino liberè volentes, & tamen se in eodem prorsus signo naturæ semper simul ad idem ita determinantes, vt vna non possit sine aliâ: videtur enim omnino repugnans, vnam exire in opus necessariò quando altera exijt, si ab eâ non determinatur; sed non minùs agit liberè quàm altera: si enim casu id non contingat, non potest semper & necessariò ita contingere, scienter verò multò minùs. id quòd facilè suadetur: nam si ideò Deus exijt in opus, quia videt alterum operantem, ergo Deus determinatur ab altero, & consequenter non liberè: imo tunc posteriùs naturâ erit volitio Dei: si autem Deus non videt, quando ille sit operaturus, quomodo quæso, semper tangit punctum & tempus quo debet operari? Vide quæ fusiùs circa hoc punctum dixi disp. 42. de Trinitate sect. 3.

SECTIO II.

Tertia explicatio reijcitur.

4. *Sententia Bellarmini ponentis motionem posteriorem vsu liberi arbitrij. D. Thomas citatus pro hac sententiâ.*

TERTIO loco occurrit hic sententia Cardinalis Bellarmini; qui cùm vnam viam bonam inijsset ad conciliandam libertatem nostrã cum concursu diuino, subiunxit tamen alteram cap. 16. quam probabiliorem iudicat: opinatur ergo, Deum verè mouere causas secundas ipso actuali concursu; putat enim id esse è mente D. Thomæ 1. parte, quæst. 105. art. 5. & alibi. Credit item id à Scripturâ insinuari, dum dicit, *Nos in Deo esse, viuere, & moueri.* Tangens autem Bellarminus præcipuam difficultatem contra istum motum, quòd scilicet tollatur per illum libertas, ait motionem diuinam esse posteriorem vsu ipso libertatis nostræ, & consequenter non eam lædere; ait ergo, antequam proposito obiecto indifferenter amabili ego eliciam vllum actum positiuum circa tale obiectum, me liberè determinare, negatiuè tamen, hoc est, sinendo me moueri ab eo obiecto proposito: quam motionem negatiuam dicit esse liberam voluntati, quę vim habet, vt agat & non agat, datâ autem eâ determinatione Deus mouet voluntatem ad actum positiuum circa obiectum illud: qui actus iam non est liber, nisi remotè in eâ determinatione negatiuâ præuiâ; quâ positâ, necessariò sequitur actus positiuus. Hac doctrinâ etiam vtitur ad saluandum, quomodo voluntas necessariò sequatur dictamen iudicij practici, & tamen inde non lædatur eius libertas. Verùm de hoc paulò pòst; & fortè ibi maiorem habet probabilitatem quàm hîc, ob differentiam paulò pòst à me assignandam, quam tamen ipse non obseruauit. Hæc opinio, saluâ reuerentiâ tanto viro debita, videtur mihi penitus improbabilis. Priùs tamen quàm eam reijciam, breuiter ad D. Thomam respondeo; ab eo nihil prorsus ibi doceri de eâ permissione, sed quòd Deus moueat causas creatas, quod verissimum est, sine eâ quasi prædeterminatione; quam videtur quodammodò Bellarminus admittere. Quomodo autem Deus moueat, alibi declaratum est; & eodem modo ad loca Scripturæ respondendum. Quo posito,

Reijcitur hæc opinio vt improbabilis.

5. *Primò, quia non explicat in quo consistat hæc motio.*

Sic argumentor contra eam doctrinam Primò, quia explicari nequit, in quo consistat ea motio libera: si enim vt amet voluntas pręcedere debet permissio, ergo è contrario, vt non amet debet præcedere contradictorium, scilicet non-permissio, seu (vt clariùs loquar) Ergo antequam volũtas eliciat actum positiuum, potest permittere & non permittere se moueri, vt & ipse fatetur; éstque ex se euidens; nam si sola sit permissio, non esset indifferentia ad duo, prout libertas essentialiter requirit: atqui non potest fieri, vt, voluntate nihil penitus faciente, iam sit permissio, iam non-permissio seu resistentia; nam si tunc permittit quando nihil agit, ergo, vt non permittat, seu resistat, debet aliquid agere. Quæ propositio ex terminis est nota; nam ex duobus contradictorijs necessariò vnum debet esse positiuum; ergo tenetur Cardinalis Bellarminus admittere actum positiuum in vnâ ex duabus illis determinationibus; ille autem actus positiuus iam fit sine præuiâ motione Dei, ergo non ad omnes actus etiam positiuos ea motio Dei præuia requiritur, vt ipse supponit; quòd si aliquem admittimus sine præuiâ motione, possumus omnes admittere; nam ratio dominij Dei in creaturas, & ratio causæ primæ & loca Scripturæ, &c. vel de omnibus omnino actibus probant, vel de nullo; ergo ea doctrina non traditur consequenter. Confirmatur: Quandocũque homo tentatur ad odium Dei v. g. & simul excitatur ad amorem Dei per cõtrariam cognitionem, quomodo, quæso, ex solâ negatiuâ permissione possumus intelligere, illum magis assentiri odio quàm amori, aut è cõtrario? vtrumque enim obiectum allicit in actu primo, vtrumque relinquit voluntatem liberam, vt eligere possit quod voluerit; ergo neutrum quidquam facit in actu secundo; quomodo ergo tunc magis mouetur seu magis se permittit moueri ab odio quàm ab amore? Id planè in terminis repugnat. Idem argumentum vrgebo inferiùs, quando homo etiam ad sola opera virtutis, diuersa tamen, aut ad peccata etiam sola impellitur. Et hinc apparet, quòd suprà insinuaui, non esse eamdem rationem in iudicio practico quæ in præsenti est; nam ibi admittit Bellarminus ante illud iudicium simplicem complacentiam positiuam liberam, quam sequitur iudicium; hic au-

autem non admittit vllum actum positiuum ante motionem Dei, ergo nec poterit esse omissio libere. Vbi enim actus positiuus non potest esse, non potest eo ipso eius omissio esse libera, sed necessariò existet; ergo non potest explicari indifferentia voluntatis per hoc, quòd ante motionem resistat aut permittat se moueri, etiamsi explicari queat, quomodo permittat se ab imperio trahi.

6. Iam Secundò impugnaret quis eamdem sententiam, quia planè videtur inexplicabilis ea permissio negatiua libera. Pro quo aduerte, licet multi probabiliter (quibus subscripsi in lib. de Animâ) admittant posse exerceri libertatem per puram omissionem, seu admittant dari posse omissionem puram liberam, alijs licet id fortiter negantibus, & ex hoc capite non sit inexplicabilis ea permissio Cardinalis Bellarmini; nihilominùs omnes, etiam nos, admittentes puram omissionem liberam in hoc conuenire, quòd ea omissio, cùm consistat in carentiâ actus in toto eo instanti, non consideretur præcisè secundùm aliquam prioritatem naturæ, sed secundùm totum instans; vnde dicunt omnes repugnare, vt sit pura omissio libera, & simul in eodem instanti detur actus positiuus eam puram omissionem amans, quia sequeretur in eodem instanti voluntatem agere & non agere: non agere, quia non agendo exercet suam libertatem: agere, quia ita supponimus: hoc autem est implicatorium, vt ex terminis constat, ergo & illud.

Quomodo ab alijs posset hæc opinio impugnari.

Hinc ergo reijceret quis solutionem Bellarmini; quia si libertas voluntatis eo instanti reali solùm exercetur per omissionem actus positiui, quo potuisset resistere, ergo non præuidetur exercita ea libertas, nisi planè videatur voluntas nihil positiuum operans eo instanti; ergo repugnat eam in eo instanti à Deo determinari ad operandum; fieret enim vt simul operaretur & non operaretur. quod est implicatorium. Et hinc potest sumi differentia inter determinationem liberam per actum positiuum, & inter eam quæ fit per puram omissionem; nam actus positiuus quia non consistit in carentiâ, potest intelligi in aliquo priori signo, & posteriùs in eodem instanti intelligi alius actus ab eo promanans: at omissio libera, quia consistit in negatione, non potest considerari secundùm prioritatem naturæ, sed secundùm totum instans; & consequenter non videtur dare locū, vt in eodem instanti posteriùs ad illam Deus determinet voluntatem ad operandum.

Non conuincit allatum argumentū.

Hoc tamen argumentum non est efficax; potest enim responderi, non repugnare, in eodem instanti reali pro aliquo priori naturæ esse actū aliquem positiuum liberum, & posteriùs naturâ intuitu illius à Deo infundi gratiam, aut etiam si vis ad alium actum necessarium seu imperatum cogi eam voluntatem, ergo pari ratione nō repugnabit in eodem instanti reali priùs naturâ esse omissionem liberam, & posteriùs naturâ intuitu illius Deum cogere eam voluntatem ad habendum aliquem actum positiuum diuersum ab eo cuius omissionem habet; sicut de facto posteriùs naturâ ad omissionem liberam grauiter peccaminosam Deus aufert gratiam in eodem instanti reali, neque inde sequitur, eam voluntatem simul agere & non agere simpliciter; solùm enim sequitur, eam non agere actum liberum A v. g. & simul agere actum necessarium B, quod nullam dicit repugnantiam; ergo pari ratione dici potest, in eodem instanti reali pro vno signo rationis voluntatem omittere eā resistentiam, vt dicit Bellarminus, & posteriùs naturâ Deum intuitu illius omissionis illam determinare ad volendum; neque propterea inde sequetur, eam agere & non agere simpliciter, sed solùm sequetur, eam non agere resistentiam, & agere volitionem positiuam; quæ nullatenus repugnant; non enim est negatio eiusdem de eodem. Ea enim resistentia quæ negatur, non est idem cum actu positiuo qui fit, sed diuersa omnino ab illo; nō autem repugnat simul & semel vnam rem fieri, & alteram non, imò semper ita contingit: nec enim quando vna res fit, fiunt omnia alia possibilia, ergo argumentum hoc secundo loco factum contra Bellarminum nullum est. Ideò, eo relicto,

Reijcitur Secūdò Bellarminus, quia non assignat libertatem sufficientem ad meritum.

Secundò impugnatur eadem sententia; nam ex illâ sequitur, etiamsi detur aliqua libertas in homine, non tamen eam esse sufficientem ad meritum; nam ad hoc non sufficit libertas, quæ per puram omissionem exercetur, vt communiter omnes ferè docent, etiam illi, qui liberam omissionem iudicant esse possibilem; ergo cùm in eâ sententiâ non concedatur nobis libertas nisi in eâ permissione, quæ (vt Bellarminus docet) est carentia actus, non poterit esse libertas sufficiens ad meritum. Dices, Sufficit ea libertas, vt eam ipse actus positiuus posteà secutus sit liber, ergo vt sit meritorius; ita enim multi docent, non solùm actum imperantem, qui immediatè in se est liber, sed etiam imperatum, verè esse meritorium. Sed contrà, quia sicut ea libertas actus positiui non est propriè illius, sed deriuata seu denominatiua ab ipsâ permissione, ita meritum illius actus non potest esse nisi communicatum ab ipsâ omissione resistentiæ; atqui illa in se non est meritoria, ergo non potest communicare illud meritum actui positiuo. Instantia de actibus imperatis non est ad rem. Primò, quia eadem est ibi difficultas, de quâ suprà fusè; vbi meo iudicio efficaciter ostendi, non posse actum imperatum pro determinato instanti imperatum habere proprium meritum. Secundò, quia qui dicunt, actus imperatos habere libertatem sufficientem ad meritum, mouentur ex eo principio (saltem illi qui probabiliùs procedūt) quòd actus illi imperati naturâ suâ sunt capaces meriti, quia & capaces libertatis; ergo possunt etiam hîc & nunc, quando absolutè sunt liberi à libertate mediatâ, esse meritorij. Quod argumentum (qualecumque illud sit) non habet locum in præsenti casu; nam actus positiui (de quibus loquimur) in sententiâ Cardinalis Bellarmini numquam possunt habere libertatem in se seu immediatam, ideò non sunt magis capaces proprij meriti quàm productio habituum, & ea quæ fiunt mediantibus nostris actibus liberis, quæ à nemine iudicantur formaliter meritoria. Constat ergo, nullatenus posse rectè explicari libertatem, si semel admittatur motio ea diuina in actus positiuos, sed necessariò standum solutioni, quam benè etiam ipse Bellarminus insinuat suprà, & nos sæpè tetigimus, scilicet, Deum, etiamsi nobiscum concurrat, non tamen priùs naturâ mouere aut determinare; sed potiùs in actu secundo à nobis determinari.

Reijcitur Tertiò.

9. Tertiò argumentor, quia in eâ sententiâ nullum esset inæquale meritum ratione intensionis, seu, vt alij dicunt, conatus, quia consistit in purâ omissione ea determinatio; omissio autem eadem est,

est, siue Deus posteà determinet ad actum intensissimum, siue ad remississimum; absurdum est autem eam meriti inæqualitatem negare; ergo.

Reijcitur Quartò.

Quartò & vltimò eam sententiam reijcio; nam sæpè contingit, vt hîc & nunc proponantur homini moralia bona diuersa, quæ simul & semel non possit voluntas amare, sed vnum tantùm ex illis. v. g. proponitur homini bonum esse, aut orare, aut infirmos visitare, aut mortificationem aliquam facere, profectò omnino repugnat in tali casu determinari ad hoc potiùs quàm illud per eam solam permissionem; cùm enim tota quanta sit negatiua, vnde, quæso, est magis permissio ad orationem quam ad visitandos infirmos, aut ad opus mortificationis amplectendum? quando sola vna honestas moralis proponitur, admitti quodammodò potest, qui sit ad illam determinata ea omissio; si tamen plures proponantur, penitus id est inintelligibile. Maiorem autem habet argumentum difficultatem in determinatione ad peccandum è contrario, quia si homo diuersis tentationibus vrgeatur vel ad furtum, vel ad luxuriam, non potest nisi per actum positiuum eligere vnum præ alio. Dicere autem, Deum eo casu debere illum determinare ad speciem peccati, planè est absurdum, & satis contra hanc permissionem.

SECTIO III.

Duæ aliæ explicationes.

Sententia ponens iudiciũ practicum determinatũ ante volitionem.

QVARTO loco occurrit sententia requirens iudicium practicum determinatum ante volitionem: contra quam egi in libris de Animâ, & Tomo secundo de Angelis: nunc breuiter obseruo, Cardinalem Bellarminum, qui eam defendit, & vrsit contra se præ alijs difficultatem, quæ ex libertate potest desumi, eò quòd iudicium illud in se non sit liberum, & eo posito non possit voluntas non operari, ergo hæc non est libera, respondisse ferè eodem modo quo præcedenti difficultati, vt & paulò antè obseruaui; ait ergo, proposito obiecto indifferenter voluntatem liberè permittere se moueri per simplicem quamdam complacentiam in obiectum, eâ autem complacentiâ positâ statim resultare iudicium illud determinatum, dicens illud obiectum esse amplectendum.

Quomodo hanc sententiam cum libertate conciliet Bellarminus.

Quòd putat persuaderi ex D. Thomâ, qui quæst. 11 de malo art. 3 ideò dixit, voluntatem peccare liberè, quòd cùm ab vnâ parte trahatur ad peccandum à voluptate per sensum propositâ, & ab alterâ reuocetur per rationem proponentem legem Dei, ipsa tamen sinit se moueri à sensu attendens ad bonum propositum in voluptate, non sinit autem se moueri per rationem. Confirmat etiam id ipsum ex Aristotele 3. Ethicorum cap. 5. vbi ait, ideò virtutes & vitia esse in nostrâ potestate, licet omnes appetant id quod bonum eis videtur; quia vnusquisque sibi quodammodò est causa, vt hoc aut illud sibi videatur bonum.

Opinio Bellarmini ex parte approbatur, ex parte reijcitur.

Circa hanc sententiam Bellarmini Primò dico, ipsum simpliciter saluare libertatem, si eiusmodi complacentiæ liberè eo modo admittantur. Secundò dico, eas complacentias simplices vix posse intelligi vt liberas, vix enim homo se potest continere, quin aliquo modo saltem inefficaciter sibi complaceat in eo quod vt bonum proponitur. Quod maximè ex appetitu probatur; constat enim appetitum ad peccatum inclinare, etiam quando homo non peccat, sed resistit peccato. Atqui appetitus actualiter non inclinat 10.
nisi per actum elicitum, seu complacentiam quamdam necessariò ortam circa illud obiectum; ea autem complacentia etiam est in voluntate: nam sicut numquam sensus percipit aliquod obiectum, nisi simul illud idem cognoscat per actum spiritualem; ita numquam appetitus materialis elicit actum circa aliquod obiectum, nisi simul etiam anima seu voluntas eliciat aliũ actum spiritualem circa idem obiectum; ergo complacentiæ istæ non sunt liberæ, ergo per illas non potest explicari voluntatis libertas. Confirmo id meo iudicio euidenter: Certum est: ipsâ experientiâ, stante volitione efficaci alicuius obiecti, posse simul consistere displicentiam in eodem obiecto; quod sæpè ad varia intenta obseruant; & patet in proijciente merces in mare ob vitam tutandam, qui haud dubiè sibi displicet in eâ proiectione; item in omnibus his qui difficultatem aliquam superant: ea enim difficultas causat displicentiam in eo bono opere, quod tamen absolutè efficaciter amatum est. Idem est è contrario in eo qui peccat; nam etiamsi absolutè velit obiectum malum, habet tamen remorsum conscientiæ, & inefficaciter placet illi virtus opposita. Hæc suppositio à nemine negari potest; ex quâ sic argumentor: Eo instanti reali fuit simul complacentia in proiectione, & complacentia in retentione mercium; ergo voluntas permisit ab oppositis se moueri per complacentias simplices; ergo ratione complacentiæ non magis potuit resultare iudicium determinatum de proiectione quàm de retentione; ergo si illud secutum est, certè non liberè respectu voluntatis, quæ ad vtrumque efficaciter se moueri permiserat; ergo vt illud iudicium sit in potestate voluntatis, oportet vt pendeat non solùm à complacentiâ, sed ab efficaci actu, qui propriè solus est nobis liber saltem in pluribus materijs; non enim iam sum solicitus, an in aliquibus possint etiam ipsæ complacentiæ liberæ esse.

Reijcitur sententia ponens iudiciũ practicum.

Hinc Secundò reijcio eam sententiam; nam
si semel admittitur aliquis actus efficax non præmisso iudicio practico, eodem planè modo de omnibus licebit discurrere; rationes enim non magis probant necessitatem eius iudicij in vno quàm in altero casu; vel ergo in omnibus admittendum erit, vel vniuersaliter negandum. 11.
Tertiò, quia iuxta illam sententiam ipsæ volitiones efficaces nullum habebunt meritum distinctum à merito earum complacentiarum; quod videtur absurdum; nam illæ complacentiæ valdè sunt exigui valoris & meriti. Sequela verò probatur, quia non est libertas propria & immediata in eis volitionibus; quam tamen esse necessariam ad proprium meritum paulò antè dixi, impugnans priorem Bellarmini sententiam de libertate circa motionem diuinam, & fusiùs suprà agens de actibus imperatis & imperantibus. quæ omnia in præsenti puncto locum habent.

Aliud argumentum contra eamdem sententiam.

Tertiò illud iudicium reijcitur, quia, vt sæpè diximus, vel illud est hæreticum, dum dicit, melius esse homini hîc & nunc amplecti obiectum delectabile, malum tamen moraliter. Constat autem ex Concilio Tridentino non esse necessariam hæresim ad peccandum; vel debere illud

iudi-

iudicium esse per modum imperij; imperium verò magis ad voluntatem reducendum quàm ad intellectum, diximus sæpè; vel denique solùm debere esse per modum intimationis; ac si diceret, Hoc vult voluntas: quam intimationem suprà contrà Patrem Tannerum satis supérque reiecimus, ergo iudicium hoc non est in præsenti admittendum. Diuus verò Thomas, quem pro se Cardinalis adducit, nullatenus fauet ei doctrinæ; nam quando sanctus Thomas dicit voluntatem ideò peccare, quia sinit se moueri à voluptate, non loquitur de eo motu in ordine ad habendum iudicium practicum, sed quia, dum amauit efficaciter liberè & immediatè propositam voluptatem turpem, permisit formaliter se moueri; ipsum enim amare est moueri. Magis videtur ei fauere Aristoteles, qui tamen non recurrit ad iudicium practicum, nec ad eum modum explicandi libertatem, licet doceat (quod libenter admitto) sæpè ex præexistente amore alicuius rei fieri, vt ea res melior nobis appareat. quod vniuersaliter verum non esse probaui, dum de habitibus in voluntate constituendis disputaui. Aliud argumentum contra hanc sententiam vide numero sequenti, dum contra quintam agitur.

Sententia Vasquez.

Quinto loco discutienda esset sententia Patris Vasquez, qui ait voluntatem non habere libertatem nisi ad eligendum id quod vel vt maius bonum apparet, vel vehementius proponitur: in quam etiam ex parte consentit Bellarminus suprà. Verùm contra hanc sententiam egi fusè in libris de Animâ, & probaui, non benè per illam explicari libertatem nostram; quia si con-

Reijcitur.

12. tingat, vt potest, actum & omissionem illius proponi æquè intensè, aut vt æquè bona, non poterit voluntas liberè vel omittere, vel operari; quia inter æqualia non potest iuxta hanc sententiam vllum præ alio eligi; medium autem inter omissionem & actum nullum est, ergo tolleretur tunc voluntati libertas; & debebit à Deo determinari ad hoc potiùs quàm illud. id quod absurdum est. Alia argumenta ibidem adduxi. In materiâ etiam de Angelis illam reieci probans, non esse necessarium errorem vllum ad peccandum; esset autem, si voluntas non posset amare nisi quod apparet maius bonum; imò ex hoc capite, iuxta sententiam Patris Vasquez, requireretur hæresis; nam dicere, maius esse bonum hîc & nunc simpliciter, & absolutè peccatum, quàm eius fugam, est hæreticum; vt paulò antè contra Bellarmini doctrinam notaui. Neque sufficit quod aliqui respondent, minus bonum remoto errore eligi posse, si in particulari propter aliquam circumstantiam iudicet intellectus illud esse hoc tempore optimum; hoc, inquam, non sufficit, nam in quacumque circumstantiâ & quocumque tempore est falsum & hæreticum dicere, *peccatum esse optimum vel melius mihi*; ergo vel repugnat peccare sine hæresi; vel certè potest voluntas eligere id, quod vt minus bonum etiam hîc & nunc seu omnibus pensatis iudicatum fuerit.

Impugnatur denuò iudicium practicum ab aliquibus requisitum.

Et hinc rursus reijcio breuiter illud iudicium (de quo paulò antè in quartâ sententiâ;) nam vel illud requiritur vt dicat, *Hoc obiectum est magis hîc & nunc amabile*; hoc autem dici non potest, vt immediatè ostensum est; vel vt dicat præcisè, *Hoc est eligendum*, quasi per modum diuinantis quid sit faciendum; & hoc multo minùs, quia iam tale iudicium supponeret futuram electionem, & consequenter non esset prius naturâ, sed posterius ad illam; vel denique vt voluntati intimet quid ipsa velit; & id etiam apertè falsum est, tum quia iam eo ipso supponeretur voluntas elegisse tale obiectum, cùm illud sit intimatio resolutionis à voluntate habitæ, tum quia, cùm ipsa voluntas amet, quid est necessum illi per iudicium significare ipsam amare? sed sicut immediatè sine tali intimatione prodiuit in primum actum, poterit & in secundum, & in omnes alios.

Quod item ait Bellarminus, stantibus duobus bonis omnino æqualibus voluntatem sinere se moueri ab altero; vt lis aliquando finiatur, & tunc iudicium vltimum dicere, *melius esse hoc eligere quàm illud*; nam experientiâ (inquit) compertum est, cùm per rationem non possimus vnum alteri præponere, iudicari à nobis vtile, vt potiùs forte eligatur vnum, quàm vtrumque relinquatur. Hoc, inquam, non potest absolutè defendi; nam si intellectus non potest vnum ex illis duobus bonis alteri præponere, vt hæc responsio supponit; repugnat in terminis, sequi iudicium quod dicat, *Melius est hoc eligere quàm illud*; nam licet verissimum sit, melius esse aliquod seu vnum ex illis eligere quàm vtrumque omittere, quod solum probat responsio data: at melius esse eligere A quàm B, non potest ratio dicere; ergo si ad aligendum requiritur iudicium dicens hoc esse melius hîc & nunc, repugnat in præsenti casu, vt voluntas eligat hoc præ illo: determinabit quidem se hoc modo, *Malo vnum accipere quàm vtrumque negligere, quia melius est aliquid habere quam nihil.* At ad secundam electionem, quâ iam non dicit, *Malo vnum quàm vtrumque amittere*, sed determinatè dicit, *Malo hoc quàm illud*, non poterit descendere; quia iam in hac vltimâ comparatione non potest intellectus iudicare vnum præ alio. Quod de sortibus ibi insinuat, non videtur etiam posse subsistere; nam in voluntate nullæ aliæ sortes sunt, quàm velle hoc & non illud. Constet ergo, non posse aliter defendi eam libertam electionem, nisi docendo, non esse necessarium, vt obiectum quod amatur appareat maius bonum, & consequenter nec sententiam Patris Vasquez, de quâ in hoc quinto loco, nec priorem de iudicio determinato, posse benè cum libertate voluntatis cohætere.

13. *Bellarmini pro Vasquez defensio reijcitur.*

Sectio IV.

An libertas sit tantùm ad futura.

Sexto loco hîc occurrit maximè examinanda sententia Magistri Sententiarum in secundo dist. 25. Gabrielis in primo dist. 38. & Ockam ibidem; qui dicunt, actiones omnes de præsenti esse necessarias; nam omne quod est dum est, necesse est esse; vnde inferunt, libertatem nostram solùm esse in ordine ad futura. de quâ sententiâ agit Bellarminus suprà cap. 15. & Tannerus quæst. 2. dub. 1. num. 12.& 20.

14. *Sententia Magistri libertatem non esse nisi circa futura vt talia.*

In hac quæstione conclusio certa & communia docet, libertatem non esse circa futura vt talia, sed solùm circa præsentia. Nec sanè possum benè percipere, quid voluerint contrarij auctores per eam doctrinam; rogo enim, quomodo valeam ego hodie peccatum cras futurum impedire? Quidquid enim hodie ego agam nihil iuuat, si adueniente illo instanti crastino, ego

Libertas non versatur nisi circa præsentia.

peccatum

peccatum faciam; vel demus, maioris claritatis gratiâ, me debere hodie aliquid facere, vt illud peccatum non sequatur cras, iaminde euidenter sequitur, me in rebus de præsenti habere libertatem, scilicet in eo quòd hodie facio, ne cras sit peccatum: nam si hoc ipsum quod hodie facio non esset mihi liberum hodie, quomodo potest vel mente concipi, me hodie esse liberum ad rem crastinâ die faciendam, si neque hodie est vllo modo in meâ potestate aliquid facere, quo id pro crastino impediam; neque cras etiam erit in meâ manu id impedire, ergo necessariò debet concedi libertas ad rem præsentem. quod ampliùs infrà vrgebo respondendo obiectionibus contrariorum.

Argumentũ Bellarmini contra hanc sententiam.

Ad hoc argumentum, vt à me explicatum est, debent reduci alia, quæ contra eam sententiam facit Cardinalis Bellarminus, & cum eo Pater Tannerus: Primum scilicet, quod nequeat aliquid esse futurum, nisi aliquando de præsenti dici possit *est*; ergo si ero liber in actione crastinâ, debebit etiam cras de præsenti dici, Sum liber in hac actione; ergo libertas est in ordine ad præsentia.

15.

Non est efficax.

Hoc argumentum nisi ad meum reducatur non vrget; nam auctores, quos impugnamus, non negant libertatem de præsenti; essent enim benè stulti, si dicerent me cras futurum liberum, & tamen adueniente crastino die negarent me de præsenti esse liberum; idem enim fuisset ac dicere, *Cras pluet*; & tamen quando aduenies crastina dies, non erit vmquam de præsenti verum, *pluit*; quod non potuit talibus auctoribus in mentem venire; docent ergo me hodie de præsenti liberum esse, non quidem respectu actus, quem hodie facio, sed respectu illius, quem cras sum facturus; quia censent me hodie non habere potestatem pro crastino, & heri habuisse pro hodierno, idcóque admittunt de præsenti libertatem, respectu tamen termini futuri: quo sensu etiam non negabunt actum crastinâ die futurum denominandum cras de præsenti liberum, *Hodie est liber*; dicent tamen eum hodie fieri liberè, non quia hodie potuerit impediri, sed quia heri potuit, denominari tamen hodie actu liberum ab indifferentiâ præteritâ, non ab existenti hodie; sicut quando ea voluntate præcedenti dicor nunc liberè consecrare, etiamsi nunc non habeam actualem libertatem, sed virtualem ea præcedenti actu. Quæ doctrina sic explicata non potest nisi argumento à nobis suprà facto reijci; quia scilicet implicat me hodie habere potestatem ad impediendum actum crastinum, nisi hodie sit aliquid in meâ potestate, quo impediatur aut non impediatur crastinus actus; eo autem ipso iam admittitur libertas præsens ad rem præsentem, imò solùm ratione libertatis ad præsentia admitti debet libertas ad futura.

16.

Alterum Bellarmini argumentũ.

neque hoc vrget.

Secundum contra eam sententiam argumentum Bellarmini est, sequi ex illâ, tunc hominem minimùm peccare, cùm maximè peccat; nam tunc maximè peccat, quando actu vult furari; sed tunc non habet libertatem, ergo tunc minimè peccat. Respondebunt aduersarij, hominem verè peccare quando furatur, non quia tunc possit impedire actum furti, sed quia tunc facit quod anteà potuit impedire. Vt enim quis actu dicatur peccare, in sententiâ eâ non requiritur (imò repugnat ita esse) vt simul sit actio ipsa peccaminosa, & potestas eam vitandi, seu libertas in actu primo; sed sufficit, si tunc sit actio, & paulò antè potestas ad eam impediendam; vnde non sequuntur ea duo contradictoria quæ inferebat argumentum.

Tertium & bonum argumentum.

Melius potest Secundò obijci contra illam cum eodem Bellarmino, quia si non datur libertas ad volitionem de præsenti existentem, ergo Deus non potuit liberè ab æterno aliquid velle; non enim præcessit tempore non volens; sed tam citò voluit liberè quàm extitit: ergo datur libertas ad rem præsentem, vel Deus non est liber, quod est hæreticum. Tertiò sequeretur, Angelos in primo instanti & humanitatem Christi non potuisse liberè operari. quod communi sententiæ repugnat. Fortasse hoc vltimum argumentum non multùm illi curarent; sicut enim in substantiâ opinionis aduersantur communi sententiæ, ita contra illam dicerent, non potuisse Angelos & Christum eo primo instanti peccare, sed operationes tunc factas debere Deo vt auctori tribui, sicut Thomistæ omnes discurrunt dum docent, Angelum non potuisse in primo instanti peccare, quia illud peccatum Deo tribueretur. Quæ doctrina videtur ostendere, nullam actionem esse posse liberam eo primo instanti; nam actio, ad quam Deus promouet determinãdo, non est libera, vt aliunde suppono. Sufficiant ergo argumenta suprà facta, maximè primũ, quod ampliùs paulò pòst vrgebo soluendo contrariam obiectionem.

Primum fundamentũ aduersariorum.

Videamus quid pro se illi auctores afferant: dicunt, *Omne quod est dum est necessariò existit*, ergo non est libertas ad rem præsentem. Respondeo hoc argumento etiam conuinci, neque ad futura esse libertatem; nam sicut, *Omne quod est dum est necessariò est*, ita, *Omne quod erit dũ erit necessariò erit*; ergo tam ad vnum non erit libertas quàm ad aliud. Respondebunt ideò se docere, ad futurum non futuram cras libertatem, 17.
sed hodie. Sed contrà, quia ideò ad crastinum potest hodie esse libertas, non quia effici queat, vt dum erit nõ sit; hoc enim repugnat in terminis; sed quia effici potest ne sit, seu sic dicam, *ne erit*: at eodem modo efficere possum de præsenti ne sit, licet non possim efficere vt simul sit, & non sit, seu vt, ex suppositione quod est non sit; quod in idem recidit; ergo difficultas eadem est in hoc puncto quoad præsentia, & quoad futura; & ab omnibus respondendum est. Dico

Solutio.

ergo, eodem instanti, quo actus producitur, potuisse non produci, quia voluntas secundùm se considerata non erat ad vllam partem determinata, sed ad vtramque indifferens; ita ergo se determinat, vt possit in eodem instanti se non determinare, non quidem vt coniungeret cum determinatione carentiam determinationis, sed omittendo determinationem quam potuerat habere; quod & ipsi aduersarij necessariò debent fateri, vel penitus negare libertatem, quod sic ostendo. & maioris claritatis gratiâ pono sola duo instantia, vnum A, alterum B: in A dicunt, Sum liber ad impediendum ne actus sit in instanti B, in quo iam non possum ampliùs illum impedire. Rogo ergo, an in instanti A efficio aliquid, an non? si non, ergo nec impedio, nec non impedio actum pro instanti sequenti, quia nihil pono, nec contrarium nec amicum ei actui; imò, esto ipsum nihil efficere sit illatiuum actus in secundo instanti, quæro tamen, vtrùm ad ipsum τὸ *nihil efficere* fuerim ego in eo instanti A determinatus, an verò liber: si determina-

mina-

minatus, ergo cùm illud non sit mihi liberum, & ex illo posteà necessariò sequatur actus, vel carentia actus, certè tam nullam babebo ego libertatem. Si verò dicant *τὸ nihil efficere* mihi esse liberum in instanti A, argumentor euidenter, Ergo datur libertas ad rem præsentem; ergo in eodem instanti, in quo extitit *τὸ nihil efficere*, potui ego illud impedire aliquid efficiendo.

18. *Vrgetur magis argumentum.* Idem argumentum faciam, si dicant me in primo instanti aliquid positiuum effecisse, quod conducat pro sequentibus; nam & illud positiuum vel fuit liberum, vel necessarium: si necessarium, ergo ad id, quod ex eo sequetur in secuodo instanti, non habeo etiam nunc libertatem: si liberum, ergo potui in eo instanti quo fuit ille actus efficere ne fuisset; ergo debent concedere, esse potentiam in eodem instanti quo res est, non quidem vt ex suppositione quod sit non sit, sed absolutè vt noo sit. Rationem à priori iam tetigi ex causâ ipsâ, ex se etiam in eo instanti nullatenus cum eo actu connexâ. Quòd si denique dicant, me in eo primo instanti effecisse aliquid, qood tamen nec inferat, nec impediat actum pro sequenti; tunc euidenter etiam infero, Ergo in sequenti debebo me primum determinare ad actum, ita vt me possim non determioare, & consequenter tunc erit libertas. Præterquam quòd si in primo instanti nihil pooo, quod ad hoc potiùs quàm ad illud determiner; gratis requiritur ea præcessio eius instantis, & operatio in illo.

Respondetur alteri fundamento. Secundò objicitur: Circa ea est liberum arbitrium de quibus est consultatio, atqui de præsentibus non est consultatio, sed tantùm de futuris; ergo liberum arbitriom solùm est de futuris. Respondetur benè communiter. Primò, Esto consultatio sit de futuris tantùm, voluntatem tamen præhabitâ consultatione solùm de præsenti eligere, & quidem liberè. Secundò respondetur, etiam de præsentibos esse consultationem, non ex suppositione quòd sint, sed io eodem instanti priùs naturâ quàm sint intellectus iudicat, quid sit melius, maius aut minus boonm, vt in hoc ipso instanti ametur. Aliud argumentum, quia tangit difficultatem de quâ paulò pòst, nunc omitto.

SECTIO V.

An libertas sit in omni continuatione actus.

SVBSECTIO I.

Duæ extremæ sententiæ, & prima pars nostra.

19. *Gregorius docet solam inchoationem actus esse liberam.* SEptimo loco examinanda occurrit sententia Gregorij Arimini in 1. distinct. 39. qui censet inchoationem actionis etiam de præsenti esse liberam, continuationem tamen aliquam omnino esse necessariam. Fundamentum illius est, quia in eodem instanti, qoo actus existit, non potest desinere, vt per se constat: neque item in sequenti, quia non sequitur immediatè vnum instans post aliud, ergo necessariò debet per aliquam morulam durare. *Consentit Vasquez.* Eandem tenet Vasquez disp. 54. num. 6. De hac opinione agit Bellarminus & Tannerus suprà, item Pater Suarez disp. 5. de bonitate, sect. 3. disputans, quomodo circumstantia durationis det bonitatem & malitiam actui; aitque num. 25. multis eam opinionem videri erroneam, quia esset assignabile aliquod tempus quantumuis minimum io hac vitâ, in quo homo non posset pœnitere. quam censuram ipse ibi non reijcit. Secundò idem probat ex Aristotele, qui ait 3. Ethicorum cap. 5. nos esse dominos actuum nostrorum à principio vsque ad finem. *Quomodo hanc opinionem impugnet P. Suarez.* Tertiò, quia, esto admittatur ea necessitas in primâ productione, posteâ tamen primâ morulâ exactâ semper in quolibet instanti habet homo oouam libertatem, ergo saltem tunc sequetur infinitum augmentum meriti aut demeriti, si actus duret per breuissimum etiam tempus nostrum; ergo ea sententia non est vtilis ad vitandum illud infinitum augmentum, ob quam præcisè rationem videtur excogitata. Dicere autem, post primam morulam diuisibilem debere succedere etiam aliam, in qua necessariò homo duret, videtur incredibile. Denique Quartò ratione à priori vrget, quia nihil est quod voluntatem cogat ad eam continuationem, ergo. Hæc Suarez ibi: fusiùs autem agit contra illam Tomo 3. de Gratiâ lib. 12. cap. 22. licet (vt infrà notabo) tandem videatur contrariom sentire: Bellarmious verò obijcit, iode sequi, hominem per aliquam morulam temporis benè aot malè moraliter operando nihilominùs nec mereri nec demereri: deinde absurdum esse dicere, ex hoc præcisè quòd actio continuetur, eam desinere esse bonam aut malam. Vltimò denique, quia non est maior ratio, cur in primo instanti voluntas sit libera quàm in secundo; ergo sicut in primo est libera, ita & in secundo. Quod argumentum ferè relabitur in vltimum Patris Suarez. Confirmatur ex dictis in materiâ de Angelis, ad probaodum, eos posse mutare volitionem; ea enim omnia à fortiori probant, eos posse cessare ab eâ volitione; & tam habent locum in instanti aut tempore sequenti quàm post interpositam aliquam morulam. 20. *Argumenta Bellarmini contra eamdem.* Nihilominùs tamen sententiam Patris Vasquez & Gregorij, quæ etiam est multorum aliorum Nominalium, omnino puto veram: eam etiam defendit Pater Granadus Tractatu 14. de Angelis disp. 1. *Sententiam Gregorij amplectitur auctor.* quia verò noo eodem quo hi auctores fundamento vtor, & res est intricata, eam sequentibus conclusionibus declaro: neque enim deflectendum nobis est in extrema quæ hi auctores sequuntur, sed mediâ quodammodo viâ tutissimè incedeodum.

Possibilis est voluntas quæ suum actum tantùm vnico instanti possit conseruare. DICO ergo PRIMÒ: Noo repugnat aliqua voluntas creata libera, quæ possit actum suum vnico tantùm instanti conseruare, & immediatè post ab eo cessare posse. Io hac conuenio cum Bellarmino, Suario & Tannero; dissentio tameo à Nomioalibus; cùm enim hi necessitatem permaoendi in actu libero reducant in compositionem continui & temporis, quod scilicet non sequatur instans post instans immediatè, eo ipso sentiuot, nec diuinitus esse posse talem voluntatem, quæ liberè eo modo per vnicum instans operetur. 21. Hoc autem fundamentum nullum est; & consequenter ex hoc capite non solùm diuioitus, vt io conclusione dico, sed etiam naturaliter posset esse voluntas; cui vnico instanti tantùm liceret actum conseruare. Quòd verò illud fundamentum sit leue, patet euidenter, quia res indiuisibilis potest etiam datâ sententiâ Aristotelis incipere intrinsecè, id est, in instanti tota simul; & potest etiam desinere extrinsecè, id est, *nunc est, & immediatè post non erit*: ipsa namque prima productio Angeli id necessa-

necessariò habet; illa enim vt talis non durat nisi vnico instanti, ideò incipit intrinsecè, & desinit extrinsecè. idem est in primâ duratione distinctâ Angeli; idem in alijs rebus ostendi potest. Fortè etiam, datâ sententiâ Aristotelis, res indiuisibilis non potest desinere intrinsecè, vt multi necessariò putant dicendum: quo principio dato faciliùs nostra sententia saluari possit. Sed quia ostendi in Physicis disput. 16. fine, etiam res permanentes desinere extrinsecè, non vtor nunc eâ doctrinâ; addo tamen ex eodem loco, eo ipso quòd res permanens desinat extrinsecè, & intrinsecè, debere consequenter admitti, ex eo capite non repugnare rem aliquam indiuisibilem vnico tantùm instanti durare.

Conclusio supponit instantia dari in tempore.

Fortè objiciet quis, nulla esse in tempore instantia, ex quibus potuerim argumentum desumere ad probandum, posse vnum actum incipere & desinere in instanti, totum enim tempus ex solis partibus semper diuisibilibus coalescit; sicut solæ ponuntur partes in continuo permanenti. Respondeo, contrarium in præsenti supponi; nam omnes, etiam Vasquez & nominales, supponimus actum illum incipere in instanti; & tota difficultas solùm est, an etiam in instanti possit desinere; ergo instantia omnes supponimus: & ipsa ratio desumpta ex eo, quòd res indiuisibilis nequit incipere nisi tota simul, & consequenter instantaneè, omnino probat debere aliqua concipi propria instantia tempore. Constet ergo etiam in sententia Aristotelis non posse esse difficultatem in eo, quòd actus aliquis liber duret solùm vnico instanti. Hoc autem supposito nulla alia difficultas est, quæ cogat dicere, repugnare diuinitus potentiam aliquam, quæ possit vnico tantùm instanti actum conseruare vel protrahere vlteriùs, si velit.

Si repugnet pura omissio, non est possibilis voluntas vno tantùm instanti actû conseruans.

DICO tamen SECVNDÒ, Si vera sit sententia docens non esse possibilem putam omissionem liberam, probabilius, imò euidens omnino esse, penitus repugnare aliquem actum, qui
22. vno tantùm instanti liberè existat. Probatur, quia datâ eâ sententiâ non posset cessare liberè prior actus, nisi altero immediatè pòst incipiente, per quem fieret libera omissio prioris. Atqui talis immediata successio actus datâ eâ Aristotelis sententiâ omnino repugnat; nam tunc sequeretur immediatè instans post instans; quod illa sententia negat. Sequela verò probatur, quia prior actus habuit vnicum instans; secundus habuit etiam vnicum instans; quia cùm sit indiuisibilis, incipit totus simul, ergo instantaneè. Vt verò à confusis terminis abstrahamus, id probo euidentissimè; nam & ille ipse secundus non minùs est liber quàm prior; ergo sicut prior solùm durauit vno instanti, ita secundus potuit vno solo; & tunc clariùs apparet successio immediata instantium. Quæ difficultas in nostrâ sententiâ admittente putam omissionem liberam non ita premit, quia potest saltem terminis confundi res ac dici, omissionem illam non esse instantaneam, sed successiuam, quia est essentialiter negatio actus pro tempore diuisibili; vnde ex omissione non sequitur ea immediata successio instantium, quæ sequitur, si actus post actum instantaneum admittatur. Quia autem ego admitto eam puram omissionem, possum primam conclusionem benè defendere. Et Pater Vasquez, qui etiam agnoscit putam omissionem liberam, non potest solidè illam oppugnare.

Obiectio.

Dices: Eadem difficultas est in nostrâ sententiâ, quæ in negante putam omissionem; nam esto non teneatur voluntas in nostris principijs elicere actum positiuum, quando priorem omittit, potest tamen, si velit, illum elicere; cessare enim potest volendo ipsam cessationem reflexè, quo posito sic argumentor: Ea voluntas omittens per actum positiuum contrarium amorem, v.g. Dei, habet duas libertates instantaneas, vnam post alteram immediatè; supponimus enim primum actum vnico instanti durasse: secundus quia in se diuisibilis etiam debuit instantaneè incipere, vt paulò antè argumentabamur, ergo datum fuit instans post instans. Hoc autem vnicum est absurdum quod intulimus in sententiâ negante putam omissionem; ergo eadem est repugnantia in nostrâ ac in illâ. Respondeo, ad hanc difficultatem necessariò debere dici, illam voluntatem liberam ad efficiendum actum pro vnico tantùm instanti non posse omittere illum per actum reflexum, sed debere id fieri purè omittendo, eam verò omissionem inceptiuam extrinsecè, *Nunc non est, & immediatè pòst erit.*

Solutio.

Vrgetur obiectio.

Secundò tamen vrgebis, Si ea voluntas velit conseruare liberè suum actum, efficiet etiam vt dentur duo ibi immediatè succedentia instantia: Primum, vt supponimus, in quo incepit; & secundum, in quo conseruat etiam liberè actum illum: nam sicut fuit instantanea prima productio, ita debet esse secunda; quia & actus est indiuisibilis, ideóque non videtur magis necessarium, vt totus instantaneè incipiat quàm totus secundò de nouo liberè conseruetur. Respondeo, difficultatem hanc esse valdè magnam; idq; tamen oritur ex eâ sententiâ Aristotelis, & communis est omnibus alijs rebus, etiam extra materiam nostram, cur scilicet, sicut prima productio Solis aut Angeli est instantanea, non etiam sit secunda & tertia, & sic succedant sibi immediatè instantia vnum post alterum; debent ergo omnes respondere, etiamsi, quando res indiuisibilis transit à non esse ad esse, debeat ea mutatio in instanti fieri, non tamen ideò eodem modo in conseruatione contingere id, hanc necessariò esse successiuam; nam conseruatio includit in suo conceptu latitudinem, quam non dicit prima productio. Vnde ea voluntas, quæ posset in primâ productione eius actus solùm vnico instanti hærere, si tamen illum velit conseruare, necessariò debebit in eâ conseruatione per partem proportionalem hærere, non aliter ac Deus vnico instante Angelum producens, esto queat illum immediatè pòst destruere, non tamen potest iterùm immediatè pòst destructionem illum secundò producere; quia tunc darentur tria instantia sibi immediata, productionis primæ, annihilationis, & reproductionis, sicut ergo in destructione debuisset hærere per partem proportionalem, ita debuisset in secundâ conseruatione hærere per partem proportionalem, casu quo noluisset eum non annihilare immediatè pòst. Quod idem 23.
de eâ voluntate, de quâ disputamus, dicendum est; si scilicet actus vltra vnum instans duret, necessariò debere durare multis alijs, imò infinitis, seu parte temporis infinitè diuisibili.

Solutio. [sic: *Soluitur.*]

P. Suarez affirmat in cuiuslibet actus duratione esse infinitas liberas durationes.

Hanc videtur fortiter negare Pater Suarez eo loco de gratiâ, vbi contra Vasquez agit, multis semper supponens, non solùm in primâ productione non teneri voluntatem post primum instans durare, sed nec in secundâ, nec in tertiâ; vnde absolutè fatetur esse infinitas durationes liberas, libertate distinctâ formaliter. Quomodo autem

autem præmium, aut pœna in infinitum non crescat, aliter explicat. de quo infrà disput. 42. à sectione 1. Nostra ergo conclusio manifestè paulò antè probata est; nam si darentur in eâ morulâ instantaneâ hæ distinctæ libertates, necessarium esset, vt totum tempus illud componeretur solis instantibus; in Angelo v.g. qui pro suo habitu se determinaret ad actus disparatos, ad vnũ post alium, cessando à primo, & accipiendo secundum, rogo, an in secundo accepto teneatur durare vltra instans nécne: si non tenetur, iam ibi succedit instans post instans; & idem dicam de tertio, quarto, &c. Quòd si in secundo actu Angelus teneatur perseuerare vltra instans per partem determinatam, infero inde euidenter, Ergo si primum actum conseruasset per durationem primam instantaneam, non potuisset ab illo cessare post secundum instans, sed debuisset in eâ perseuerare per partem proportionalem.; ergo non habuisset ibi infinitas conseruationes cum nouis infinitis libertatibus, etiamsi duas concedamus illi. Quod argumentum proculdubio est demonstratiuum. Vnde vlteriùs infertur quod anteà, dictam omissionem liberam secutam post actum durantem in instanti, si semel talem actum admittamus, necessariò debere respondere parti temporis diuisibili; ideóque non posse in eâ, si esset mala, dari meritum ad pœnam infinitam ratione liberę conseruationis per infinitas partes temporis. Fortasse præcipuæ obiectioni suprà factæ posset responderi, non repugnare voluntatem desinere post primum instans amoris Dei, v.g. per actum reflexum, quo diceret, *Volo non amare*, at talem actum non incepturum totum simul, sed instar rei successiuæ. Hæc tamen solutio inde minùs placet, quòd videatur destruere principium illud generale, quo probatur, rem indiuisibilem debere totam simul instantaneè incipere; cumque secundus actus non minùs sit indiuisibilis quàm primus, profectò, si rectè indiuisibilis primus incipit instantaneè, etiam debebit secundus. & satis de hac inceptione, quæ planè est ob difficultatem continui inexplicabilis.

P. Suarez impugnatur.

Occurritur euidam solutioni.

24. Dico Tertio: Siue in sententiâ Zenonis, siue Aristotelicâ, non repugnat è contrario aliqua alia potentia libera, quæ non possit ab actu cessare in instanti sequenti, sed necessariò debeat illum trahere per morulam aliquam, v.g. per ictum oculi. In hac conclusione conuenio cum Vasquez, Nominalibus, Granado, Coninck, & alijs. Ratio autem est, quia nec apparenter possunt duo contradictoria reperiri in aliquâ voluntate, quæ semel productum actum teneatur conseruare aliquamdiu. Dices, Illa voluntas habet cognitionem boni & mali non minùs in secundo instanti quàm in primo; & obiectum non magis in secundo instanti attrahit quàm in primo; ergo sicut potuit voluntas in primo instanti non amplecti illud obiectum, poterit etiam in secundo non amplecti, seu cessare ab amore. Respondeo negando consequentiam. Ratio potest esse duplex. Prima, quia licet ea necessitas non proueniat ex parte obiecti, prouenire tamen potest ex naturâ voluntatis illius; quæ ex se est talis, vt sit libera ad incipiendum, rem tamen inceptam non possit omittere in instanti sequenti. Sicut enim Deus ob suam perfectionem talis est, vt licet potuerit velle v. g. creare mundum, aut non velle, cùm tamen semel voluit, necessariò manet in eâ volitione, licet deinceps mundus non magis attrahat quàm anteà; ita potest aliqua

Non repugnat voluntas necessariò conseruans actum per aliquod spatium temporis.

Soluitur obiectio. Potest talis necessitas cõseruandi actum prouenire vel ex naturâ talis voluntatis,

creatura esse, quæ habeat aliquid de eâ necessitate ad perseuerandum aliquamdiu in suis actibus, neque per hoc sequetur illam esse Deum, aut habere aliquid creaturæ repugnans. Secunda ratio eius morulæ potest reduci in naturam ipsorummet actuum, qui petunt naturaliter durare octo v. g. instantibus, si semel existant, licet non petant absolutè existere. Sic Angelus, qui naturaliter potuit non creari à Deo, semel tamen creatus, non potest naturaliter annihilari, quia exigit durare in perpetuum. Ergo idem faciliùs dicere possumus de actibus aliquibus liberis in ordine ad durandum per sex, octóue aut plura instantia. Imò ex hoc capite nullam planè agnosco repugnantiam in actibus aliquibus liberis, qui semel producti non possint ampliùs naturaliter destrui, & consequenter voluntas non possit iam contrarium velle: & sanè aliquid simile de facto Thomistæ omnes & multi alij agnoscunt in Angelis, quorum voluntatem esse irreuocabilem dicunt; & licet ob rationes aliquas, quas suo loco posui, Angelis id non concedatur de facto, sanè nullum est nec leue argumentum probans, non posse diuinitus esse aliquam aliam potentiam liberam, cui id conueniat. Addo eam necessitatem permanendi in eodem actu per aliquam morulam posse arguere imperfectionem aliquam; vt enim in motu locali posse moueri cum maiori velocitate est maior perfectio, esse verò determinatum ad se mouendum tardè, est imperfectio; ita suo modo in voluntate, nam sicut tarditas voluntatis consistit in morulis aliquibus, quibus cogitur in actu hærere antequam ad alium transeat; ita etiam tarditas motus consistit in eisdem morulis, quibus debet retinere primam vbicationem productam, vt ostendi suo loco. Non est ergo difficultas vlla in possibilitate talis voluntatis eo modo determinatæ ad perseuerandum in suis actibus per aliquam morulam. Rationibus in oppositum satisfaciam subsectione tertiâ. 25.

vel ex naturâ ipsorum actuum.

Svbsectio II.

Altera pars nostræ sententiæ.

Dixi, diuinitus non repugnare vnam voluntatem, quæ cogatur aliquamdiu hærere; alteram item, quæ possit vno solo instanti conseruare actum; iam oportet videre, è quarum numero sit nostra voluntas.

Conclvsio sit: Longè probabilius, imò ferè certum est, nostram voluntatem, saltem dum in corpore detinetur, non posse operari instantaneè prædicto modo, sed necessariò hærere aliquamdiu in suis actibus. In hac conueniunt Vasquez & cæteri suprà relati, licet ex diuersis fundamentis. Eam ego probo experientiâ ipsâ, quæ in similibus occasionibus magistra est vnica; positâ enim (vt in præcedentibus conclusionibus est probatum) possibilitate duarum voluntatum, vnius quidem operantis instantaneè, alterius verò cum aliquâ morulâ, non potest aliter ostendi, è quarum numero sit nostra, quæ de facto datur, quàm recurrendo ad ipsam experientiam. Eam autem pro nobis stare sic probo: In ictu oculi, si admittamus probabilem sententiam Zenonis, sunt plura quàm mille instantia, vt ex motu Solis conficientis vltra mille puncta spatij facilè colligi potest: si verò loquamur in Aristotelicâ, certum est, in ictu oculi esse duas 26.

Voluntas, quæ de facto datur, non potest instantaneè operari.

aut tres partes temporis determinatas vt minimùm: Angelus enim, & à fortiori Deus eam morulam diuidere potest in sex vel octo determinatas. hoc pro me sufficit. Inde sic argumentor: Probet quis in ictu oculi elicere amorem v. g. & cessare, & iterùm incipere, experientur omnes sanè ad vnum sibi penitus esse impossibile, non solùm ter mutare actum, sed vel semel, ergo non potest voluntas instantaneè efficere actum cessare, & iterùm alium producere, quandoquidem vbi sunt vel centum, vel saltem sex septémue morulæ, non potest voluntas bis fa-
27. cere eam mutationem. Responderunt aliqui huic argumento, malè me ratiocinati, dum ex eo quod ego non possum facere, infero, neque alios id posse, perinde ac si sic argumentarer: *Ego non possum intra horam pedes conficere magnum milliare, ergo nullus homo id potest.* Sed contrà, quia non solùm propono id quod in me experior, sed rem quæ explicatis terminis cuilibet prudenti apparet vera, scilicet, impossibile nobis esse intra ictum oculi quater (quid centies?) mutare actum; ego sanè his auctoribus promitto, quòd si ipsi probando eam mutationem audeant sine mendacij scrupulo dicere, se intra ictum oculi toties posse actus mutare, paratus sim eis credere. Contrà Secundò, quia non agitur hîc de motu locali aut viribus corporalibus, quæ varias requirunt dispositiones, quæque mihi possunt adesse, ideóque non benè in eâ materiâ argumentaret à me ipso ad alios, aut è contrario (vt instantia allata probat;) agimus ergo hîc de libertate interioris voluntatis; in hac autem cùm per Dei gratiam agnoscam, & quidem sine deceptione, me esse liberum, & posse amare quæ alij, quando habeo cognitionem de illis, aut cessare ab amore, sanè rectissimè infero, Si mihi non est liberum intra ictum oculi incipere volitionem ambulandi & omittere, se iterùm assumere, maximè circa obiecta vbi passio haud dubiè me turbare specialiter non potest; rectissimè, inquam, infero, nec alios habere eam libertatem ad tam frequentem mutationem intra tam breue tempus. Secundò suadetur hæc sententia, quia per eam optimè explicatur, quomodo actus meritorius durans per ictum oculi non mereatur infinitum simpliciter præmium, & è contrario actus malus non mereatur infinitam pœnam; quod (vt infrà in materiâ de peccatis ostendam) non potest probabiliter explicari, nisi hac doctrinâ suppositâ: ibi enim clarè reijciam aliorum solutiones, maximè eorum qui dicunt, per nouam liberam continuationem actus hominem non tam multum de nouo mereri quàm per primam productionem, ergo vel saltem ex hoc capite debet libenter admitti hæc sententia.

Occurritur cuidam responsioni.

28. Dixi in conclusione, *saltem dum anima est vnita corpori*; quia iam non disputo, vtrùm ea tarditas veniat ex sensibus & appetitu materiali, an verò ex ipsâ naturâ voluntatis, ideóque hæc etiam separata à corpore debeat tali modo operari; non enim habemus sufficientia principia ad dignoscendam causam eius tarditatis. Probabile tamen mihi est in re dubiâ, id non prouenire à sensibus; nam in casu à me posito ad mutandos eos actus & resumendos, non est necessaria mutatio actuum in sensibus; iam enim supponitur cognitio sufficiens ex parte sensuum & intellectus; neque videtur necessaria ad eam cessationem liberam aliqua materialis noua operatio, quæ posset retardare; ergo probabilius refunditur in solam naturam voluntatis, nisi dicamus, nunquam voluntatem appetere aliquod obiectum per actum spiritualem, nisi simul appetitus materialis efficiat aliquem actum circa illud idem obiectum aut ei simile; ratione verò eius actus materialis, qui in instanti nô potest expediri, prouenire eam tarditatem. quod haud improbabile videtur. Rogabis, an etiam de Angelis sit idem dicendum, eos scilicet non posse statim in sequenti instanti cessare. Respondeo, rem esse dubiam, quia cùm iuxta priores conclusiones possit voluntas creata vtrumque modum operandi habere, hunc vel illum, & de Angelis nullam habeamus experientiam, quâ determinare possimus id quod eis de facto conueniat, nobis est res dubia, vt suo loco dixi. Aduerto, aliquos auctores nobiscum in conclusione sentientes eam inde probare à priori, quòd voluntas, dum operatur, se quasi cum impetu projiciat in actum, ideóque non possit se continere, eo modo, quo quis, dum facit cum impetu saltum, non potest se sistere vbi vult. Verùm hæc ratio non videtur sufficiens; non enim habet aliud fundamentum, quàm similitudinem eam ex motu corporali, quæ nulla est: nam homo vt imprimat sibi impetum ad saltum, debet inniti loco solido; vnde in aëre non potest nouum sibi imprimere, quo antiquum reprimat; nam antiquus non cessat nisi vel per contrariam resistentiam, vel post morulam quâ petit durare. In voluntate autem non est talis impressio impetus, sed mera productio actus, ad eum modum quo motum progressiuum naturalem producimus, quem sistere possumus quando volumus. Ex eo autem quòd impetus materialis petat aliquam morulam, non video quare inferendum sit, eam etiam peti ab actibus voluntatis, nisi id aliunde nobis constet.

Impossibilitas operandi instantaneè non prouenit à sensibus

An idem de voluntate angelica dicendum dubium est.

SVBSECTIO III.

Respondetur obiectionibus in contrarium.

29. IAm ad argumenta Bellarmini, Suarez & alias obiectiones, quæ possunt fieri in contrarium. Nego autem in primis, sequi ex nostrâ doctrinâ quod obijciebatur à Cardinali Bellarmino, scilicet hominem per morulam aliquam benè aut malè operando nec mereri nec demereri; meretur enim merito primi instantis; & continuatio illa, quia saltem in causâ est libera, denominatur etiam & est meritoria; solùm ergo sequitur, illum actum nihil de nouo mereri per eam continuationem; quod libenter admittemus; imò (vt insinuaui suprà) maxima huius sententiæ vtilitas est, quòd in eâ nobilissimè explicetur, quomodo ex continuatione actus boni non sequatur meritum infinitum etiam intra ictum oculi; quod verò addebatur sequi ex hac sententiâ, per continuationem desinere actionem esse bonam aut malam, negatur ex dictis; manet enim bona saltem denominatiuè à primâ productione, seu in causâ, licet non maneat bona aut mala nouâ bonitate & malitiâ, seu licet non sit de nouo meritoria; id quod independenter ab hac opinione multi alii docent, vt videbimus infrà.

Respondetur primo argumento Bellarmini.

Respondetur secundo argumento.

Ad rationes verò Patris Suarez respondeo Primò, me valdè mirari, quòd talem notam in sententiam adeò communem in scholis videatur silentio comprobare, maximè ob tam debile argumentum. Nam quòd intra ictum oculi, vbi minimùm sunt centum partes determinatæ, dicamus

Respondetur argumentis P. Suarez.

camus hominem, si in primo instanti cœpit peccare, non posse peccatum omittere, & dolere quinquagesies; quis prudens dicet esse absurdum? & non potiùs asserere nobis possibile esse tot eas mutationes intra eum ictum oculi, dicet esse planè incredibile. Ratio à priori est, quia morula illa licet respectu Angeli & Dei sit notabilis & perceptibilis, in ordine tamen ad nos ita est exigua, vt moraliter debeat per modum vnius instantis reputari, vt ex dictis constat clarè; ideò dico, nullum penitus esse absurdum talem morulam ponere, in quâ nequeat homo dolere de suo peccato. id quod tam mihi certum experientiâ & terminorum explicatione,
30. vt putem nec dubitari de eo posse. Adde, ipsum Patrem Suarium tandem in nostram hanc sententiam consensisse; nam eo lib. 12. de Gratiâ cap, 25. num. 7. initio docet, humano modo omnino esse impossibile, actum habere vnicum tantum durationis instans. Ex quâ doctrinâ ego sic argumentor: Homo non habet libertatem ad id quod humano modo est ei impossibile, ergo neque ad cessandum in instanti sequenti ab actu, multò autem minùs; vt simul efficiat actum oppositum pœnitentiæ, &c. Tam autem ibi vrgent omnia argumenta Patris Suarez contra nos.

Aristoteles explicatur. Ad Aristotelem dico non repugnare nobis; fatemur enim, in eâ continuatione actus liberos non esse, & dominos illius, licet non distinctâ libertate à priori. de quo vltimo ibi non agit Aristoteles. Adde, illum in Ethicis loqui de duratione perceptibili respectu nostri, quia ea sola ad genus moris, de quo ibi agebat, spectat; ostendi autem etiamsi Deus videat decem, centum, mille, fortè etiam infinita instantia, pro nobis tamen esse per modum vnius tantùm instantis in ordine ad mutandos actus, vel cessandum ab eis.

Ad tertium, quòd hæc sententia sit impertinens ad soluendam difficultatem, dico me contrarium infrà clarè probaturum, admittendo etiam in sequentibus morulis debere esse eam necessitatem. Nec video cur P. Suarez maius absurdum in secundâ quàm in primâ morulâ inuenerit; cùm ratio & experientia idem omnino probet de secundâ & tertiâ, &c. quod de primâ.

Ad quartum, quod coincidit cum argumento à me addito, respondeo ex dictis, constare esse rationem ad negandam eam libertatem in quolibet instanti, quod in naturam ipsius voluntatis, quam experientiâ noscimus, refundendum est. Neque huic doctrinæ contrarium est, quod de mutatione voluntatis angelicæ diximus suo loco, quia ibi iam supponebamus contra Thomistas, Angelos posse cessare ab amore quem semel habuerunt; & solùm quærebamus, an tunc possent habere contrarium actum siue in instanti sequenti, siue medio anno pòst. id quod sine dubio diuersam planè difficultatem includit à præsenti. Secundò, quia ibi agebatur de omni omnino voluntate creaturæ purè spiritualis; quasi ex conceptu omnis voluntatis creaturæ purè spiritualis seu angelicæ sit irreuocabilitas; id autem non esse clarè ibidem ostendi, quia etiam de facto eam reuocant. Hic autem præcisè doceo posse esse aliquam voluntatem, quæ ex specifico & particulari suo conceptu eam habeat irreuocabilitatem. Aliud enim longè est, *Omnis debet necessariò id habere*; aliud verò, *Aliqua potest id habere.* Tertiò denique, quia hîc agitur de morulâ aliquâ moraliter quasi instantaneâ, ibi autem de totâ duratione sequenti, etiam per æternitatem. Ad Tannerum nihil dico, quia nullum attulit contra nos argumentum speciale.



DISPVTATIO VII.

Cætera quæ ad potentiam liberam spectant discutiuntur.

SECTIO I.

An potentia libera necessariò sit actiua.



QVærimus, an diuinitus posset esse potentia libera non actiua. Prima sententia asserit, potentiam liberam esse potentiam purè passiuam. Pro eâ refertur Godefridus quodlib 6 quæst. 7. & Ægidius quodlib. lib. 3. quæst 16. Secunda docet, potentiam volitiuam esse partim passiuam, partim actiuam: pro quâ refert Bellarminus suprà cap. 10. Gabrielem, Gregorium, Paludanum & Caietanum. Tertia denique sententia est ipsius Bellarmini ibi, qui ait, liberum arbitrium esse potentiam purè actiuam: pro quâ opinione citat Diuum Thomam 1. p. quæst. 18. art 4. Scotum, Henricum, Capreolum, & Ferraram; difficultatem hanc sequentibus conclusionibus decido. 1. *Varia sententia.*

Possibilis est potentia libera tantùm materialiter influens in actum.

PRIMA CONCLVSIO: Si potentia passiua sic vera causa rei illius quam recipit, vt communis sententia docet; ponit enim causam materialem vt veram, & vt rigorosè producentem & influentem in actionem; ita vt actio & passio sit eadem indiuisibilis entitas, æqualiter procedens ab efficiente & à materiali; si, inquam, hæc sententia vera sit, possibilis etiam est causa merè passiua, seu materialiter tantùm producens actũ, quæ sit in eâ causatione libera. hoc probaui fusiùs in libris de Animâ; & nunc breuiter insinuo; cùm enim admissâ eâ doctrinâ de causalitate materiali tam non possit effectus existere, nisi concurrat ea causa materialis, quàm non potest, si non concurrat efficiens, non repugnat ex hoc capite esse in potestate eius causæ subiectiuæ, ne producatur effectus, si ipsa non det suum concursum; aliunde verò non repugnat, quòd illa secum trahat alias causas efficientes, quæ cum ipsâ concurrunt, & non sint in se liberæ. Sicut enim positâ solâ applicatione (quæ est conditio pura, & non concausa, ne quidẽ materialis) ignis determinatur ad agendũ, cur, quæso, repugnabit aliquam esse voluntatem, quæ solùm materialiter causet suos actus, hi verò causentur efficienter ab habitu in voluntate residente? quæ tamen voluntas eius sit naturæ, vt si seipsam non determinat ad concurrendum materialiter, eo ipso habitus nequeat efficienter influere; si verò è contrario voluntas se determinet, trahat secum habitum ad concurrendum efficienter. Profectò nulla in hoc apparet difficultas, ergo potest esse diuinitus aliqua potentia volitiua, quæ solùm materialiter producat actus.

Obiectio prima soluta. Obuia & prima obiectio desumitur ex vitalitate actus voluntatis; cui tamen sæpè respondi, & ostendi gratis asseri, eam vitalitatem conuenire nostris actibus. Pro quo aduerte, nos de vitâ nostrâ seu de actibus nostris vitalibus tradere

nihil posse, nisi quod experientiâ possimus suadere: nam alia principia metaphysica vnde deducamus eam vitam non habemus, iam hinc dico, experientiam quidem ostendere in nobis esse amorem, odium, cognitionem, &c. singulis enim momentis id experimur, & hoc nos vocamus viuere, seu actus vitales: amorem autem hunc à nobis produci nullatenus ostenditur experientiâ, vnde ergo, rogo, nos probamus amans & cognoscens exigere produci à voluntate? Potero quidem ego vocem illam *actus vitalis* vsurpare pro amore physicè procedente à voluntate, quia significatio imponi potest vocibus pro libitu hominum: tunc tamen restabit difficultas tota de re ipsâ, non de voce; & in quâ non sufficit dicere *libet*, sed debet ostendi ratio; cur actus amoris debeat dici in eâ significatione vitalis; seu cur dicam illi conuenire id quod ego volo per eam vocem significare; vbi non licebit neque recurrere ad experientiam; quia iam ostendi per eam non suaderi talem productionem vllo modo; neq; item dici poterit, *quia amor est actus vitalis*; id enim esset dicere idem per idem.

2 *Secunda obiectio.*

Obiectio ergo secunda, & melior sit: Prior est actio quàm passio, ergo non potest causa recipiens esse libera; determinabitur enim necessariò ab eâ actione priori.

Responsio.

Nego antecedens; iam enim supposui pro conclusione, actionem & passionem esse vnam eamdémque indiuisibilem entitatem, quæ simul naturâ fluit à causâ efficiente, & à materiali.

Tertia obiectio soluta.

Obiectio tertia: Causa passiua non potest se determinare, determinatio enim requirit formaliter actionem. Distinguo antecedens; *Causa passiua, quæ purè recipit formam, & eam non causat*, transeat antecedens: *Causa passiua, quæ simul recipit, & influit seu causat formam*, nego antecedens: nam tunc producendo materialiter se potest determinare ea causa, & simul determinare seu trahere secum alias causas efficientes; sicut è contrario de facto vna efficiens determinat alias coëfficientes, & simul materiales.

Satisfit quartæ obiectioni.

Dices Quartò: Actio libera debet esse vitalis, ergo debet efficienter prodire à voluntate. Respondeo, sæpè à me probatum, vitalitatem physicam non esse de conceptu cognitionis & amoris, sed posse diuinitus esse potentiam creatam, intellectiuam & volitiuam, etiam per intellectiones & volitiones distinctas à se, aut per infusas à Deo solo.

Soluitur vltima obiectio.

Vltimò dices, Tridentinum sess. 6. cap. 5. vt ostendat, voluntatem esse liberam, dicit, illam non merè passiuè, sed etiam actiuè concurrere; ergo necessaria est ad libertatem actiuitas. Respondeo, à Tridentino omne producere vocari *agere*; purè verò recipere vocari *se habere passiuè*: non enim tractat ibi Tridentinum quæstionem illam philosophicam, an materia prima
3 verè causet formam equi, an verò illam solùm recipiat sicuti recipit rationalem; iam autem dixi causam solùm recipientem non posse esse liberam; vel si vis aliter, responde, apud Tridentinum idem esse actiuè se habere, ac seipsam determinare ad operandum, & non determinari ab alio, quo etiam sensu à Bellarmino causam liberam vocari merè actiuam statim ostendam. Quod vel inde mihi persuadeo; nam Concilium eo loco significat nos esse liberos ad respondendum Deo vocanti, seu ad assentiendum inspirationibus; quod autem inspiretur nobis aliquid à Deo, supponit Concilium non esse nobis liberum, sicut reuerà non est saltem immediatè; vnde ad hoc quòd inspiremur dicit nos passiuè concurrere, ad respondendum verò inspirationi actiuè. Vnde ego argumentor ferè euidenter: Actiuitas, quæ consistit in productione efficiente (de quâ hîc agimus) etiam reperitur in ipsis inspirationibus diuinis, iuxta communiorem sententiam; nam omnes illi actus vel quia vitales, vel saltem ex propriâ ipsorum naturâ efficienter de facto ab intellectu & voluntate producuntur, ergo differentia actiui & passiui inter eos actus, quam Tridentinum vult, non ex causalitate efficiente, in quâ de facto omnes conueniunt, desumitur, sed ex eo, quòd ad inspirationes recipiendas non se determinat voluntas, sic verò ad respondendum eis inspirationibus; ergo Concilium potiùs videtur mihi fauere quàm opponi, cùm per actiuum non virtutem efficiendi, sed determinationem à se significet.

Quod dictum de potentiâ passiuâ liberâ influente in actum etiam intelligendũ de influente in solam vnionem.

Aduerto, quæ dixi de potentiâ solùm passiuè se habente, intelligenda non solùm vt in ordine ad productionem formæ, sed etiam ad ipsam vnionem se habeat passiuè; nam si esset aliqua forma, quæ posset naturaliter existere etiam in primâ sui productione extra subiectum, non repugnaret tunc vt illud subiectum, etiamsi nullo modo formam eam causaret, haberet tamen libertatem ad eam sibi vniendam, dummodò in ipsam vnionem haberet verum influxum; tunc enim eadem esset ratio de libertate in ordine ad vnionem, quæ in ordine ad ipsam formam, iuxta proximè dicta.

Voluntas nostra de facto est libera passiuè inadæquatè.

SECVNDA CONCLVSIO: Liberum arbitrium nostrum de facto saltem inadæquatè est passiuum: Hæc est contra Bellarminum, non tamen contra auctores quos illa pro se citat. Imò addo, conclusionem nostram ita esse certam, vt putem, Bellarminum aliquid aliud intellexisse per potentiam passiuam, quàm vox hęc propriè significet: nam causa passiua eadem est 4
ac causa materialiter sustentans actum; atqui de ratione potentiæ liberæ vt talis est recipere suam volitionem, vt per eam reddatur volens seu amans; quomodo enim amo liberè, si non informor, si non recipio seu patior amorem? Confirmo ex eodem argumento quo Bellarminus vtitur; ait enim, De conceptu actus liberi est, vt sit actio vitalis, ergo debet oriri à principio intrinseco. Benè ego sic argumentor: Actus vitalis vt talis definitur, qui recipitur in principio à quo oritur, seu qui est intrinsecus, seu manet in principio à quo oritur; ergo de conceptu actus liberi est, non solùm oriri, sed & recipi in eo principio; neque enim possunt esse intrinseci à solâ productione, nisi simul sit receptio in eo principio. & in hoc sensu nec D. Thomas, nec Ferrara, nec vllus ex citatis à Bellarmino dicit aut dicere potest, volitionem liberam non debere recipi in voluntate, seu in animâ, si potentiæ non distinguantur; ergo nullus negat voluntatem esse partialiter passiuam. Dico *vt liberè volentem*, quia iam non disputo, verùm si solùm efficeret illum actum, licet non vellet, per illum esset tamen libera; hoc saltem certum, tunc non futuram liberè volentem, sed liberè producentem; de facto autem nostra libertas maximè est ad amandum & odio habendũ liberè, in quo effectu formali iam includitur necessariò passio & vnio. 5

Sententia Bellarmini contraria explicatur.

Crediderim, Cardinalem Bellarminum intellexisse nomine potentiæ passiuæ illam quæ ab alio determinatur ad agendum, quasi ab alio patere-

patererur actum; & in hoc sensu libentissimè illi concedo, potentiam liberam non posse esse nec partialiter passiuam; quia si determinatur ab alio ad suum actum, ergo ipsa non est libera, sed id quod eam determinat erit potiùs liberum. Inducor autem vt iudicem eam fuisse Bellarmini mentem; nam eo capite circa medium §. *Præterea nihil*, probat suam conclusionem ostendendo, à phantasmate & obiecto non pati voluntatem suum actum; quod idem de cognitione probat; & clariùs id docet capite sequenti ferè per totum, soluendo argumenta opposita; ergo non de passione, quam ipsamet voluntas exercet recipiendo & sustentando actum, sed præcisè de passione ab alio vt à determinante loquitur: quæ sententia, vt dixi, verissima est.

Fateor eumdem tradere paulò pòst rationem aliam minùs bonam, quòd scilicet cognitio non possit concurrere immediatè ad eliciendum ipsum actum voluntatis, eò quòd hic sit vitalis, qui debet esse à principio intrinseco. Dixi hanc rationem minùs bonam; nam sicut actus intellectus est vitalis (& pono exemplum in visione Dei, vbi nulla species intrinseca concurrit) eò præcisè quòd ab ipsomet intellectu partialiter producatur, & in eodem recipiatur, licet aliæ causæ non sint intrinsecæ; ita à fortiori potest volitio esse vitalis, licet oriatur immediatè partialiter à cognitione, dummodò voluntas ipsa sit concausa etiam immediata illius, & quæ se determinet ad actionem. Adde, cognitionem etiam esse quid intrinsecum subiecto amanti; & ex hoc capite etiam prout ab illâ oritur volitio, oriri ab intrinseco. Neque confirmatio quam addit est bona, scilicet, sicut non potest dici sine absurdo, *Intellectio vult*, ita nec potest dici, *Intellectio producit volitionem*; quia ipsum velle formalissimè est volitio: respondetur enim, Sicut species seu obiectum partialiter producit cognitionem, quæ est intelligere, nec ideò obiectum dicitur cognoscere, ita; licet intellectus inadæ-

Cognitio est intrinseca subiecto volenti.

6. quatè concurreret ad volitionem, non sequi, illum dicendum amare. Ratio est clara, quia (vt insinuaui paulò antè) velle & intelligere dicit non solùm agere, alioquin & Deus meam intellectionem & volitionem agens intelligeret, & amaret per meam intellectionem & volitionem; requirit ergo præterea vt recipiatur in eo subiecto actus ille: cùm ergo intellectio non recipiat velle, non dicetur velle, licet producat partialiter ipsum velle; quidquid verò de his rationibus sit, constat ex dictis, mentem Cardinalis Bellarmini circa eam causalitatem passiuam bonam esse.

Voluntas nostra de facto etiam actiuè est libera.

VLTIMA CONCLVSIO: Voluntas nostra de facto etiam est actiua, licet id non exigat conceptus volitiuæ, vt suprà ostendi. Hanc probaui in libris de Animâ, & nunc breuiter; nos enim experimur in nobis amorem, odium, gaudium, &c. non vt calorem & frigus ab extrinseco prouenientia, sed ab intrinseco per conatū in eos actus, laborando in eis habendis; nos incipere, cessare, prouocari ad odium, ad amorem allici: quæ omnia denotant eos actus à nobis produci, & non venire nobis ab extrinseco, vt venit frigus & calor ab agentibus extrinsecis. Replicabis adhuc Primò, facilè posse dici eum conatum, &c. esse tantùm conditiones, quibus positis Deus solus in nobis producit amorem aut odium; non verò inde inferri, hos actus à nobis immediatè fieri. Respondeo, hanc replicam iam saltare extra chorum; destruit enim omnem omnino causalitatem creaturæ; dicam enim ego, nec ignem calefacere, nec glaciem frigefacere, nec solem illuminare, nec hominem se mouere, sed Deum ad præsentiam ignis, glaciei, solis, &c. producere omnes eos effectus, creaturâ ipsâ nullatenus concurrente: quod tam facilè potest sustineri, quàm nostram voluntatem non producere suos actus amoris, & odij. Sicut ergo vix vllus adeò fuit audax, vt igni vim calefactiuam negaret, & glaciei frigefactiuam; ita nullus debet nobis vim producendi amorem & odium negare; quia tam videtur experientia dictare in nobis esse amorem & odium, positâ cognitione obiecti boni aut mali, ac est calor ab igne, positâ approximatione ad passum; & hinc potiùs nostra confirmatur suppositio. Rationem à priori vniuersalem pro his omnibus casibus reddidi in Physicâ tangens similem quæstionem de causalitate creaturarum; nam quando ad præsentiam alicuius creaturæ videmus produci effectum aliquem, & aliunde non habemus rationem ad dicendum, eam creaturam esse puram conditionem, Deum solum ad præsentiam eius operari, non debemus vllo modo ei creaturæ vim talis effectus producendi negare, & ad Deum recurrere; vnde meritò dicitur, *Philosophis non esse ad Deum recurrere, quando potest in causas creatas effectus ille refundi.* Quæ ratio maximè locum habet in actibus odij & amoris, propter eorum in multis casibus indecentiam; de quo paulò pòst; ergo dicendum est, eos a nobis ipsis efficienter oriri.

Occurritur cuidam replicæ.

Ratio à priori conclusionis.

Replicabis Secundò per solam causalitatem materialem sufficienter posse saluari etiam rigorosam libertatem, ergo nos non possumus voluntati nostræ de facto tribuere nisi eam solam; quandoquidem summùm possumus experientiâ probare, nos esse liberos. Respondeo, Licet ex conceptu formalissimo libertatis non probetur, probari tamen eâ ratione generali, quâ dixi paulò antè, scilicet non debere nos in similibus casibus ad solum Deum recurrere; sed si nulla obsit ratio, dicendum, à creaturâ, in quâ tales effectus reperiuntur, eosdem prodire, vt ex igne, glacie, &c. ostendi; vbi ea causalitas non probatur ex conceptu libertatis; ergo licebit etiam mihi probare in nostrâ voluntate respectu amoris ex alio capite quàm ex libertate. Illud fortè hac occasione quæri posset, vtrùm datâ distinctione potentiarum, sola voluntas recipit amorem, an verò etiam subiectetur hîc in animâ? Respondeo, quæstionem esse generalem, etiam ad intellectum; quámque sæpè breuiter decidi, ostendendo debere eos actus in animâ recipi immediatè saltem inadæquatè, quia anima sola est quæ propriè intelligit, & per intellectionem ad amorem producendum determinatur, inde ipsa trahit secum potentias distinctas, si quæ sint, non è contrario. Dixi saltem inadæquatè debere eos actus in animâ recipi, quia fortasse posset tunc dici, eos etiam inadæquatè recipi in ipsis potentijs; cùm per hoc non impediatur, quominùs anima ipsa verè intelligat & amet. Absolutè tamen crederem probabilius, non esse eos ponendos nisi in solâ animâ, & potentias eas distinctas ad id præcisè ordinari, vt in genere causæ efficientis determinent indifferentiam animæ, id est compleant illam efficienter, sicut completur per concursum causæ primæ; vt verò eos actus in se recipiat non indigere potentijs,

Replica contra conclusionem.

Solutio eiusdem.

Si voluntas [illegible]

tentijs, eo planè modo quo in genere supernaturali concedunt omnes, habitus supernaturales charitatis, fidei, &c. iuuare in genere causæ efficientis ad actus supernaturales, non tamen eos in se recipere.

SECTIO II.

Quomodo libertas sit circa finem & media.

Status quæstionis.

QVærimus, vtrùm liberum arbitrium non solùm possit versari liberè circa finem, sed etiam circa media, aut è contrario, non solùm circa media, sed etiam circa finem; an denique circa vtrumque; id est, in quo puncto voluntas libertatem habeat, an in eligendis medijs, an verò etiam in finibus. hac de re Bellarminus suprà cap. 14. Rem breuiter decido, quia facilis est.

Soluitur.

Dico ergo, Non solùm habemus libertatem, proposito fine v.g. eundi Viennam, vt possimus pro libitu eligere vel currum, vel equum, vel aliud medium; sed etiam inter duo bona, quæ amantur propter se, vel ob honestatem, vel ob voluptatem possumus eligere hoc præ illo; ea autem bona sine dubio sunt hic & nunc finis, quandoquidem non amantur propter aliud, sed
8. propter se. Vnde obiter reijcio nonnullos docentes, libertatem esse quidem circa finem, consultationem tamen solùm circa media: reijcio, inquam, quia sicut possum consultare, quod sit medium vtilius, vt Viennam eam; ita possum consultare, quæ sit maior honestas, aut quæ maior voluptas, vt de eâ appetendâ propter se deliberem; ergo potest esse consultatio non minùs de fine quàm de medio.

Consultatio etiam potest versari circa finem.

Obijcies, eiusmodi fines esse potiùs media; amantur enim propter beatitudinem vt sic; in illâ autem amandâ non est libertas, ergo non ostenditur libertas circa finem propriè. Respondeo, ea bona esse tunc propriè finem, & quidem vltimum actu: nam qui appetit voluptatem propter se, non ordinat eam tunc actu & expressè in alium finem. Quod verò dicitur, ea bona appeti propter beatitudinem vt sic, vel falsum est, vel in bono sensu non obest nostro intento. Falsum, si doceat, beatitudinem vt sic esse vltimum finem; etenim à parte rei neque est, neque potest esse vlla beatitudo vt sic, quia hæc est res abstracta per intellectum; finis autem vltimus debet esse aliquid, quod ego possim à parte rei consequi. Si verò ideò dicantur ea bona appeti propter beatitudinem vt sic, quia illud bonum est partialis beatitudo, quatenus hæc dicit aggregationem omnium bonorum, tunc sustineri potest modus ille loquendi, qui est Patris Vasquez, vt obseruaui præcedenti Tomo: ast inde nihil infertur contra nos; nam eo sensu non propter alium finem à se distinctum, sed propter seipsa dicuntur ea bona appeti, quatenus ea etiam sunt pars ipsius beatitudinis vt sic, non verò quatenus inferunt aliud bonum à se; respectu cuius sortiri queant rationem medij propriè loquendo.

Beatitudo vt sic nō est vltimus finis.

Occasione huius difficultatis disputant nonnulli, vtrùm primus actus voluntatis circa finem sit liber, an verò necessarius. Affirmant Scotus & Henricus apud Bellarminum cap. 14. esse liberum; Capreolus verò ibidem putat, primum actum esse complacentiam quamdam in bonum in vniuersum non solùm necessariam, sed à solo Deo voluntati passiuè tantùm se habenti infusam: quam sententiam tribuit D. Thomæ; Bellarminus verò cum Caietano & Ferrarâ ait, eam primam complacentiam efficienter quidem à voluntate oriri, dici tamen naturalem;
9. quia oritur ex inclinatione naturali, quam Deus in voluntate impressit; ad eum ferè modum, quo grauia & leuia dicuntur moueri à generante. Pro quâ doctrinâ citat D. Thomam 1. 2. quæst. 9. art. 4. & 6. Quòd complacentia illa verè sit à voluntate producta inde probat, quia est actus vitalis; de cuius conceptu est, quòd fiat ab ipso principio intrinseco.

Primus actus voluntatis circa finem sit liber.

In priori parte resolutionis acquiesco his auctoribus, non tamen propter eorum rationem; nam sæpè dixi, non esse necessarium, vt omnis cognitio & volitio sit actus vitalis physicè, sed sufficere si sit vitalis intentionaliter: ad quam vitalitatem non requiritur productio physica ab intrinseco. Eam ergo complacentiam esse vitalem inde suadetur, quòd sicut ceteri actus procedunt de facto à voluntate, & id admittit Capreolus; ita debet idem de eâ complacentiâ dici; nulla enim est ratio, quæ specialiter probet aliter de illâ discurrendum.

Quoad secundam partem obijci posset ex D. Thomâ, qui ait: *Si voluntas se mouet ad agendum, ergo ex aliquâ appetitione finis; quia omne quod agit, agit propter finem, seu ex finis appetitione*; ergo ante primum actum præcedit appetitio; illam autem non potest voluntas efficere, daretur enim processus in infinitum; quia ad illam deberet alia præcedere, &c. ergo ad eum actum non se determinat ipsamet voluntas, sed Deus illam. Addit tamen Bellarminus ita illum actum Deo tribui, vt quoad exercitium voluntas se determinet, non verò determinetur à Deo; vnde probat illum esse liberum.

Duplex sensus propositæ quæstionis.

Iudico multum de nomine hîc misceri, de re autem ipsâ vix posse esse difficultatem. Pro quo oportet hîc distinguere varios sensus quæstionis, ne in incertum vagemur: Primò enim potest inquiri, an quandocumque voluntas liberè incipit amare, siue id sit prima planè vice, cùm ad vsum rationis venit, siue posteà totâ vitâ, quando post interruptos actus, siue per somnum siue per puram omissionem, de nouo amat, an tunc debeat habere, antequam appetat hunc vel illum finem, aliquem actum quo appetat bonum in communi; siue ad illum actum agatur à Deo, siue non. Et circa hoc existimo planè non esse necessarium talem actum præcedere semper; sed proposito v. g. post somnum obiecto particulari honesto aut delectabili, posse immediatè voluntatem prodire in amorem illius liberum. Ratio huius est, quia nulla apparet necessitas semper ponendi ante omnem amorem alicuius obiecti honesti aut delectabilis talem appetitionem boni in communi, maximè cùm bonum in communi, iuxta probabiliorem sententiam, non sit aliud quàm hoc & illud bonum confusè cognitum; cur ergo necessariò debebo ego amare hoc vel illud confusè, antequam determinatè amem hoc, si hoc primò mihi proponitur clarè & distinctè, & quidem sæpè intuitiuè: quo casu longè potentius est ad mouendum ad amorem sui quàm bonum vt sic. Et sanè ipsa experientia contrarium ostendit. Saltem ego in me non experior semper eiusmodi actus, licet
forte aliquando reperiantur. Quod si eo sensu loquantur hi auctores, non eis acquiesco. Ad 10.
argu-

Non requiritur, vt voluntas ante appetitionem finis particularis appetat bonum in communi.

argumentum verò è D. Thomâ, quatenus huic resolutioni videtur aduersari, dico, voluntatem non agere ex appetitione finis, quasi appetitio finis sit aliquid præcedens, sed agere appetendo 9. finem; vnde benè potest incipere per appetitionem ipsam formaliter; & ita expressè docet ipsemet. D. Thomas eo art. 4. in corp. licet meritò ibi dicat ad eam motionem debere præcedere cognitionem finis seu consilium. quod longè aliud est.

Secundus sensus propositæ difficultatis potest esse, an ille primus actus, siue sit appetitio boni in communi, siue huius particularis, sit liber tam quoad exercitium, quàm quoad speciem. Quoad exercitium fatetur iam libenter & meritò Bellarminus cum D. Thoma; alioquin non posset voluntatis libertas in eiusmodi actibus saluari; nec item apparet, cur ea bonitas ita confusè cognita cogat ad amorem sui. Quoad speciem verò maior est difficultas. Cum distinctione huic quæstioni respondendum censeo; si enim loquimur de bono in communi, seu de actu appetente bonum vt sic, abstrahendo ab hoc vel illo bono, tunc euidens censeo, actum illum non esse liberum libertate contrarietatis. Ratio est manifesta, quia bonum vt sic non potest esse obiectum odij: hoc enim solùm terminatur ad malum vt tale; ergo non potest voluntas odio habere bonum vt sic; ergo actus ille non est liber libertate contrarietatis; nam hæc libertas dicit potentiam ad cessandum ab eo amore, & habendum contrarium actum, id est odium; de hac enim libertate nunc loquimur. & in hoc sensu locutus videtur Bellarminus. Nec quæstio sic proposita difficultatem habet.

Primus actus voluntatis circa bonum in communi non est liber libertate contrarietatis.

11. Quòd si loquamur de primo actu, qui sit amor alicuius finis particularis, v. g. de amore sanitatis propter se; de amore honoris propter se; de amore voluptatis propter se; & inter ipsas voluptates de amore huius in particulari, aut illius in cibo, in haustu, &c. (dixi enim paulò antè, posse voluntatem incipere sæpè amando immediatè talia obiecta propter se) non dubito, quin talis amor non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad speciem sit omnino liber: voluntas enim proposito illo particulari obiecto, v. g. immediatè post somnum, aut post distractionem aliam, propositâ voluptate cibi, & aliunde, vel nocumento physico, vel quod hîc & nunc sit prohibitus, potest non solùm non appetere efficaciter cibum, sed dicere, *Nolo illum habere; nolo enim peccare*; aut, *Nolo morbum tam vili emere.* & idem proportione seruatâ de cæteris particularibus bonis dicendum est. Neque puto vllum futurum magis necessarium quoad speciem, eò quòd sit primus post distractionem, quàm si esset secundus, dummodò sit tunc sufficiens propositio rationis. hæc de re in hoc puncto dicenda videntur.

Sic verò primus actus circa bonum particulare voluntatis.

Ad voces autem videtur illud spectare, an ille actus sit Deo tribuendus non quidem eâ ratione, quasi ad illum Deus determinauerit, sed quatenus dedit voluntatem, ex quâ ille actus oritur. Respondeo Primò, nullum inconueniens esse eo sensu Deo illum tribuere: addo tamen in eodem sensu, si in rigore loquendum esset, omnes omnino actus voluntatis Deo tribuendos, etiam malos; nam etiam illi proueniunt ab in-
10. clinatione, quam voluntas habet ad bonum tam delectabile quàm vtile, quàm honestum; ea autem inclinatio in actu primo cùm non sit distincta ab ipsamet hominis essentiâ, necessariò est à Deo producta. Vnde infero, non dicendum absolutè eos actus à Deo oriri, sed non tribuendos Deo, ne ob paritatem rationis cogamur admittere propositionem alioquin malè sonantem: quod maximè locum habet in eis actibus, siue primi sint, siue secundi, qui liberè etiam quoad specificationem à voluntate oriuntur; non enim video, quare illi dicendi sint naturales. In quo puncto Bellarmini modus loquendi non placet; ex vnâ enim parte dicit, omnes eos actus, quoad exercitium saltem esse liberos; aliunde dicit eos esse naturales: quæ duo videntur esse contraria; nam naturale in præsenti non potest sumi vt contraponitur rei supernaturali; nam in eo sensu cæteri etiam secuti posteà sunt naturales; sumitur ergo prout opponitur libero. quo sensu non potest aliquid liberum simul & naturale simpliciter dici; quia idem esset ac dicere, *liberum & necessarium.* Deinde etiam displicet, quod pro eo modo loquendi vtatur argumento, quod etiam libertatem quoad exercitium videtur impugnare; ait enim, *Omne quod mouetur, mouetur ex præuiâ appetitione finis*; vnde infert, ad eam præuiam appetitionem creaturam non se mouere, ne detur processus in infinitum; inde enim inferri videtur: Si voluntas ad eam appetitionem non se mouet, ergo ea non est libera. quod autem 12. dicit, voluntatem non se mouere quoad speciē, sed quoad exercitium, nihil iuuat; quia principium assumptum, *Omne quod mouetur*, vel tam est intelligendum de motu quoad exercitium, quàm de motu quoad speciem; & sic, vt dixi, nimiùm probaret, vel certè nullibi vim vllam habebit. Iam ei respōdi ex D. Thomâ paulò antè.

Primi actus circa bonum in communi vel particulari non possunt propriè Deo tribui.

Sectio III.

An libertas sit essentialis actui.

HAc de re egi fusè Tomo Philosophico disput. 8. de Animâ sect. 4. vbi ostendi vt longè probabilius, eam non esse essentialem, sed denominationem quamdam partim intrinsecam ab ipso actu & productione illius, partim extrinsecam, tum à cognitione boni & mali, tum ab ipsomet concursu Dei indifferēti in actu primo desumptam; quia positâ cognitione indifferenti & eo concursu, actus ille sine vllâ intrinsecâ formalitate, aut prædicato, quo differat ab alijs actibus necessarijs, intelligitur prodire à voluntate potente eum omittere; id autem formalissimè est, illum esse liberum; ergo frustrà additur illi essentiale prædicatum, in quo libertas illius consistat. Confirmo: Demus voluntatem efficere actum A, & carere potentiâ ad eum omittendum. ille actus eo ipso est necessarius: ponamus, addi voluntati potentiam vt omittat illum, eo ipso licet per possibile vel impossibile actus non mutetur, est verissimum dicere, Iste actus oriebatur anteà à voluntate non potente ab eo cessare, & nunc oritur à voluntate potente cessare; ergo ille in se omnino immutatus potest esse liber aut necessarius ex sola principij mutatione.

Negotium [illegible] auctor.

Subiectio I.

Vtrùm alicui actui libertas sit essentialis. 13.

ILLVD discutiendum breuiter est, an saltem respectu alicuius actus libertas sit essentialis;

Status quæstionis.

sicut

sicut licet veritas non sit omni actui vero essentialis, sunt tamen aliqui actus, quibus ea essentialis est saltem radicaliter; v. g. actus supernaturales fidei diuinæ, visio beata, & in vniuersum omnes actus supernaturales; qui nec diuinitus falsi esse possent.

Quomodo probent affirmatiuã partem aliqui recentiores.

Recentiores aliqui, vt quæstioni respondeant, recurrunt ad hunc casum, quo Deus alicui (& maioris claritatis gratiâ ponamus Angelum) reuelaret, *Ego tibi in instanti B dabo concursum indifferentem ad amorem mei*; & in eo casu Angelus amaret Deum amore supernaturali, ob eum fauorem donatæ sibi libertatis; in quo casu dicunt hi, Amor ille essentialiter supponeret libertatem in actu primo, à quâ oriretur, ergo esset essentialiter liber; ergo aliquis actus est essentialiter liber. Crediderim, adhuc in hoc casu, si aliter non ponatur, non inferri, libertatem esse illi actui essentialem: nam esto Deus dedisset ei Angelo libertatem in instanti B, poterat ea esse ad alios actus, non verò ad illum, pro quo gratias agit Deo; qui potiùs videtur esse reflexus supra alios actus, non supra se. Ideò ergo ponenda est maior reflexio, vt scilicet actus dicat, *Ago gratias Deo, quia dat libertatem ad meipsum*; tunc enim quia supra se reflectit, etiam supponit libertatem erga se, & est essentialiter liber. Crediderim ergo Secundò, absolutè posse admitti, ei actui radicalem libertatem esse essentialem, vt statim explico; addo tamen priùs eam reflexionem negandam à multis, ab his scilicet qui nulli actui concedunt vim supra se reflectendi. Fortè etiam aliqui ex his qui reflexionem in communi non negant, inuenient hîc aliquam specialem difficultatem, eò quòd actus ille sit per modum gratiarum actionis, quæ iam priùs supponit beneficium; ergo non potest esse
14. actus ille eo modo supra se reflexus. Sed quidquid de hac difficultate sit, quæ vtcumque solui potest; venio iam ad explicandum, quomodo actus ille sit essentialiter liber. Dixi fore illum radicaliter liberum, non verò proximè: vt enim discurri in actibus intellectus etiam diuinis, quibus dixi, essentiale esse petere, vt obiectum existat eo modo & tempore quo ab ipsis affirmatur; at veritatem non consistere in hac exigentiâ formaliter, sed in eo, quòd reuerà ita sit obiectum, sicut affirmatur per propositionem: nam actus qui dicit, *Petrus currit*, non ideò est verus, quia exigit vt currat Petrus; sed quia reuerà ipse Petrus actu currit, prout affirmatur per eum actum; atqui ipsa existentia obiecti nõ est intrinseca & essentialis actui, ergo neque veritas formalis adæquatè est intrinseca, esto eius existentiæ exigentia essentialis sit actui; eam autem voco ego radicalem veritatem. Ita in præsenti discurro de libertate ac dico, actum esse formaliter liberum non consistere in eo, quòd exigat oriri à principio indifferenti; sed in eo, quòd actu oriatur ab eo concursu; seu, quòd ita oriatur à voluntate, vt voluntas possit illum non elicere: at id per quod potest voluntas eum non elicere, scilicet cognitio indifferens concursus Dei, &c. non sunt illius actus essentia, etiamsi exigentia horum omnium sit essentialis, & identificata illi actui; ergo formalis libertas non est illi essentialis, sed præcisè radicalis.

Aliud est, actum esse essentialiter radicaliter liberũ; aliud proximè liberum.

Addo tamen vltimò in sententiâ, quæ magnâ non caret probabilitate, quòd scilicet actus supernaturalis, v. g. eleemosynæ, possit diuinitus elici, etiamsi non præcedat cognitio supernaturalis, sed solùm naturalis eius honestatis; quia licet nec diuinitus voluntas possit ferri in incognitum, non tamen videntur sequi duo contradictoria, si solùm dirigatur cognitione naturali, cùm possit naturalis proponere idem obiectum omnino quod supernaturalis cognitio proponit, & simul recipiatur in eadem potentiâ in quâ supernaturalis. In hac ergo sententiâ dicendum esset, neque quidem radicalem libertatem esse essentialem illi actui; quod sic ostendo, supponendo aliud etiam principium receptum, quod actus supernaturalis voluntatis potest fieri, si apprehendatur honestas in obiecto, etiamsi reuerà in eo non sit: sic communiter dicitur, ipsam piam affectionem credendi posse esse supernaturalem, etiamsi re ipsâ non imperet actũ verum fidei, sed errorem; vt patet in pio rustico Catholico, qui malè in vno puncto instructus est à Parocho.

Ostenditur, probationem recentiorum non conuincere.

Ex his duobus principijs sic argumentor: Si voluntati proponeretur per actum falsum, Deus dat tibi auxilium indifferens ad actum A, tunc ille actus supernaturalis, etiamsi reuera non daretur talis concursus, posset existere, imò fortè naturaliter posset id fieri: sicut existente solùm ficta necessitate pauperis potest volitio supernaturalis à prudentiâ supernaturali directa existeret ergo etiamsi non esset re ipsa verum, Deum 15.
contulisse homini tale beneficium, quia tamen inuincibiliter homo iudicat sibi collatum, posset in eo casu locum habere prudentia supernaturalis dictans gratias Deo esse agẽdas; poterit ergo actus ille supernaturalis existere etiamsi reuerà Deus non dedisset pro illo concursum indifferentem; & consequenter, etiamsi non esset re ipsâ liber; ergo nec radicalis libertas ex eo capite est illi essentialis.

Vnde vltimò absolutè concludo, talem etiam esse contingenter liberum; vtrùm autem ex alio capite possit aliquis excogitari radicaliter essentialiter liber iam statim dico.

Possibiles esse actus essentialiter liberi, n[o]n tamen dantur de facto.

Obijcies, Non repugnant diuinitus aliqui actus voluntatis, qui ex suamet essentiâ petant oriri à cognitione & concursu indifferenti: quæ enim in tali exigentiâ contradictio? certè nec leuis cernitur; ergo dicendum erit, eos actus qui de facto existunt tales esse. Respondeo retorquendo argumentum, Possunt esse alij qui id non petant; quæ enim, quæso in eis repugnantia? ergo hi qui de facto existunt tales sunt. Cur, quæso, obijcientis consequentia melior erit quàm mea? Respondeo absolutè, me non inuenire in actibus vtriusque eius diuersæ conditionis difficultatem vllam; dico tamen, quia determinata exigentia magis est extraordinaria; est enim addere nouum prædicatum essentiale illis actibus; ideò non debere illam à nobis de facto poni sine vrgenti fundamento; quale in præsenti non habemus: at indifferentia actus vt possit iam esse liber, iam necessarius, quia non arguit nouum in actibus prædicatum positiuæ exigentiæ, sed solùm desumitur ex indifferentiâ voluntatis in actu primo, aut ex necessitate illius, quam omnes debemus admittere, etiamsi posteà actus essent diuersi; discurrimus sanè cum maiori probabilitate eam ponendo, quàm asserendo libertatem esse essentialem. Confirmo ex principio illo communiter recepto, Non sunt 16.
diuersificandæ entitates sine necessitate; atqui vt actum liberum, qui de facto sit, diuersificemus specie à necessario, nullum habemus fundamentum;

mentum; ergo non debemus eos diuersificare; esto in ordine ad potentiam absolutam, vbi non attenditur necessitas, sed præcisè, quòd non sequantur duo contradictoria, admittamus libenter, posse esse actus alios ab his diuersos essentialiter liberos: quod idē de veritate dico. Quo modo discurrendi in multis alijs materijs vsus sum, & vero, Deo dante, vtar in sequentibus.

SVBSECTIO II.

Vtrùm libertas sit essentialis saltem actioni ipsi.

Negatiuam amplectitur author.

ILLVD Secundò in dubium vertitur, vtrùm saltem ipsi actioni sit essentiale procedere à causâ liberâ vt tali; sed & de hac difficultate egi in libris de Animâ disp. 8. de Animâ sect. 4. à num. 74. ostendique, nullam in ipsâ actione productiuâ actus liberi esse variationem, quando transit à libero in necessarium; sed quia video Patrem Suarez cum distinctione in hoc puncto discurrentem, nonnihil addendum erit; ait ergo, dupliciter posse actum è libero fieri necessarium; Primò, ex clariori propositione obiecti, vt amor Dei ex fide liber ex visione beatâ fit necessarius; in hoc casu nobiscum sentit P. Suarez; atque, non esse necessarium vt actio illa mutetur; nam cognitio non influit in actum amoris aut odij; ergo ex variatione cognitionis non sequitur variari causam à quâ ea actio procedebat; ergo potest etiam ipsa actio eadem numero manere. Secundo modo, potest actus è

Quid in hoc puncto sentiat Suarez.

17. libero fieri necessarius (inquit Suarez) eò quòd Deus miraculosè voluntatem ex se liberam hîc & nunc necessitat ad talem actum; & hoc putat fieri non posse, nisi mutatâ actione quâ producitur ille actus; quia non potest Deus voluntatem necessitare, nisi ipso Deo aliter concurrente cum voluntate: quomodo enim, si Deus & voluntas eodem modo concurrant vt anteà, transit ille actus à libero in necessarium; quòd si alium Deus nunc adhibet concursum, ergo etiam ipsa voluntas illum adhibet; nam Dei & voluntatis concursus idem est realiter, ideóque non potest vnus sine altero mutari.

Nihilominùs adhuc est perstandum in vniuersali doctrinâ à nobis eo loci datâ; vbi etiam tetigi hoc argumentū; licet non ita ex professo. Respondeo autem, in vtroque casu, quando actus ille est liber, & quando est necessarius, eamdem esse causam proaimam etiam ea parte Dei: nam semper Deus concurrit immediatè per omnipotentiam suam, non autem per actus volitionis illam applicantes; ergo siue paret concursum generalem per voluntatem indifferentem, siue per determinatam, & consequenter siue necessitet, siue relinquat liberam voluntatem, semper manet eadem causa immediata actus, & cōsequenter potest manere eadem actio; haud aliter quàm dum mutatur actus è libero in necessarium ratione iudicij. Sicut enim iudicium seu visio beata necessitat voluntatem, non quia actum efficiat, sed quia antecedenter quasi impellit, & cogit voluntatem vt eam actionem efficiat; ita planè dum Deus vult determinatè concurrere, necessitat nostram voluntatem, non quia influat per diuersam causam, sed quia non expectat vt determinetur à voluntate nostrâ, sed ipse potiùs eam voluntatem determinat; quod formaliter fit auferendo illi vires ad omittendum, aut ad efficiendum actum oppositū, quibus viribus hic reddebatur liber: vires autem illæ non sunt quæ concurrūt immediatè ad actum oppositum; quod iuxta sententiam negātem putam omissionem liberam optimè intelligitur; nam in eâ sententiâ potentia libera vt talis componitur ex duplici potentiâ ad duos actus positiuos; ergo ablatâ vnâ potentiâ, actus fit necessarius, manet tamen tota causa, quæ in illū influit; nam altera potentia ad oppositum actum non influit in istum: in nostrâ verò sententiâ admittente putam omissionem liberam dicendum est id fieri per solam Dei voluntatem determinatam, quæ trahit voluntatem creatam ad operationem: nec nouum est, conditionem aliquam, quæ immediatè non influit, necessitare voluntatem, aut addere è contrario illi libertatem.

Diuersus modus applicandi omnipotentiam non variat increatè actionem.

Si verò inquiras vlteriùs, quid diuersum ea volitio Dei nūc amet, ratione cuius sit determinata: (si enim nihil damus diuersum quod se teneat ex parte obiecti, non damus vnde differant duæ illæ voluntates, quod absurdū est:) Respondeo, voluntatem indifferentem velle actum & carentiam illius inefficaciter, determinatam autem solùm velle actum, illúmque efficaciter, ideò formaliter in actu primo tollere liberta-

Explicatur obiectum voluntatis diuinæ determinatæ, & indeterminatæ.

19. tem. Vide quæ dixi & in Physicâ & in materiâ de prædestinatione circa voluntatem generalem Dei; inde enim quæ hîc vltimò dixi clariùs intelligentur: illud vno verbo addo, differentiam volitionis efficacis ab inefficaci ab omnibus admitti non recurrendo ad diuersitatem tenentem se ex parte obiecti; ergo cùm volitio efficax omnino antecedens tollat libertatem, inefficax non tollat, necessū nobis non est pro explicatione huius quæstionis recurrere ad diuersitatem ex parte obiecti; quā tamen paulò antè assignauimus.

Obijci tamen specialiter pro actionis diuersitate potest, ex his quæ suprà dixi ostendens, omnem actum liberum durare necessariò per aliquam morulam: Habitus naturalis datus ad inclinandum potentiam indifferentem concurrit in primo instanti quo actus est liber, in secundo verò iam non potest influere; quia potentia operatur necessariò, habitus autem non iuuat potentiam quando hæc operatur necessariò, ergo, mutato principio actionis, necessariò actio antiqua debuit mutari, & alia specie diuersa aduenire. Respondeo Primò, Esto totum id concedatur in proposito casu ob eam specialem rationem, non propterea id vbique debere fieri. Respondeo Secundò, neque in eo casu actionem mutari; manet enim habitus concurrens eodem modo, etiam quando actus non est liber sicut anteà. Nam licet in potentiâ ex se non liberâ locum fortè non habeant habitus; de quo alibi; quando tamen iam sunt in potentiâ ex se liberâ, tunc non solùm concurrunt ad actus liberos, sed maximè ad necessarios; ideò solet dici, In actibus repentinis, qui tamen minimè sunt liberi, cognosci, quales homo habeat inclinationes & propensiones tam à naturâ quàm à consuetudine prouenientes, ideò etiam qui stulti fiunt, maximè de his agunt in stultitiâ, in quibus anteà dum sapientes erant versati fuêre; & idem est de somniantibus; ergo neque actioni distinctæ neque actui ipsi libero libertas est iudicanda essentialis.

Soluitur obiectio probās actioni essentialem esse libertatem.

Obijcies Secundò, Si esset vna causa, quæ posset calorem in præsentiâ contrarij producere, necessariò deberet habere actionem diuersam

ab

ab eâ quæ id non posset, ergo actio quæ procedit à causâ liberâ, seu potente operari in præsentiâ contrarij, erit diuersa ab actione causæ necessariæ. Respondeo negando consequentiam; nam in antecedente ponuntur causæ distinctæ speciei; at paulò antè nos ostendimus, non mutatis neque quidem numero causis posse actionem transire è liberâ in necessariam, & è contrario.

SVBSECTIO III.

Obiectiones contra præcipuam conclusionem.

CONTRA sententiam initio sectionis suppositam, & duabus præcedentibus subsectionibus magis declaratam, cum magnâ exaggeratione verborum sic nonnulli obijciunt Primò: Repugnat in terminis, vt per concursum Dei indifferentem de nouo accedentem reddatur actus aliquis peccaminosus, qui anteà ex defectu libertatis non erat talis: nam concursus Dei est in se bonus, forma autem bona non potest esse constitutiua actus mali in ratione talis, ergo neque ille concursus potest complere formaliter libertatem; ergo debemus dicere, actum illum ex suamet essentiâ esse liberum & malum.

Prima obiectio.

Solutio.

Huic argumento in varijs materijs respondi, quia & in varijs locum habet; in præsenti autem dico, posse rem aliquam in se bonam complere aliam in ratione malæ; siue ea res sit dicenda forma illius concreti, siue connotatum, siue quomodocúque; id enim ferè pertinet ad quæstionem de voce. Suppositio patet in rebus physicis; nam duæ voces in se bonæ facere possunt ingratam & malam musicam: nasus in se bonus si respectiuè ad hanc faciem paruus est, constituet illam deformem, &c. Ratio à priori huius est, quia non est necessum, vt quælibet pars habeat in se eam denominationem, quam habet

Potest res bona complere aliam in ratione mala.

Ratio à priori.

21. totum ipsum ex omnibus illis partibus resultans: sic odium vt forma constituit obiectum odio habitum; ipsum tamen odium non odio habetur, sed potiùs amatur; sic visio non visa facit formaliter rem visam; & sic de alijs actibus sensuum; cur ergo res non mala non poterit facere seu complere formaliter aliam in ratione malæ? Deinde denominatio prioris in me v. g. respectu Antichristi desumitur inadæquatè ab ipso Antichristo, qui non prior, sed posterior me est; sic denominatio dextri sumitur inadæquatè ab vbicatione alterius: quæ vbicatio non dextra, sed sinistra est: si ergo res, quæ est dextra, potest inadæquatè alteram complere in ratione sinistræ, & è contrario sinistra in ratione dextræ; cur non etiam res, quæ est in se bona, poterit aliam complere in ratione malæ? Idem confirmatur contra aliquos ex aduersarijs, qui cùm in præsenti negent ob prædictum argumentum libertatem esse denominationem intrinsecam, docent tamen peccatum habituale nihil esse aliud quàm præteritum peccatum & carentiam condonationis diuinæ, per quam illa præteritio physica hodie constituitur in ratione malæ, & hominem reddentis dignum odio, cùm tamen ea carentia condonationis in se bona sit, & à Deo ametur, ac eo modo, quo illa existit, etiam conseruetur à Deo nolente condonare, seu volente vti iure ex peccato acquisito; ergo pari ratione poterit ipsa volitio, seu concursus generalis indifferens, qui in se bonus est, constituere actum in esse mali; neque potest vlla afferri pro hac instantiâ disparitas.

Instantia ex principijs aduersariorum.

Recentiores nonnulli non admodum diligenter instantiarum & argumenti vim perpendentes dixerunt, etiam in his casibus formam habere in se prædicatum quod tribuit subiecto; nam odium constituit suum subiectum in ratione odio habentis; ipsum autem odium est odio habens *vt quo:* ad alias verò instantias dicunt illas esse denominationes extrinsecas. Verùm hæc responsio non est ad rem, quia odium

non solùm denominat subiectum proprium odio habens, sed etiam obiectum denominat, vt 22.
sic dicam, maioris claritatis gratiâ, *male volitum & inuisum, execratum, odio habitum*; & tamen ipsemet actus non est à me vllo modo malè volitus, inuisus, execratus, odio habitus, sed potiùs amatus, volitus, &c. Visio item materialis reddit albedinem visam cognitam, non tamen ipsa visio videtur aut cognoscitur vllo modo per seipsam; & sic in innumeris alijs. Quod item dicunt, odium esse odio habens *vt quo*, si rectè explicetur, nihil aliud est, quàm dicere, esse id quo potentia odio habet. In quo sensu ego etiam sine vllâ formidine dicam, legem Dei in se bonam esse malam *vt quo*, cognitionem item indifferentem esse malam *vt quo*; quia & lex & cognitio sunt id quo actus noster constituitur inadæquatè in ratione mali. Vides ergo, per eiusmodi modos loquendi nihil solidi deduci. Denique quod insinuant, has denominationes esse extrinsecas, multò minùs satisfacit. Primò, quia etiam in meo casu est illa denominatio extrinseca; dico enim denominationem mali, seu liberi seu peccati esse partim intrinsecam ab ipsamet substantiâ actus, partim extrinsecam à principijs indifferentibus & prohibitione. Secundò, quia etiam hæ formæ extrinsecæ sunt non minùs essentiales concreto quod constituunt, quàm ipsæ intrinsecæ concreto intrinseco; & non minùs vna quàm altera dat eam denominationem, ergo

Deloquutio amplius solutio primæ obiectionis.

quoad punctum præsens, quod scilicet forma 23.
possit *vt quo* tribuere alicui concreto denominationem planè contrariam ei, quam ipsa habet quasi in se propriam, seu quam habet *vt quod*, per accidens est omnino, quòd instantiæ ponantur in formis extrinsecis, vel quòd in intrinsecis; ergo responsio horum auctorum non est ad rem.

Vt verò præcedentis argumenti contra nos imbecillitas clarissimè appareat, vtar eâ instantiâ, quæ nullam patitur tergiuersationem, quia desumitur ex hoc eodem malitiæ puncto; ea autem est in prohibitione actionis ex se licitæ, v. g. esus carnis die Veneris; & idem est in omnibus rebus, quæ voto fiunt illicitæ; illamet numero comestio exterior, quæ ex se erat licita & indigna odio moraliter honesto ante prohibitionem; illa, inquam, verè redditur iam mala turpis moraliter, digna odio honesto, omnino indigna amore honesto per solam prohibitionem seu legem, seu votum; quæ sunt in se bona, amabilia honestè, indigna honesto odio. Si ergo votum, quod est in se sanctissimum, denominat & constituit moraliter malam ac odibilem comestionem carnis, ergo eadem lex, seu prohibitio, seu votum poterit denominare & constituere verè malum moraliter meum actum internum factum contra illud votum: & sicut nulli venit in mentem dicere, ipsam externam carnis comestionem debere esse specie diuersam, eo ipso quòd iam

Vltima contra obiectionem allatam instantia.

iam mereatur odium sui, & moraliter sit mala; diuersam, inquam, à seipsâ, quando non erat mala & illicita; ita dico ego, nulli debere in mentem venire, quòd meus actus, quando est malus & dignus vt odio habeatur à Deo, sit specie ac physicè diuersus à seipso, quando est licitus: potest enim à lege ea diuersitas oriri, vt in ipso obiecto ab eâ oritur.

Secunda obiectio.

Secundò obiiciunt, ex nostrâ sententiâ sequi Deo tam displicere concursum indifferentem, quem ipse parat, & cognitionem proponentem bonum & malum, quàm voluntatem hominis de facto; nam ex vtroque simul sumpto constituitur peccatum; neuter autem seorsim est malus, ergo eodem modo vnus displicebit quo alter; hoc autem videtur absurdum, ergo. Nonnulli recentiores argumento succumbentes dixerunt id esse ita, Deumque in actu prout coniuncto cum concursu, & in concursu prout coniuncto cum actu, sibi displicere. Ego tamen hanc doctrinam ita iudico absurdam, vt si aliter non possem argumento respondere, potiùs negarem libertatem esse extrinsecam, quàm dicerem, non magis displicere Deo actum ipsius hominis peccantis, v. g. odium ipsum Dei, quàm concursum seu volitionem ipsius Dei: sanè id ex terminis
24. est manifestè falsum. Respondendum ergo, Deo solùm displicere nostrum actum, sicut reuerà ille solus est qui est malus; concursum autem generalem præcisè esse conditionem, vt actus ille odio habeatur; & eodem modo de peccato habituali, & in instantiâ paulò antè allatâ de actione externâ, quæ ex voto aut lege in se bonis redditur mala, discurri debet, scilicet solum actum præteritum peccati, & solam ipsam comestionem carnis odio haberi à Deo; carentiam verò condonationis, & votum seu legem puram esse conditionem, vt hodie peccatum præteritum displiceat Deo, & vt esus carnium à me odio habeatur: neque enim necessum est, omnem conditionem tenentem id ex parte obiecti (etiamsi necessariò requiratur, vt obiectum illud ametur, aut è contrario odio habeatur) ipsam amari in se, aut odio haberi per illum eumdem actum. Sic desiderium non potest ferri nisi in obiectum absens, non tamen ideò amatur absentia: sic voluntas leuandi pauperem non potest esse, nisi agnoscat miseriam ex parte pauperis; quam tamen illa voluntas nequaquam amat. & idem in multis alijs exemplis ostendi posset, sed sufficiant prædicta. Vide disp. 8. de Animâ, vbi rem hanc fusiùs tractaui; sufficiatque hîc breuiter substantiam difficultatis tetigisse.

Soluitur. Deus odio habens actũ malum non est opus vt odio habeat omnes illius partes.

Sectio IV.

Vtrùm detur libertas ad purè omittendum.

25. Quæstio hæc fusissimè solet ab auctoribus in præsenti discuti, vtpotè ad cognitionem libertatis nostræ, meriti ac demeriti valdè necessaria; sed quia etiam ad Philosophiam propriè spectat, eamque ibi diligenter tractaui disput. 8 de Animâ sect. 6. vix vllum ampliùs de illâ verbum faciendum videbatur. Ne tamen huic tractatui tam celebris quæstio desit, duobus verbis compendiosè insinuabo, quæ ibi pluribus tradidi. Dixi ergo ibi, probabiliorem longè esse sententiam docentem, posse dari puram omissionem liberam; quam esse è mente D. Thomæ

Sententia affirmatiua auctoris.

ibidem probaui. Pro eâ stat Pater Suarius hic sect. 5. item P. Vasquez 1. 2. disp. 92. num. vlt. vbi expressè eam tradidit, ideò miror eum à Suario sect. 5. citati pro contrariâ. Docuit quidem Vasquez, peccatum omissionis numquam de facto contingere sine aliquo actu qui sit illius occasio; iudicauit enim eam puram omissionem liberam vix posse durare tempore perceptibili; intra quod tempus (vt docet Vasquez) non obliget præceptum positiuum. At numero eo vltimo expressè agnouit Vasquez omissionem puram & liberam, licet (vt dixi) breui tempore durantem; quod ad punctum præsens per accidens est. Eamdem defendit P. Hurtadus fusè disp. 15. de Animâ à §. 99. Quam tenent multi alij recentiores; licet non omnes eam sufficienter persuadeant: Fusè eo loco de Animâ examinaui communes pro eâ rationes; probaui autem conclusionem Primò soluendo argumenta, quæ contra possibilitatem talis omissionis fieri solent: exclusis enim argumentis oppositis, standum est pro libertate voluntatis. Secundò argumentis positiuis, quia eo ipso quòd intelligam per possibile vel impossibile voluntatem ita elicere hunc actum, vt non cogatur illum efficere, iam concipio libertatem; & tunc eo ipso concipio potentiam ad purè omittendum liberè; ergo non est necessarium ibi ponere alium actum, quo ea omissio fiat libera. Tertiò, quia de facto dantur
in nobis multæ puræ omissiones liberæ, ergo. Pa- 26.
tet antecedens; nam quando amo obiectum vt quatuor v. g. & potui illud amare vt quinque, sine dubio est mihi liberum, quod non illud amem intensiùs, seu quod non amem quantum potui; & tamen nihil posui incompossibile cum eo quinto gradu; nec enim habui actum reflexum, quo nollem habere eam intensionẽ maiorem; nec produxi quidquam in illis quatuor gradibus quod repugnaret quinto; ergo circa quintum purè ego omisi. Quod enim quidam respondent, si cognitio sit remissa, non esse liberam nobis carentiam intensionis actus; si verò detur cognitio sufficiens ad amandum intensiùs, tunc debere nos amare obiectum cum eâ maiori intensione quâ possumus; vel certè per actum reflexum dicere, Nolumus nisi intensionem vt quatuor. Hæc, inquam, solutio planè est improbabilis; quia enim eos actus reflexos in ordinario modo amandi aut volendi obiecta expertus est? & tamen manifestè constat, passim potuisse nos intensiùs illa obiecta amare. Ne verò hi persistant dicantque se experiri tales actus, secundam adhibeo instantiam: quando enim odio habeo aliquod obiectum, potui simul cum eo expresso odio habere alium actum quo dicerem, *Nolo amare*; cùm enim hi auctores dicant amorem ideò esse mihi liberum, non quia possum illum purè omittere, sed quia possum reflexè dicere, *Nolo amorem*, necessum est fateantur, tunc ipsum amorem fuisse cognitum, & consequenter, me tunc potuisse dicere, *Nolo habere hunc amorem*. Qui actus non pugnat cum actuali odio; nam odio habere, & nolle amare, non sunt contrarij, sed amici actus; ergo tenebor tunc vtrumque habere. quod tamen nullus ex aduersarijs, saltem quos ego vidi, dixit esse necessarium; ergo saltem circa illum actum reflexum purè omitto. Tertiò, quando proponitur mihi obiectum vt bonum indifferens seu finitum, nullâ propositâ positiuâ malitiâ, non cogor ad amandum illud; ergo pos-

Rationes pro hac conclusione breuiter allatæ.

sum tunc purè omittere, imò verò necessariò de facto purè omitto, si illud non amo. Patet consequentia; nam tunc temporis non potui illud obiectum odio habere, quia licet mihi non fuerit proposita tanta bonitas quæ me traxerit necessariò ad amorem, non tamen fuit proposita (vt dixi) malitia, ob quam illud obiectum possem odio habere, ergo non fui tunc liber ad omittendum amorem per actum odij. Præterea nec potui tunc reflexè dicere, *Volo non habere amorem circa hoc obiectum*; nam amorem non cognoui reflexè; solùm enim obiectum amoris noueram; nihil autem possum vt obiectum amare, nisi illud cognitum sit; ergo tunc nihil amando, omittere purè potui. Quartò, si dum amo liberè, habeo (vt aduersarij docent) libertatem ad volendum reflexè omittere ipsum amorem, inde infero, Ergo possum etiam reflexè ipsum amorem imperare; & tamen nullus dicit, tunc necessarium esse & amare, & simul reflexè imperare amorem; ergo dum solum ipsum amorem elicio, purè omitto tunc illud reflexum amoris imperium: quod enim eodem instanti alios actus habeam est per accidens, dummodò illum (de quo disputamus) ita omittam, vt nihil incompossibile cum illo ponam; eo enim ipso saltem circa illum me gero purè omissiuè. Hæc & alia argumenta eo loci fusiùs deduxi, & occurri diuersis solutionibus, quæ eis adhiberi possent; alia verò pro nostrâ sententiâ, quæ minùs sunt efficacia, ibidem reieci. Solui etiam nouissimam quorumdam contra nostram doctrinam obiectionem inde desumptam, quòd voluntas vt omittat liberè, debet aliquo modo moueri ab obiecto; moueri autem non potest, nisi per actum positiuum amet illud obiectum; ergo non potest esse pura omissio libera. Confirmant: Possunt proponi duo oppositi fines, ad quos sit vtilis omissio Sacri v. g. vel ad dormiendum, vel ad ludendum; atqui ab vtroque non potest simul moueri voluntas; quia non potest duo contraria simul intendere, vt sunt ludere & dormire; ergo debet ab vno ex illis, sed hoc non potest per puram omissionem præstari; quia hæc non magis respicit vnum finem quàm alterum; ergo non potest esse pura omissio.

Soluitur breuiter præcipua obiectio.

28.

Huic obiectioni respondi, non esse necessarium, vt conditio dependenter, à quâ amatur aut respuitur aliquod obiectum, ametur in se aut respuatur; quod & paulò antè in præcedenti difficultate de libertate extrinsecâ obseruaui: potest ergo voluntas per liberam negationem actus interpretatiuè amare omissionem Sacrj v. g. dependenter ab eo quod nouerit, illam omissionem vtilem ad hunc vel illum finem; nec propterea sequitur, debere voluntatem posi[ti]uo actu amare vtrumque finem. Vnde apparet eo modo etiam, ob oppositos valdè fines illam omissionem posse interpretatiuè amari sine vllâ repugnantiâ: quòd verò fines sint inter se oppositi, est omnino per accidens; nam licet non nisi vnus solus possit simul obtineri, quò tamen omissio ad plures quasi dat optionem, eò magis redditur amabilis; & quidem quoad hoc etiam per actum positiuum possum dicere, *Amo illam, quia dat mihi libertatem ad varias res, vt inter eas mihi liberum sit postea eligere*: magis enim est, posse eligere inter duo bona, quàm necessariò determinatè vnum debere accipere; ergo ex eo capite non potest negari possibilis pura omissio, quandoquidem per actum positiuum potest ob vtrumque finem modo dicto amari, id est ob commoditatem ad vtrumque. Vide hæc omnia eo loco fusiùs explicata. Vtrùm autem pura omissio sit sufficiens ad meritum, dicam Tomo quarto disp. 53. sect. 2.

SECTIO V.

An potentia carens naturaliter libertate possit esse diuinitus libera.

HAc de re agit P. Suarius hîc sect. 2. & cum ipso nonnulli recentiores; qui dicunt talem potentiam omnino repugnare. Fundamenta eorum sunt. Primum, quia si potentia est necessitata ex se ad vnum, non potest nec diuinitus ad duo constitui indifferens; tunc enim extraheretur extra suum obiectum. Hæc tamen ratio in duobus videtur deficere. Primò, quia (vt ostendi in materiâ de visione & in materia de beatitudine ex ipso Suario) non sequuntur duo contradictoria; ex eo quòd vna potentia siue intellectiua, siue volitiua eleuetur diuinitus ad cognoscendum aliquod obiectum; quod naturaliter ea potentia cognoscere non poterat. Sic ipse Suarez insinuat etiam de facto visum beatorum eleuari ad videndam lucem supernaturalem, quam naturaliter non possumus videre; & quidquid sit de facto, certè in ordine ad potentiam absolutam in tali eleuatione non est vlla repugnantia; non enim sequeretur, potentiam extrahi extra suum obiectum supernaturale, sed solùm extra naturale: sicut quando eleuatur ad videndum Deum, extrahitur extra modum naturalem cognoscendi Deum: non extra modum supernaturalem; quòd autem per eleuationem supernaturalem extrahatur extra modum seu obiectum naturale, tantum abest ab absurdo, vt potiùs id videatur necessum in omni eleuatione: ad hoc enim est eleuatio, vt extrahat potentiam ad id quod naturaliter efficere non poterat. Secundò deficit illud argumentum; nam vt potentia necessitata fiat libera, saltem libertate contradictionis, non est necessum eam extendi ad diuersa obiecta; sufficit enim si circa illud idem possit suspendere actum, quem anteà non poterat omittere, iuxta ea quæ de purâ omissione cum eodem auctore diximus sectione præcedenti.

29.

Primum fundamentum negantium id fieri posse.

Reijcitur.

Sed contra hoc sit secundum Patris Suarij argumentum, Non potest voluntas eleuari ad suspendendum actum; hoc enim esset naturam suam mutare, & contra suam inclinationem agere. Neque hoc argumentum vrget; nam sicut potentiæ ex se liberæ non mutant suam naturam quando diuinitus determinantur ad vnum, siue id fiat per prædeterminationem, siue per volitionem efficacem Dei omnino antecedentem, siue per cognitionem, sed præcisè eis additur aliquid quod eas engat; ita è contrario si eleuentur ad resistendum, non mutabunt suam naturam, sed cùm anteà non habuissent vires ad resistendum inclinationi ex parte obiecti prouenienti, iam diuinitus illis addentur tales vires; & sic iam poterunt actû omittere. Vrget P. Suarius, quia hæc intrinseca potentia ad suspendendum actum non potest prouenire, nisi ex mutatione ipsius voluntatis, ergo debet transire in aliam voluntatem. Ratio huius esse potest, quòd cùm naturâ suâ non habeant eam potentiam, non possunt nisi mutentur eam acquirere.

30.

Secundum argumentum pro eadem sententiâ.

Respon-

Re'ijcitur, quia ni-mium proba.

Respondeo, argumentum nimiùm probare, scilicet. neque intellectũ neque voluntatem posse eleuare ad eliciendos actus supernaturales; quia anteà intellectus v.g. non erat potens ad videndũ Deum, iam est potens; ergo iam est alius intellectus; & idem dico suo modo de voluntate. Respondeo Secundò absolutè (quod & Suarez tenetur dicere pro his instantiis à me allatis) hoc, quod est mutari voluntatem per solam additionem comprincipij supernaturalis, non includere vllam repugnantiam; hoc autem solum in præsenti requiritur, vt voluntas possit suspendere actum, ad quem supponimus naturâ suâ fuisse determinatam; aut vt possit è contrario efficere illum, ad cuius omissionem necessitata erat; hoc enim facto, iam eo ipso ex necessariâ redditur
31. libera. Tertiò respondeo, quod & Pater Suarez debet fateri, posse eam eleuationem fieri etiam sine mutatione seu additione intrinsecâ per solum auxilium extrinsecum; eo modo quo docemus in Societate posse fieri actus supernaturales sine habitu per solam eleuationem extrinsecam Dei; quòd si adhuc vrseris, Libertas debet esse ab intrinsecu, non potest ergo fieri per eleuationem extrinsecam; respondebo, requiri ad libertatem potentiam intrinsecã partialiter, non verò totaliter. Si enim voluntas siue se solâ, siue confortata à Deo possit actum efficere aut omittere iam, eo ipso est libera: hoc autem debent omnes in eleuatione ad actus supernaturales de facto: potest enim homini diuinitus communicari potentia faciendi amorem supernaturalem, quem naturâ suâ non poterat; & ex hac parte etiam ei conceditur ab extrinseco libertas ad eum actum, quam anteà non habebat naturaliter; erat enim necessitata voluntas ex se naturaliter ad carentiam eius actus supernaturalis; ita etiam ego dico in ordine ad illum actum, quem naturaliter debebat facere, concedi ei posse libertatem ab extrinseco: si enim è contrario voluntas esset determinata ad amorem sui ex naturâ suâ, vt de Angelis multi docent, certè possent ei ab extrinseco addi vires, vt cessaret ab eo actu, & eo ipso fieret libera. Non enim magis repugnat ab extrinseco concedi vires ad omittendum, quàm concedi ad efficiendum. Quòd si per puram omissionem id difficulter intelligatur, saltem intelligi potest, si diuinitus concederetur tali voluntati virtus ad eliciendum actum incompossibilem cum eo amore; ratione cuius tunc posset ab eo cessare, seu inter vtrũque eligere.

Potest voluntati concedi potentia ab extrinseco ad aliquid faciendum quod per se non poterat.

32. Adde, in omnium sententiâ libertatem in actu primo esse ab extrinseco inadæquatè quatenus dicit concursum indifferentem Dei: nam voluntas in se intrinsecè immutata transire potest à liberâ in necessariam, & è contrario, ea solâ mutatione eiusdem concursus diuini, è determinato in indifferentem transit, è necessario in liberum, ergo ex hoc capite non repugnat, potentiam, cui naturaliter non debetur nisi concursus determinatus, diuinitus fieri liberam, dato ei miraculosè concursu in actu primò indifferenti, quo libertas completur.

Potest potentia naturaliter necessaria diuinitus fieri libera.

Dicendum ergo censeo nullam esse in tali eleuatione repugnantiam: id quod ea solutione prædictarum obiectionum constat, disput. 8. de Animâ à num. 13. aliquibus positiuis argumentis confirmaui fusiùs; maximè quia potest concipi sine vllâ repugnantiâ potentia ideo determinata naturaliter, quòd non habeat vires nisi ad amandum id quod proponitur vt maius bonum, diuinitus autem confortetur, vt possit etiam id quod minus apparet amare. quæ in hac eleuatione repugnantia? quia nec extraheretur per hoc absolute a suo obiecto: illud enim idem minus bonum posset amare, si alterum maius non proponeretur; ergo quod eleuetur ad amandum illud præsente maiore, non est eleuari extra suum obiectum simpliciter, sed in hac circumstantiâ & per accidens; seu (vt clariùs dicam) tantùm est eleuari ad resistendum maiori attractioni illius alterius boni; hoc autem non est vllo modo repugnans, vt ex terminis constat: sæpè enim de facto potentiæ eleuantur ad resistendum obiectis vehementer attrahentibus, vt intellectus ad cohibendũ assensum circa ea quæ videntur quodammodò euidentia, id enim præstat habitus piæ affectionis erga mysteria fidei. Idem fit, quando, stante vehementi tentatione, voluntas roboratur ad resistendum illi; hoc enim sine dubio est quodammodò eleuari, ne trahatur ab obiecto, à quo alioquin traherentur hæ potentiæ; ergo non repugnat eam potentiam confortari diuinitus, ne trahatur iuxta naturalem exigentiamà maiori bono, eo autem ipso illa redderetur libera; ergo non repugnat aliquam potentiam diuinitus eleuari ad operandum liberè, etiamsi sit ad vnum naturaliter necessitata. Et hæc sufficiant de libertate voluntatis.



DISPVTATIO VIII.

De Voluntario directo & indirecto.



RÆPOSTERVS alicui videri posset ordo hic disputationum, cùm ratio voluntarij, vtpote prior & vniuersalior quàm ratio liberi, videretur priùs etiam discutienda, non verò post libertatem declaratam; ita fortè in rigore se res habet; quia tamen ea quæ ad libertatem spectant quodammodò supponuntur ex libris de Animâ, & independentia ferè sunt ab his quæ de voluntario & inuoluntario in ordine ad actus humanos diligentiùs sumus discussuri, iudicaui eas disputationes præponendas his quas deinceps subiungemus.

SECTIO I.

Quî communiter definiatur voluntarium

Definitio Aristotelis.

VOluntarium definitur ab Aristotele 3 Ethicorum cap. 1. cuius principium est in ipso agente sciente singula in quibus est actus. Hæc definitio aliter tradi solet: *Voluntarium est à principio intrinseco cum cognitione.* Video has definitiones esse valdè communes. Putarem tamen Primò ab Aristotele præcisè definitam actionem externam, quando ex perfectâ cognitione à nobis procedit; nam ipse requirit, vt cognoscantur singula in quibus est actus; hoc autem non habet locum, quando sine vllâ actione externâ efficio amorem Dei vel proximi v. g. &c. qui actus in omnium sententiâ sunt voluntarij, imò & liberi esse possunt; & tamen non

Non conuenit nisi actioni externæ.

 cognos-

cognoscuntur tunc singula, in quibus est actus, quia non est necessum ad amandum Deum etiam liberè, vt reflexè cognoscam ipsum actum amoris, aut singula, in quibus ipse est: & licet aliquando detur talis reflexa cognitio, impertinens
2. tamen est ad efficiendum amorem voluntarium, & solùm potest requiri ad volendum reflexè ipsum actum amoris, cúmque imperandum; quo casu dicetur etiam voluntarius, non solùm quia immediatè factus est à voluntate, sed quia imperatus ab illâ perinde ac actiones externæ præcognitæ ab intellectum amatur immediatè à voluntate, & ex eo amore procedunt. Nunc autem non ago de voluntario imperato, sed de elicito, seu prout significat ipsum actum voluntatis, qui ab illâ immediatè procedit: in quo sensu non conuenit illi Aristotelica definitio de quâ agimus, quòd scilicet principium illius sit in agente & sciente singula in quibus est actus; quia vt immediatè elicitus non cognoscitur reflexè, neque habet obiectum extra se quod sit actus, vt dixi.

Reiicitur alia definitio declaratiua prioris.

Secunda definitio aut declaratio noua prioris eodem modo reiicitur, quia ea verba *cognoscente singula* non tam ad obiectum actionis quàm ad actionem & circumstantias ipsius debent reduci; quando autem amo Deum non habeo considerationem singulorum, sed bonitatem Dei propositam per cognitionem amo; & tamen ille amor Dei est voluntarius, ergo, &c. Præterea, etiamsi solam actionem externam dicamus voluntariam, iuxta hanc definitionem, adhuc ea nimiùm requirit. Vt enim eleëmosyna vel oratio sit voluntaria, non est necessum cognosci omnes circumstantias quæ possunt in ea esse. Fateor quidem, si omnino voluntaria debeat esse ea actio, debere etiam cognosci omnes circumstantias illius, præsertim eas, quæ si cognitæ fuissent, aliquo modo retardassent hîc & nunc eam actionem: at vt simpliciter sit voluntaria, non indiget tantâ consideratione.

3.

Peculiari argumento vtraque allata definitio reiicitur.

Secundò reiicio vtramque definitionem, quia iuxta illam omne iudicium in nobis est voluntarium; quod tamen à nullo conceditur. Probatur verò sequela, quia iudicium omne est à principio intrinseco cognoscente singula, non minùs quàm amor sit ab eâ cognitione singulorum; nam in nobis præcedit apprehensio de toto obiecto, antequam iudicium de illo feramus.

Respondent nonnulli recentiores Primò quando dicitur, *voluntarium esse à principio intrinseco*, intelligi à principio inclinato; quod solum conuenit voluntati; quæ propositâ bonitate inclinatur ad amorem illius, & propositâ malitiâ ad odium. Hæc solutio facilè reiicitur. Primò, quia ea verba, *à principio intrinseco*, non significant quod hi illis appingunt; nam actus omnis vitalis ab omnibus definitur *à principio intrinseco*; quâ definitione comprehenditur actus intellectus & sensuum, &c. vbi tamen negatur ea inclinatio ab his auctoribus. Contra Secundò, quia non minùs inclinatur intellectus per apprehensionem ad assentiendum veritati, & è contrario dissentiendum falsitati, quàm voluntas ad amorem boni, imò multò magis, quia intellectus ita inclinatur, vt non possit cohibere iudicium seu ei inclinationi resistere, voluntas autem potest suæ inclinationi resistere; ergo ratione inclinationis potiori iure deberet iudicium dici voluntarium.

Respondent Secundò, *τὸ singula* includere finem actionis; vt sensus sit, *quod procedit ex cognitione vel à cognoscente singula, id est à cognoscente finem*: hoc autem non habet neque illatio

Occurritur quibusdam responsionibus.

4. consequentiæ, licet procedat ex cognitione præmissarum, neque item iudicium, quod non procedit à cognitione finis formaliter; habet verò hoc omnis actus voluntatis, qui necessariò habet finem pro obiecto seu motiuo. Verùm neque hæc subsistit. Primò, quia quidquid cognoscitur per iudicium, cognoscitur per apprehensionem, vt & hi benè fatentur; ergo sicut amor ideò procedit ex cognitione finis, quia amat quod nouit iudicium de bonitate diuinâ v. g. ita hoc idem iudicium procedet ex cognitione finis, quia idem ipsum obiectum notum fuerat per apprehensionem, quod posteà per iudicium; ergo si per hoc notus est finis, etiam per apprehensionem notus est finis; ergo non potest aliter amor esse ex cognitione finis propter iudicium, quàm hoc sit ex cognitione finis propter apprehensionem præcedentem. Et vt appareat, quàm malè subsistat horum explicatio, obseruo, quod & ipsa definitio per se fert, in eâ non dici voluntarium esse, *quod ex cognitione fertur circa finem*; fortè enim si ita poneretur, locum haberet horum doctrina; nam sola voluntas fertur circa finem formaliter, iudicium autem solùm quasi materialiter; formaliter enim respicit intellectus verum vt verum. Non ergo ponitur definitio eo modo etiam ab ipsis recentioribus, sed sic, *Voluntarium est quod procedit ex cognitione finis*; ergo hi *τὸ finis* coniungunt præcisè cum cognitione, non cum amore aut actu inde secuto in voluntate: quo posito clarè apparet, argumentum à me paulò antè factum habere vim, quia eo modo quo amor procedit ex iudicio cognoscente finem, procedit iudicium ex apprehensione cognoscente eumdem finem: quòd si apprehensio non fertur formaliter in finem vt talem, sed vt verum; ergo etiam iudicium non

5. ferretur in finem formaliter vt finem, sed vt verum; ergo repugnant hi in terminis, dum dicunt, voluntarium procedere ex cognitione finis vt talis, & intellectum non cognoscere finem vt talem: repugnant, inquam; nam finis vt talis non dicitur respectu cognitionis, sed respectu appetitus. Vnde si ad hanc quæstionem de voce voluerunt hi confugere, debuissent definitionem, vt paulò antè dixi, tradere, *Voluntarium est, quod ex cognitione procedit in finem*; & tunc exclusissent fortè iudicium respectu apprehensionis.

Verùm ne & sic tradita ea explicatio arrideat, impugno absolutè Secundò eam solutionem, quomodocumque tradatur; nam in eâ explicatur idem per idem; tota enim difficultas manet circa eam particulam *finis*: ea enim est loco differentiæ vltimæ inter actus intellectus & voluntatis; nihil autem penitus per eam explicatur, nisi recurrendo ad eosdem actus hoc modo, *Finis est, quod terminat actum voluntarium seu voluntatis*; & *Voluntarium est, quod terminatur in finem*; quæ est identica explicatio voluntarij per finem & finis per voluntarium.

Quid intelligatur per rationem finis in obiecto cognitam vel [illegible]

Vt verò meliùs hanc impugnationem intelligas, aduerte, rationem finis in obiecto non esse formalitatem aliquam re aut ratione distinctam, quæ solùm terminet actus voluntatis; quidquid enim est in ipso obiecto, totum illud formalissimè re & ratione, etiam metaphysicè

loquendo

6. [illegible] quocumque velis, tan[illegible] [illegible]; nam ipsemet etiam [illegible] boni [illegible] bonitas cognoscitur, [illegible] alis; cognoscit enim intellectus formaliter quid sit bonitas, & quomodo differat à veritate, &c. ergo non potest ex parte obiecti assignari formalitas aliqua, quæ sit obiectum voluntatis, & non intellectus, seu quæ sit formaliter finis; nam & ipsa ratio finis & omnia quæ in obiecto sunt, debent cognosci; nihil enim volitum, quin præcognitum; ergo quòd obiectum illud dicatur finis respectu actuum voluntatis, est quædam denominatio purè extrinseca proueniens ab ipsomet actu voluntatis: illud enim idem obiectum dum propter se amatur dicitur finis, dum verò cognoscitur non habet eam denominationem; ergo quando hi auctores dicunt, *Voluntarium esse id quod procedit circa finem* nihil dicunt aliud quàm; *Voluntarium esse id quod respicit obiectum denominatum finem ab actu voluntario*; quod haud dubiè est dicere idem per idem.

Tertiò reiicitur ea communis definitio; quia per illam non comprehenduntur omnia quæ simpliciter dicuntur voluntaria. Deo enim tribuitur, & meritò, voluntatiùm, iuxta illud Iacobi Apostoli *Voluntariè enim genuit nos*, & ta-
Iac. 1.

7. men actus Dei non est id quod procedit ab intrinseco cum cognitione (quomodocumque iam intelligas τὸ *finis*) quia actus Dei non producuntur, ergo & consequenter non procedunt à Deo, ergo nec sunt voluntarij, iuxta eam definitionem. Huic argumento posset responderi ex doctrinâ eorumdem recentiorum, qui, vt defendant, de ratione actus vitalis creati intellectionis & volitionis esse, procedere ab intrinseco, instantiæ, quæ desumitur ex Deo amante & cognoscente sine vllâ productione physicâ amoris & intellectionis, respondent, actus diuinos amoris & cognitionis verè & realiter esse ab intrinseco, quatenus esse ab intrinseco abstrahit ab esse per productionem, & esse per identitatem: ex quâ doctrinâ posset dici in præsenti, voluntarium diuinum procedere ab intrinseco, quatenus τὸ *procedere* abstrahit à procedere per actionem distinctam à procedere per identitatem; seu (vt alij dicunt) à procedere realiter; & à procedere ratione nostrâ, quo putant hi optimè explicari, qui fit de conceptu cognitionis etiam diuinæ procedere ab intrinseco, seu vitaliter. Hæc tamen solutio & videtur procedere ex æquiuocatione terminorum, & insufficiens est pro præsenti materiâ. Et in primis ad inferendum, de conceptu omnis amoris & cognitionis creatæ esse, procedere ab intrinseco, videtur commissa ibi magna æquiuocatio: nam esse ab intrinseco, vt abstrahit ab esse per productionem & per identitatem, nihil penitus dicit de verâ processione seu productione ab intrinseco: sicut animal, vt sic nihil penitus dicit de rationalitate; vnde qui ex eo, quòd leo & equus conueniant in animalitate vellet inferre eos conuenire in rationalitate, ineptè sanè argumentaretur; ergo cùm esse ab intrinseco solùm dicat, non esse rem extrinsecam, & in hoc conceptu etiam conueniant gratia, habitus supernaturales, naturales, albedo & omnia accidentia, quæ verè sunt vnita intrinsecè subiecto; eo enim ipso illa non sunt extrinseca; nec Deus aliter conueniat nobiscum quatenus intelligens, nisi quòd eius intellectio non sit ei extrinseca; quâ, quæso, ap-

parentiâ potuerunt hi inde inferre, de ratione cognitionis creatæ esse, quòd producatur realiter ab intrinseco, & non viderunt sufficere, si sit realiter intrinseca? quandoquidem in puncto realis productionis nihil penitus habeat amor & cognitio diuina; dicere autem, *Productio per identitatem*; sit implicare terminos, quia productio maximè requirit distinctionem, iam hoc pro præsenti puncto dico, Cùm procedere ab intrinseco, prout in definitione voluntarij suprà posita requiritur, non includatur vllo modo in illâ ratione essendi ab intrinseco, prout Deo & homini est communis, quia potius tota ea ratio abstrahit à processione; quomodo poterit cum probabilitate dici, Deo conuenire eam definitionem voluntarij, eo quòd illi conueniat aliquod prædicatum abstrahens ab eâ definitione? & hic habet locum quod paulò antè dixi, non valere magis eam consequentiam, quàm si quis leonem diceret esse rationalem, ex eo quòd conueniat cum homine in vi cognitiuâ, prout hæc abstrahit à vi cognitiuâ per discursum & à vi cognitiuâ per sensationem. Vbi obiter obseruo, quàm violenter torqueantur termini à nonnullis, vt semel malè conceptam opinionem de actione ab intrinseco essentialiter ad intellectionem & amorem requisitâ defendant. Eadem ratione reiicitur quod vltimo loco dicebatur, Deum producere suos actus, prout producere abstrahit à producere realiter & à producere per rationem: etenim in hac doctrinâ videntur implicari termini; nam productioni reali & fictæ non datur realiter ratio communis generica, & Deus à parte rei tam nihil propriè habet de productione suæ cognitionis essentialis, quàm nihil habet de animalitate aut nutritione; ergo sicut Deus verè & propriè non est animal, ita nec verè & propriè cognoscet & intelliget, si cognitio requirat in suo conceptu rationem productionis; ergo cùm hæc productio requiratur in definitione voluntarij, verè & propriè non amabit voluntariè; esto nos fingamus, illum voluntariè ferri in obiecta. Constet igitur, vel negandam Deo rationem voluntarij, quod est absurdum; vel dicendum, eam non includi in conceptu voluntarij vt sic.

SECTIO II.

Melior voluntarij definitio.

Melius ergo definitur, *Voluntarium formale esse id, quo potentia appetitiua fertur ab intrinseco in obiectum præuiâ cognitione*. Quâ definitione comprehenduntur actus omnes tam producti quàm improducti, vt de diuinis diximus; item actus omnes tam voluntatis spiritualis quàm materialis appetitus: hæ enim potentiæ conueniunt inter se in ratione appetendi. Excluduntur verò actus potentiæ cognoscitiuæ, nam hi non sunt quibus appetitus fertur in suum obiectum.

Priùs verò quàm ad obiectionem, quæ contra hanc definitionem fieri potest, respondeam, 8. aduerto, in eâ voluntarium vsurpari non vulgari modo solùm pro actu libero; solent enim ea sola vocari voluntaria, quæ liberè & sine vllâ necessitate à nobis fiunt, tam in sacris, quàm in prosanis litteris. *Voluntariè sacrificabo tibi*, id est; *liberè*, &c. & milites voluntarij dicuntur qui nullo cogente vel nomen dedêre militiæ,

Voluntariũ non accipitur hic pro libero tantùm.

Psal. 53.

vel liberè in eâ permanent; & vt significemus, nos liberè aliquid præstitisse, dicimus, Voluntariè hoc feci, vt obseruaui suprà agens de libertate: sumitur ergo hîc voluntarium vt apud Philosophos latius patet, quàm in vulgari acceptione, comprehenditque actus necessarios voluntatis, imò & brutorum. Licet enim attentâ nominis radice soli actus voluntatis significentur eo nomine: voluntarium enim à voluntate deriuatur; latiùs tamen vsurpatur: passim enim contingit, deriuatiua nomina latiùs significare quàm primitiua. Sic aurifaber dicitur à solo auro; æqualiter autem significat & argenti fabrum; imò in aliâ lingua è contrario à solo argento denominatur; significat tamen vtrumque. Sunt ergo actus brutorum voluntarij; quia sunt id, quo præuiâ cognitione appetitus fertur in obiectum: vtrùm autem ipsa habeant aliquod vestigium discursus, vel discursum formalem, ratione cuius per appetitum possint formaliter propter finem operari, non est huius loci.

Etiam actiones brutorum sunt voluntaria.

Video Patrem Tannerum hic distinguere inter voluntarium & spontaneum, doceréque actus brutorum esse spontaneos, non tamen voluntarios. Verùm quæstio est de solâ voce, & magis communis est prior modus loquendi; miror autem eum definire spontaneum ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. *Spontaneum est, cuius principium est in eo quod agit particularia cognoscente, in quibus est actio.* Miror, inquam; nam hæc definitio est, quæ pro voluntario traditur; ergo si conuenit spontaneo, rectè infertur, voluntarium & spontaneum esse idem. Ait Tannerus, voluntarium debere esse cum cognitione perfectâ finis; id quod spontaneum non exigit, & quod brutis non conuenit; vnde ab illis excludit rationem voluntarij. Hæc tamen solutio non satisfacit, quia debuisset diuersam tradere definitionem voluntarij ab eâ, quam pro spontaneo ponit; quod non præstat: quamdiu enim vtrumque eadem definitione explicatur, necessum omnino est, vt si vnum conuenit brutis, conueniat & alterum. Absolutè autem ea limitatio, quòd voluntarium debeat esse cum perfectâ cognitione finis, non satisfacit; nam quando video obiectum aliquod bonum, afficior saltem simplici complacentiâ erga illud; quo casu non est propria cognitio finis vt talis & mediorum ad illam rem; quia de eâ ratione finis nihil in actu signato cogito; & tamen certum est, eam complacentiam esse voluntariam; omnes enim ita eam vocant; ergo ea distinctio spontanei & voluntarij neque ex eo capite subsistit. Quòd verò brutis negetur ratio voluntarij, licet etiam ad quæstionem de voce spectet, minùs tamen placet, ob paulò antè dicta; & quia etiamsi ad rationem voluntarij requiratur aliqua cognitio finis, dixi tamen in Physicis ea D. Thomâ verè bruta operari propter finem; sunt ergo eorum appetitiones voluntariæ.

Distinctio voluntarij à spontaneo est inutilis.

9\. Hoc posito contra definitionem voluntarij à nobis traditam obiicies, per illam nihil declarari: non enim explicatur, quid sit appetitus in ordine ad quem definitur voluntarium; cumque nobis potentiæ non sint notæ in seipsis, sed ex actibus, non possumus benè declarare actus per ipsas potentias; quod hæc definitio præstat, dum voluntarium definit, esse id quo appetitus fertur in obiectum. Respondeo, ante hanc definitionem debere nos supponere aliunde cognitam differentiam voluntatis ab intellectu, vndecumque id supponatur; ergo inde potest possit declarari diuersitas actuum voluntatis ab actibus intellectus ex ordine ad ipsas potentias.

Obiectiones contra definitionem voluntarij.

10\. Vt verò rem totam meliùs intelligas, aduerte in præsenti non indagare nos totam essentiam actuum voluntatis, quâ adæquatè differunt ab actibus intellectus; vt sic enim debuissemus eos aliter definire; Actus scilicet voluntatis est prosecutio vel fuga obiecti. Quòd si tunc rogares vlteriùs, quid sit *prosecutio* vel *fuga*, non possem aliud dicere, quàm debere semper nos venire ad aliquos terminos per se experientiâ nobis notos, qui ampliùs explicari non possint; alioquin in omni explicatione deberet esse processus in infinitum; hosque nobis esse ipsâ experientiâ notissimos; experimur enim, quid sit prosequi obiectum affectu, quid è contrario illud fugere; hæc responderem, si definitio adæquata actus voluntatis peteretur, sed quia ea non quæritur in præsenti, sed potiùs aliunde supponitur habita; & ca eâ etiam supponitur vtcumque cognita potentia appetitiua vt condistincta ab intellectu; in præsenti verò solùm volumus explicare vnam quasi proprietatem aut vnum prædicatum essentiale ipsis actibus potentiæ appetitiuæ, scilicet rationem voluntarij; vt superius monstrauimus alterum prædicatum eorundem actuum, nempe libertatem; & in libris de Animâ quæritur de vitalitate; rectè ad explicandum huiusmodi prædicatum possumus vti termino *appetitus* ipsam potentiam significante, licet appetitum non nouerimus nos nisi ex ipsismet actibus voluntarijs, non quatenus sunt *voluntarij*; tunc enim cōmitteremus circulum, quem obiectio contendit nobis appingere, sed ex alijs prædicatis eorumdem actuum, v. g. ex eo, quòd sint prosecutio aut fuga obiecti, &c. non enim est inconueniens duo aliqua inuicem declarare ex diuersis tamen prædicatis. Sæpè enim ex vno prædicato nobis est res aliqua notior quàm ex altero, ideò meritò accipere possumus prædicatum notius, ex quo venimus ad notitiam causæ, vt iterùm ex notitiâ causæ veniamus in cognitionem alterius prædicati, quod in ipso effectu reperitur, & nobis erat minùs notum. Cùm ergo magis notum sit nobis, dari potentiam volitiuam seu appetitiuam, & dari amorem ac odium, quàm sit, dari actum voluntarium sub hoc conceptu *voluntarij*, meritò possumus hoc vltimum prædicatum declarare, supponendo iam cognitam vtcumque potentiam appetitiuam, & ipsos actus quâ sunt fuga aut prosecutio; non ergo in eâ definitione vllus committitur vitiosus circulus.

Natura definitionis non explicat totam essentiam actuum voluntatis.

11\. Hoc posito aduerte, voluntarium non esse idem quod volitum: non enim est necessum, vt actus amoris, qui mihi est voluntarius, eo ipso sit volitus; nam si id fieret per actum distinctum, cùm ille esset etiam voluntarius, deberet esse volitus per alium, & sic daretur processus in infinitum: per seipsum autem non amatur semper, quia non est semper reflexus supra se. Sicut enim visio albedinis non se videt, nec auditio se audit; ita non est necessum, vt volitio obiecti seipsam velit; ex quo capite reiici suprà communem definitionem voluntarij.

Voluntarium non est idem quod volitum.

Dices, Actio, quâ fit effectus, etiam in se fit, & vbicatio, quâ res existit in loco, etiam ipsa est in loco; ergo volitio, quâ amatur obiectum, etiam in se amatur. Respondeo Primò instando contra argumentum, Odium, quo aliquid odio habetur, non tamen in se habetur odio, imò potiùs

potiùs quodammodò amatur; ergo non est bona ea propositio vniuersaliter, conuenire scilicet omni rationi formali vt quod id quod per illam tribuitur subiecto: idem est in visione, auditione, &c. vt paulò antè dixi; quæ cùm sint ratio formalis videndi & audiendi, non tamen in se videntur & audiuntur. Hinc Secundò, respondeo, actionem & vbicationem necessariò debere simul fieri & esse in loco, eò quòd omni creaturæ debeat conuenire denominatio facti & existentis in loco, ergo etiam debet conuenire ipsi actioni & vbicationi non per aliud à se distinctum, quia daretur processus in infinitum, ergo per semetipsas; de quo suo loco. At denominationes *cogniti* vel *amati à me* v. g. non conueniunt necessariò omni rei, ideóque non est necessum, vt si visio eam tribuit alteri, eam habeat in se; idem est de amore & odio, &c. per quod tamen non nego, multos actus voluntatis posse esse supra se reflexos, aut ab alijs distinctis reflexè amari; de quo alibi.

Neque è contra omne volitum est voluntarium. Aduerte denique, Sicut non omne voluntarium est volitum, ita etiam è contrario, non omne volitum esse voluntarium; quia quando amo Deum, Deus est volitus seu amatus, & tamen non est voluntarius; quia non est id quo feror in obiectum, &c. sed est ipsum obiectum. Sunt ergo hi conceptus voliti & voluntarij mutuò inter se separabiles, licet à multis ex malâ explicatione terminorum sæpè confundantur; & verò nos ipsi sæpè vocabimus voluntarios ipsos effectus volitos infrà, dum de eis egerimus.

Dices vltimò, Actiones ipsæ externæ dicuntur nobis maximè voluntariæ; v. g. ambulatio, occisio, &c. & tamen hæ non sunt id quo voluntas fertur ab intrinseco in obiectum; ergo ea definitio non est generalis. Respondeo, eas actiones non esse voluntarias, nisi quatenus denominantur ab ipsâ volitione, à quâ procedunt: magis autem propriè hæ actiones dicuntur volitæ quàm voluntariæ; voluntariæ autem possunt saltem indæquatè dici, id est procedentes à voluntate, & quibus quasi in actu exercito voluntas exequitur suum obiectum; sunt enim illæ ipsa actualis executio obiecti.

SECTIO III.

Diuisio voluntarij in liberum & necessarium.

Diuiditur voluntarium in liberum & necessarium; hoc est, quod positis omnibus prærequisitis non potest non esse; illud verò, quod positis omnibus requisitis potest esse, aut non esse. Circa quam diuisionem tria examinanda hîc occurrunt; nam quid sit propriè liberum declaratum est sufficienter disputatione præcedente.

SUBSECTIO I.

Expeditur prima difficultas.

13. *An sit hæc diuisio generis in species, an subiecti in accidentia.* EA autem est, an hæc sit diuisio generis in species, an verò subiecti in accidentia. Suppono libertatem esse denominationem extrinsecam actui; si enim sit essentialis, vt Hurtadus & alij volunt, procul dubio diuisio erit in conceptus essentialiter diuersos, & consequenter erit diuisio generis in species. *Sententia quorundam recentiorum.* Nonnulli distinguunt actum ipsum à voluntario, dicúntque, actui eam diuisionem esse accidentalem perinde ac si homo diuideretur in album & nigrum; quia homini accidit albedo & nigredo. Voluntarium verò accipiunt pro coniuncto seu complexo ex ipso actu & ex cognitione à quâ procedit. Quæ duo videntur significari nomine *voluntarij*; hoc enim definitur communiter esse id quod procedit ex cognitione; in hac ergo acceptione dicunt, voluntarium diuidi in liberum & necessarium tamquam in species; quia cognitio indifferens, quæ includitur in libero, differt specie à cognitione requisitâ pro actu necessario, seu quæ includitur in voluntario necessario. Sicut si accipiatur equus secundùm se, tunc diuisio illius in equum creatum aut generatum erit diuisio subiecti in accidentia, quia equo accidentale est creari aut generari; at si accipiatur equus sub hoc conceptu, *equus productus*, tunc diuisio illa in creatum & generatum erit generis in species; quia respectu productionis differentiæ essentiales sunt *creatio* & *generatio*.

14. *Reijcitur.* Hæc sententia facilè reijcitur Primò, quia si auctores fuêre obliti alterius capitis, à quo potest prouenire *necessarium*, nempe concursus determinati Dei; qui tamen concursus non includitur in definitione voluntarij; stante enim eadem cognitione indifferente de bonitate & malitiâ obiecti, si Deus neget suum concursum ad oppositam partem, iam illud idem voluntarium transit à libero in necessarium sine mutatione essentiali voluntarij; ergo non solùm actui voluntatis, sed etiam voluntario vt tali accidentalis est libertas. Nisi fortè hi auctores recurrant ad opinionem quorumdam aliorum, quam prorsus reputo improbabilem, scilicet, stante cognitione indifferente de obiecto, non posse Deum nec diuinitus prædeterminare voluntatem ad vnam partem, aut negare illi concursum indifferentem ad vtrumque; de quo alibi. *Potest Deus stante cognitione indifferente determinare voluntatem ad vnam partem.* Respondebis, Etiam concursus ipse indifferens Dei includitur in voluntario, quia etiam actus voluntatis procedit ab eo concursu indifferenti, ergo, eo mutato, mutatur etiam essentialiter voluntarium. Nego antecedens, quia voluntarium non definitur per hoc, quòd procedat à Deo, sed per hoc, quòd procedat à meo appetitu cum cognitione; ergo dum eadem cognitio & idem actus procedens manent, manebit etiam idem voluntarium, licet extrinseca Dei voluntas mutetur. Replicabis, Saltem in definitione voluntarij includitur, quòd debeat procedere ab ipsâ voluntate; eo autem ipso, quòd Deus voluntatem determinat, actio, quâ volitio procedit à voluntate, debet esse diuersa, quia mutatur vnum principium ex influentibus. Respondeo, quando Deus extrinsecè necessitaret voluntatem, non futurum diuersum ipsum concursum Dei in actu secundo, sed eumdem qui anteà; vnde non solùm amori, sed actioni illius productiuæ accidentalis erit libertas, vt suppono ex libris de Animâ; & admittitur ab his cum quibus nunc disputo: & suprà id ipsum efficaciter ostendi contra Patrem Suarez. 15.

Respondeo Secundò, Etiamsi Deus prædeterminaret voluntatem, & ex eâ parte deberet mutari actio productiua amoris, non tamen propterea minorem futurum voluntatis concursum in eum actum; illa enim prædeterminatio posset tunc supplere concursum habitus supernaturalis cum eâ solâ differentiâ, quòd habitus relinquit voluntatem cum potentiâ ad se deter-

determinandum, quam aufert prædeterminatio; ergo tunc ratio voluntarij quâ talis maneret ratione nostrâ eadem respectu voluntatis; ea verò mutatio physica esset per accidens, eò quòd omnium causarum actio eadem est numero: vnde si (quod nonnulli dicunt, & pro præsenti quæstione debet admitti) quælibet causa per distinctam actionem influeret, appareret clarè, posse idem, etiam realiter, voluntarium sub prædeterminatione & sine illâ manere.

Secundò impugno eam doctrinam, quia idem actus procedens ab eadem cognitione potest transire à libero in necessarium, non solùm quatenus à Deo per suum decretum aut per prædeterminationem voluntas determinatur, sed quatenus necessitas oritur ex defectu cognitionis ipsius. Pro quo aduerte (quod & hi recentiores docent) deficiente cognitione de malitiâ obiecti actum esse necessarium; ideò enim dicunt, motus primò primos esse necessarios, quia non repræsentatur vlla malitia in eis obiectis, neque in amore illorum: vnde fit, vt libertas requirat duas cognitiones; vnam de bonitate obiecti; alteram de actus ipsius malitiâ, aut de malitiâ obiecti; quæ est frequentior: Hinc sic argumentor: Motus primò primi sunt necessarij, & motus secundò secundi sunt liberi; & tamen procedunt ab eadem cognitione in ratione voluntarij; ergo voluntario etiam vt tali accidentalis est libertas vel necessitas etiam ex parte cognitionis. Consequentia est euidens: prima pars antecedentis est omnino certa: secundam manifestè probo; nam amor vindictæ v. g. licet vt sit liber requirat cognitionem malitiæ in vindictâ repertæ, non tamen procedit ab eâ cognitione in ratione voluntarij, sed à solâ cognitione bonitatis in vindictâ repertæ; nam etiam tunc non amo ego directè malitiam, quæ per alteram cognitionem in eo obiecto proponitur, ergo ab eadem cognitione procedit amor ille quando est necessarius, à quo quando est liber; ergo in vtroque casu etiam in ratione voluntarij est idem ille actus; quia voluntarium solùm definitur, *Quod procedit à cognitione finis*, ab alterâ autem cognitione, quam actus ille requirit vt sit liber, non procedit; ergo illa non mutat essentialiter voluntarium quâ tale; quia non facit illud prodire à diuersâ cognitione. Dices, Liberum semper prodit ab vtraque cognitione; ergo liberum semper differt à necessario in cognitione. Sed contrà, iam ostendi (& admittitur ab aduersarijs) quòd licet liberum requirat vtramque cognitionem, non tamen procedat ab vtraque, sed præcisè ab eâ, quæ repræsentat bonitatem in obiecto, quam ille actus amat; amor enim huius obiecti non respicit nisi bonitatem quam amat; malitiæ autem cognitio non requiritur ad actum, etiam quatenus tale voluntarium in indiuiduo est, sed ne voluntas sit necessitata ad habendum illum actum; ergo hoc voluntarium etiam in ratione huius numero ab eadem cognitione procedit, siue sit liberum, siue necessarium: sicut, licet, vt amor sit liber libertate contrarietatis, supponat duas potentias in voluntate, vnam productiuam amoris, alteram productiuam odij; ille tamen, etiam quando est liber libertate contrarietatis, non procedit à potentiâ productiuâ odij, sed solùm à productiuâ amoris; ergo etiam in ratione procedentis à cognitione non differt essentialiter à seipso amor liber & necessarius.

Etiam voluntario vt tali accidentalis est libertas vel necessitas.

16.

Admitto quidem libenter his auctoribus differentiam esse sæpè in ipsamet cognitione, quia per vnam & indiuisibilem cognitionem repræsentatur tam bonitas quàm malitia; & tunc quando eâ cognitione deficiente succedit alia solùm repræsentans bonitatem, & causans actum necessarium, necessariò mutatur etiam ipsa cognitio, à quâ procedit actus. Id verò est omnino per accidens ad rationem liberi & necessarij; quia per duas distinctas cognitiones, vnam solùm repræsentantem malitiam, alteram solùm bonitatem obiecti, potest ea libertas compleri modo tradito; & tunc habet vim meum argumentum.

17. *[illegible] cognitione mutari liberum in necessarium.*

Tertiò idem reiicio, quia voluntarium non definitur, quod procedit à cognitione, sed à principio intrinseco cognoscente; atqui, etiamsi cognitiones mutentur, semper actus procedit ab eodem principio; quia (vt ipsi cum communi concedunt) non procedit physicè actus amoris à cognitione, neque mutatur ex variatione cognitionis; ergo semper manet idem voluntarium etiam in ratione talis. Probo consequentiam, quia actui etiam in ratione procedentis seu voluntarij non est essentialis cognitio, cùm ab eâ non procedat, sed ea solùm se habeat per modum conditionis; & hic vtor horum exemplo, nam licet verum sit, equi vt producti esse differentiam essentialem, quòd sit generatus vel creatus, certè tamen etiam illi vt producto non est essentiale, quòd cum hac approximatione, aut cum illâ diuersâ productus sit, quia actio, quæ reduplicatur in eo termino, vt *productus* non variatur per variationẽ approximationis & aliarum conditionũ, etiamsi ab illis pendeat; ergo cùm processio actus ab intrinseco, quam habet voluntarium, vt tale, non mutetur per mutationem cognitionis, nec mutabitur voluntarium etiam in ratione talis.

Cognitio ad productionẽ voluntarij habet se tantum per modum cognitionis.

18.

Fortè eandem doctrinam sic reiiceret quis: Hæc est vera propositio, *Actus voluntatis est voluntarium*; & è contrario, *Voluntarium est actus voluntatis*; ergo voluntarium & actus voluntatis seu appetitus sunt idem: atqui actus appetitus non mutatur intrinsecè in specie per mutationẽ libertatis aut necessitatis, ergo nec voluntarium; ergo actui seu voluntario est accidentalis ea diuisio. Hoc tamen argumentum non iudico efficax, quia aliud est, non mutari voluntarium quasi materialiter sumptum, & secundum id quod dicit in recto, & ratione cuius verè prædicatur de actu voluntatis; aliud autem, non mutari sub reduplicatione voluntarij: primum præcisè probat argumentum, secundum verò non: sicut, licet *Petrus* & *hoc album* sint idem, & consequenter hoc album non mutetur essentialiter per hoc quod amittat albedinem; si tamen loquamur cum reduplicatione, *Petrus vt albus*, seu *hoc album vt tale*, sine dubio mutatur essentialiter mutatâ albedine; neque id impeditur per hoc, quòd album & Petrus verè inuicem affirmentur; nam id prouenit ex identitate recti per vtrumque terminum significati, quo non obstante posteà, quando fit reduplicatio supra obliquum, significatur, illi concreto vt tali essentiale esse aliquid, quod antea illi materialiter sumpto, seu secundùm id quod in recto dicebat, non erat essentiale. Hoc ergo argumento omisso,

19.

Concludo, eam diuisionem voluntarij in liberum & necessarium esse subiecti in accidentia, eò quòd in nostrâ sententiâ libertas sit accidens actui; & licet voluntarium accipiatur

Diuisio voluntarij in liberum & necessarium est [illegible] accidentis.

cum

cum teduplicatione, nihilominus iam ostendimus, impugnando recentiorum doctrinam etiam in eo sensu libertatem esse accidentalem voluntario.

Soluitur obiectio.

Obiicies, Voluntarium minuitur, eò quòd actus sit necessarius, vt dicemus statim; ergo necessitas non est accidens voluntatij, sed essentia. Vrgeo & declaro, Voluntarium quà tale est id quod procedit ab intrinseco; sed si fiat necessariò, procedit minùs ab intrinseco, quia procedit à Deo cogente; ergo tunc minùs erit voluntarium, & quidem essentialiter, ergo. Respondeo, totam eam diuersitatem prouenire ex aliquo accidentali respectu voluntarij, nempe ex cognitione meliori; neque inconueniens est, vt conceptus aliquis substantialis perficiatur per aliquid accidentale, sicut essentiæ perficiuntur per passiones. Ad confirmationem respondeo, Siue Deus neget concursum ad oppositum, siue non, semper voluntatem habere eumdem influxum in actum, & consequenter semper manere idem voluntarium. Fateor, si simul voluntati adderetur prædeterminatio aliqua, vel ab extrinseco impediretur, ne ita fortiter concurreret, tunc, quia actio mutaretur essentialiter, etiam & voluntarium mutandum in ratione talis; per quod tamen non sequitur semper, eam mutationem essentialem fieri debere.

Potest aliquid essentiale perfici per aliquid accidentale

20.

SVBSECTIO II.

Deciditur secunda difficultas.

Quid sit magis voluntarium liberū, an necessarium. Quid aliqui sentiant.

EA autem est, quòd sit magis voluntarium, liberúmne, an necessarium. Hæc multum habet de nomine. Quidam cum distinctione respodēt: Vel enim necessitas prouenit à clariori & meliori cognitione; vt in cælo necessitas amoris prouenit à visione beatâ, vel prouenit è contrario ex imperfectione cognitionis, vt in motibus primò primis: si veniat ex perfectiori cognitione, censent, tunc magis esse voluntarium id quod est necessarium, quia magis est à cognitione. Si verò necessitas veniat ab imperfectiore cognitione, dicunt, tunc magis voluntarium esse liberum, quia necessitas in eo casu prouenit ab extrinseco, id est, à defectu cognitionis: ergo libertas è contrario prouenit magis à cognitione, & consequenter magis erit ab intrinseco, & magis voluntaria. In hanc doctrinam inuehuntur alij, eò quòd sicut in vno casu cognitio perfectissima trahit ad amorem perfectissimum, ita in altero cognitio imperfecta trahit ad alterum amorem minùs perfectum; ergo in ratione trahendi æquales sunt illæ cognitiones; ergo æqualiter etiam amores procedent à cognitione vterque æqualiter voluntarij. Hæc tamen impugnatio non

21. videtur esse bona; nam quando necessitas oritur ex cognitionis imperfectione non trahit ad amorem illa cognitio sola, sed illa & carentia alterius cognitionis proponentis malitiam in obiecto, ideò enim dicunt primi recentiores actum illum esse necessarium, quia non fuit proposita vlla ratio mali in obiecto; ergo carentia cognitionis est, quæ concurrit saltem partialiter ad necessitatem eam: atqui ea carentia reputatur aliquid ab extrinseco, ergo tunc minùs procedet ille amor à cognitione, & magis ab extrinseco, ac denique erit minùs voluntarius.

Reijciuntur.

Fortè inde meliùs impugnari posset ea resolutio, quia aliquando imperfectio cognitionis consistit non tam in eo, quòd non dicat quidquid est in obiecto, quàm in eo, quòd plus illi tribuat, repræsentans obiectum cum maiori bonitate quàm verè in se habeat, pulchrius, honestius vtiliusque illud iudicando quàm sit; & hoc modo contingere in actibus primò primis alibi dixi: atqui in eo casu necessitas non tam prouenit ex defectu quàm ex excessu cognitionis plus dicentis quàm deberet; quia (vt dicam infra in materiâ de Peccatis) malum potest in positiuo excessu consistere; ergo tunc voluntarium necessarium ortum ex malâ cognitione tam erit ab ipsâ malâ, quàm necessarium ortum à cognitione beatificâ procedit ab illâ; & consequenter æquè erit voluntarium in vtroque casu: item in eo casu amor liber eius obiecti, quia minùs procedit à cognitione, vt ostendi, erit minùs voluntarius quàm amor necessarius eiusdem, & tamen liber oritur à perfectiori cognitione, necessarius ab imperfectiori; malè ergo dicitur vniuersaliter, voluntarium necessarium, eò quòd proueniat ab imperfectiore cognitione, esse minùs voluntarium libero. 22.

Sententia P. Vasquez.

Pater Vasquez disp. 23. cap. 4. ait perfectum voluntarium in ratione talis esse, quod procedit à cognitione perfectiori finis; perfectiorem autem cognitionem finis declarat ex D. Thomâ hic quæst. 6. art. 2. quoties quis ita noscit finem, vt non subitò in ipsum feratur, sed ex deliberatione; vnde infert, in ratione operandi perfectius esse voluntarium liberum, quia hoc ita procedit ex cognitione, vt non subitò feratur in obiectum; ac proinde licet absolutè perfectiorem dicat esse amorem beatificum necessarium, quàm alios actus liberos, in ratione tamen voluntarij illum videtur dicere minùs perfectum, ex eò quòd non procedat ab eâ cognitione finis modo explicato; procedit enim subitò ex visione beatâ. Numero verò 23. addit aliam rationem, ob quam voluntarium necessarium sit minùs perfectum, quia scilicet est commune etiam bestijs; liberum autem solùm conuenit hominibus, seu naturæ rationali.

Reijcitur.

Dixi suprà, totam hanc esse quæstionem de voce, in quâ hæc doctrina Patris Vasquez non placet; & quidem D. Thomas illi non fauet: etsi enim perfectam cognitionem finis ibi ita definiat, id tamen facit, quia agit de finibus habentibus bonitatem & malitiam, quâ & amari possunt & odio haberi; & consequenter qui, si perfectè cognoscantur, non inferunt illam necessitatem; at non propterea illo modo Diuus Thomas sensit, respectu eius finis, qui summam habet bonitatem, eam cognitionem esse perfectissimam, quæ relinquit hominem indifferentem ad illum amandum; quin potiùs contraria est perfectissima, quia magis declarat id quod obiectum habet in se, quod sine dubio ad perfectionem cognitionis vt talis spectat; ergo voluntarium ex eo capite, seu vt procedens à perfectissimâ cognitione, non est maius vniuersaliter, quando est liberum, quàm quando est necessarium; neque id voluit D. Thomas. 23.

Altera ratio Vasquez etiam displicet, quia si definitio voluntarij vt sic non reperitur perfectiùs in libero quàm in necessario, parum profectò est, quòd liberum reperiatur in solis naturis rationalibus, & necessarium etiam in brutis, vt propterea liberum dicatur perfectius in ratione voluntarij; poterit quidem esse perfectius materialiter ex eo capite, quod nobilius subiectum

subiectum respiciat. At in ratione voluntarij non ideò erit perfectius, nisi ostendat Vasquez in ratione ipsâ voluntarij aliquem excessum; quod tamen non præstat.

Actus liber est magis voluntarius quàm necessarius undecumque proveniat ea necessitas.

Ego in hac quæstione de voce utor PRIMÒ: Quando necessitas oritur ab extrinseco, videlicet ex negatione concursus Dei, tunc videtur actus necessarius minùs voluntarius quàm liber; quia minùs est ab intrinseco, & magis ab extrinseco, id est, à Deo negante concursum ad oppositum, & magis determinante ad actum. Hæc est ex terminis clara, & puto à nemine posse negari.

SECUNDO DICO: Etiam quando necessitas oritur ex maiori bonitate in obiecto cognitâ, videtur actus necessarius minùs voluntarius quàm liber; quia etiam illa attractio licet fiat mediâ cognitione, quæ est intrinseca amanti, provenit tamen ab extrinseco, id est, ab obiecto ipso impellente; quia (vt suppono ex Physicis) non cognitio bonitatis, sed bonitas finis cognita mouet & trahit voluntatem; ergo etiam tunc minùs ab intrinseco est actus necessarius quàm liber. Tandem, quando necessitas oritur non ex maiori bonitate in obiecto cognitâ, sed ex clariori & intensiori illius propositione, adhuc actus necessarius videtur esse minùs voluntarius; quia voluntarium non definitur per hoc, quòd sit ab intrinseco ratione cognitionis, sed per hoc, quòd sit ab intrinseco, id est ab ipsâ voluntate producente, & in quâ actus manet; cognitio autem est tantùm conditio, vnde quò magis voluntas trahitur à cognitione; eò magis minuitur tractio ab intrinseco, id est à voluntate vt condistinctâ à cognitione; & hinc concluditur absolutè, omne voluntarium liberum esse magis voluntarium quàm necessarium, quia quò actio est magis libera, eò magis se ipsa voluntas ad eam determinat.

24.

An amor fuijsset in Deo sit magis voluntarius quàm amor creaturarum.

Obiicies Primò, Ergo amor, quo Deus se amat, minùs est voluntarius quàm ille quo amat creaturas; quia ille magis procedit ab obiecto quàm hic. Responderi potest concessâ sequelâ, in cuius consequenti nullum apparet inconueniens; quod enim ex eo capite voluntarij sit maior amor creaturarum, non facit esse simpliciter maiorem. Secundo respondeo negando sequelam; nam cùm objectum illud, quod infinitè Deum trahit, non distinguatur ab ipso Deo, fit, vt tractio illa ab obiecto non sit ibi ab extrinseco, sed ab intrinseco, ideòque maximè voluntaria, licet sūmè necessaria. Neque hæc solutio aduersatur doctrinæ paulò antè à nobis datæ; quia ibi agimus de obiecto, quod distinguitur ab amante qui trahitur, hic autē ea distinctio non reperitur.

25.

Obiicies Secundò, Ergo amor noster de quacumque creaturâ erit magis voluntarius quàm amor Dei de se. Respondeo Primò, non esse inconueniens, si id concedatur; Secundò, posse negari, quia tractio illa Dei ad sui amorē non est ab extrinseco, vt circa primā obiectionē dictum est.

Obiicies Tertiò & vltimò, Quò maior proponitur bonitas in obiecto, quæ attrahat, & quidem quò magis necessariò rapit in se, eò volūtas adhibet maiorem couatū, ergo magis voluntariè tunc operatur. Respondeo, hanc obiectionē infrà soluendā, dum de concupiscētiā egerimus; nunc breuiter dico, Esto tunc sint plures partes actus volūtarij, nō tamē in eis esse plus de processione ab intrinseco, sed potiùs minus; de quo fusiùs infrà; adeoque in ratione voluntarij formaliter esse minus.

SUBSECTIO III.

Variæ sententiæ circa tertiam difficultatem.

An voluntarium liberum sit perfectius necessario

Putant aliqui perfectius esse necessarium.

QVid scilicet sit perfectius, simpliciter loquendo, & omnibus pensatis, voluntarium liberum, an necessarium. Respondent aliqui, necessarium esse magis perfectum, quia illud genus est ex se nobilius; cuius suprema species est nobilior supremâ alterius generis: atqui supremum voluntarij necessarij, nempe amor beatificus, nobilius est quàm supremum voluntarij liberi, nempe quàm amor Dei noster in viâ, ergo.

Non est semper genus nobilius alio genere, cuius suprema species excedit supremam speciem alterius

Duo in hoc discursu sunt difficilia. Primum, quòd regula, quam assumit, non videtur bona; 26. nam genus entis realis est melius quàm genus modi; & tamen vnio hypostatica, quæ est modus, est perfectior in multorum sententiâ omni aliâ entitate reali creatâ. Quòd si fortè dixeris, posse dari vnam rem creatam, quæ sit absolutè in genere entis quid nobilius quàm ea vnio, ecce aliam instantiam: Genus corporis incorruptibilis est ex conceptu suo nobilius genus quàm genus corporis corruptibilis; & tamen nobilissimum corpus incorruptibile, v. g. cælum aut sol, non est tam perfectum quàm homo, qui continetur intra genus corporis corruptibilis. Dices, Potest esse vnum aliud corpus incorruptibile, quod sit perfectius homine, si v. g. forma aliqua alia spiritualis cognoscitiua exigeret vnionē indissolubilem; ergo suprema species nobilioris generis tam est nobilior quàm suprema intra genus inferius. Sed contrà Primò, quia fortè ob spiritualitatem illius formæ, & independentiam à materiâ, repugnat illam non esse separabilem à subiecto, & consequenter non poterit esse compositum illud omnino incorruptibile; sed quia dices, illam formam, licet à subiecto separari nequeat, esse adhuc spiritualem, eò quòd non producitur materialiter ab illo, prout ad materialitatē exigitur. Contrà Secundò, quia quidquid de hoc sit, certè vt genus corporis incorruptibilis verè sit nobilius, non requiritur possibilitas eius corporis; siue enim illud repugnet, siue non, perfectius est ex genere suo esse incorruptibile quàm esse corruptibile; ergo etiam si homo sit perfectior omni corpore possibili incorruptibili, stat inæqualitas illa in ipsis generibus, ergo ex eâ nihil deducitur de inæqualitate specierum. Hinc independenter ab omni instantiâ impugno 27. ratione à priori eam regulam recentiorum; nam excessus ille, qui in indiuiduo contento sub genere perfectiori prouenit ex eâ maiori generis nobilitate, potest superari aliunde ex alio prædicato; quod non repetitur sub eo genere nobiliori; vt superatur incorruptibilitas cæli ab hominis rationalitate; ergo ea regula non est sufficiens. Contra quam egi cum Patre Suario Tom. 2. disp. 48. sect. 1.

Amor beatificus in patriâ non est nobilior amore libero in viâ.

Secundò in eâ doctrinâ displicere posset quòd supponat, amorē beatificū necessariū esse perfectiorē amore libero in viâ, cùm, iuxta probabiliorē opinionē, ambo sint eiusdem speciei, imò & idem numero possint esse; ergo ex eo capite non potest desumi ea comparatio.

Dices Primò, Saltem accidentaliter ille amor beatificus est perfectior nostro. Respondeo, Esto id sit, illæ tamen perfectiones, scilicet quòd sit perpetuus, quòd sit paulò intensior & simi-

& similes, sunt planè casuales illi amori quà tali; ergo ex eis non possumus inferre, quid sit ex se nobilius: v.g. si daremur, Deum in ordine gratiæ vnam feminam prætulisse in donis omnibus viris, non inde inferretur, femineũ sexum ex se simpliciter esse perfectiorem virili, eò quòd suprema femina de facto per accidens haberet dona ea maiora, accidentalia tamen ipsi in ratione feminæ.

Dices Secundò, Etiam si de facto sint eiusdem speciei ambo illi amores, negari nequit, possibilem esse aliquem alium specie diuersum, qui solùm possit oriri à visione beatâ, & consequenter, qui naturâ suâ sit necessarius; ille autem erit perfectior nostro; ergo saltem ratione illius debet dici nobilius esse simpliciter voluntarium necessarium libero. Quòd si respondeas Primò, à multis negandum talem amorem, sicut negantur possibiles diuersæ speciei gratiæ habituales; si Secundò respondeas, datâ eius amoris possibilitate dubium esse, an sit futurus perfectior nostro, qui de se indifferens est, vt procedat à cognitione beatificâ, vel à cognitione fidei; ea enim indifferentia procedendi à diuersis causis nobilior est quàm alligatum esse ad vnam: si, inquam, sic respondeas, facilè reiicieris; nam solutio prima falsum supponit: esto enim aliqui negent possibilitatem talis amoris, id tamen sine fundamento faciunt: quæ enim sunt in eo amore contradictoria? Quod de gratiâ habituali affertur, vel eodem modo negatur; vel potest differentia assignari ex eo, quòd in gratiâ non

Possibilis est amor beatificus perfectior eo qui de facto existit.

28. appareat vllum caput, ex quo desumatur ea diuersitas specifica; in amore tamen satis clarè apparet, ex alligatione scilicet determinatâ ad visionem beatam, in quâ alligatione non videtur esse nec probabilis repugnantia; & fortasse de facto datur in cælo talis diuersus amor. Secunda etiam responsio facilè reiicitur, quia licet ex conceptu suo respicere plures causas sit perfectius, & ex hoc capite noster amor illum impossibilem superaret, aliunde tamen ille longè esset perfectior; & quia naturâ suâ esset incorruptibilis, noster verò corruptibilis, & quia, eo quòd ex vehementiori cognitione diuinæ bonitatis prodiret, esset etiam necessariò magis intensus; & quia repugnaret omni peccato veniali, quod noster non habet ex conceptu suo, vt non repugnat in viâ. Adde contra eam solutionem, fortè non esse maiorem perfectionem posse prodire à pluribus causis, quando illæ plures sunt imperfectiores; nam nobilius quid est habere talem perfectionem, quæ requirat semper perfectissimam causam, vt producatur, quàm talem esse, vt & à perfectissimâ & ab imperfectissimâ contineatur; & certè non posse produci nisi à solo Deo perfectius est, quàm posse etiam produci à creaturâ. Alij, vt Pater Suarez disp. 19. Metaph. sect. 3. docent absolutè libertatem esse perfectionem simpliciter simplicem; vnde probant, Si Deus non esset liber, fore vt non posset creaturæ communicare libertatem; quia libertas, vt pote pura perfectio, debet contineri formaliter, nec potest eminenter: id ipsum adeò aliqui extendunt, vt libertatem ad peccandum dicant in creaturis esse perfectionem simpliciter simplicem; quia nobilior est homo potens peccare quàm cetera irrationabilia incapacia peccati. Quid de sententiâ Patris Soarez inferiùs ostendam.

Nunc contra eam extensionem Dico omnino illam esse improbabilem, & grauem committi æquiuocationem in instantiâ de brutis. Dico

Libertas ad peccandum

ergo, in libertate ad peccandum formalissimè includi veram imperfectionem etiam pro creaturis, ideóque absolutè, cæteris paribus, nobilio-

non est perfectio simpliciter simplex in creaturis.

rem esse impotentiam peccandi quàm libertatem ad peccandum. Pro quo est obseruandum, in eâ potentiâ includi aliquot magnas perfectiones, vt vim cognoscendi bonum & malum; item vim volitiuam, seu vim amandi obiectum honestum, aut carentiam peccati: quæ omnia ex se sunt perfectissima; nullam planè dicunt imperfectionem, ideóque formaliter in Deo reperiuntur, & ratione horum exceduntur irrationabilia ab homine; illud verò vltimum, quòd ea libertas addit, nempe posse amare peccatum, maximam includit imperfectionem; & ratione illius non potest ea libertas habere locum in Deo; neque est absolutè perfectio simpliciter simplex, sed composita formaliter ex perfectione & imperfectione. Hinc 29.

Secundo dico, instantiam de irrationabilibus ideò pati æquiuocationem, quia argumentantur hi auctores à toto conceptu libertatis; in quo sine dubio sunt aliquæ perfectiones simplices ad solum illum conceptum, in quo diximus includi imperfectionem. Ideò enim homo est nobilior bruto, non quia possit formaliter amare malum moraliter, sed quia habet vim cognoscendi bonum & malum & libertatem circa alia obiecta; vnde si hi facerent comparationem inter Angelos duos, quorum vnus idem posset cognoscere & amare quod alter, excepto peccato, nemo prudens negaret, illum sic incapacem peccati fore feliciorem, nobiliorem, & ad Dei naturam magis accedentem, altero qui posset peccare, quod adeò verum est, vt communiter auctores censeant, tam grandem esse perfectionem habere libertatem sine potentiâ ad peccandum, vt repugnet id omni creaturæ. quod ego quidem non approbo; adduco tamen illud, vt ostendam, quàm procul auctores, cum quibus ago, absint à sensu communi, dum libertatem ad peccandum dicunt perfectionem simpliciter simplicem; sed iam ad totius dubij resolutionem.

Subsectio IV.

Respondetur quæstioni.

Dicendum censeo Primò, nobilissimum indiuiduum voluntarij absolutè esse voluntarium necessarium. Quod sufficienter videtur probatum argumento secundo eorum recentiorum; vnde, quod secundo loco in propositione suæ sententiæ tradiderunt, iudico verum esse, non tamen proptérea totam doctrinam sustinendam; probant enim sufficienter, regulam, cui innititur, bonam non esse.

Perfectissimũ indiuiduum voluntarij est voluntarium necessarium.

Dicendum ideò Secundò, Si voluntarium sumatur in eâ reduplicatione quatenus voluntarium, sine dubio perfectius esse voluntarium liberum necessario in genere suo. Ratio deducitur manifestè ex dictis subsectione præcedenti; in eâ enim ostendi, voluntarium liberum dicendum esse magis voluntarium; ergo in ratione voluntarij liberum etiam erit perfectius; id enim est per se loquendo perfectius in aliquo genere, quod in eo genere maius est; quæ propositio videtur ex terminis nota; si verò voluntarium accipiatur non sub eâ reduplicatione in genere voluntarij, sed absolutè, & quæratur, quæ sit maior perfectio in genere entis, esse ratio-

Si sumatur voluntarium reduplicatiuè, perfectius est liberum quàm necessarium.

Si voluntarium consideretur absolutè in ratione entis respectu ob-

Obiecti finiti perfectius est liberum; respectu vero infiniti, necessarium.

minùs voluntarium, an esse magis? Dicendum est, debere sub distinctione accipi ad voluntarium; nam respectu obiecti finiti perfectior est iuxta exigentiam illius amor liber, seu voluntarium liberum, quàm necessarium; qui potiùs imperfectionem dicit quàm perfectionem; vt patet in brutis, quæ imperfecta sunt, eò quòd obiecta limitata necessariò appetant; respectu verò obiecti habentis infinitam bonitatem haud dubiè melior est physicè amor necessarius; quâ ratione Deum dicimus se amare omnino necessariò, creaturas verò liberè: loquor iam de amore efficaci; nam simplicem complacentiam alibi dixi ob diuersam rationem necessariam esse in Deo. Vnde,

30. si voluntarium & liberum concipiantur abstrahentia à voluntario & libero erga obiectum summè bonum, & à voluntario & libero erga obiectum finitum; nec se excedunt, nec sibi cedunt, sed præscindunt à maiori perfectione; quia ob rationem datam minor aut maior ea perfectio non potest nisi comparatiuè ad obiectum summè bonum aut finitum desumi.

Hinc colligo, si per impossibile Deus se liberè amaret, eum amorem voluntarium futurum tunc minùs perfectum in genere entis; quia non conformaretur infinitæ & summæ amabilitati ipsius Dei. Secundò, eodem modo odium Dei circa peccatum non futurum æquè perfectum, si non esset necessarium; quia malum morale non potest non odio haberi à summâ & infinitâ sanctitate, vt aliunde suppono. Iuxta hanc distinctionem defendo Primò sententiam Patris Suarez suprà insinuatam; eique concedo libertatem esse perfectionem simpliciter simplicem, si comparetur cum obiecto limitato & finito; ac proinde si Deus erga tale obiectum nō haberet libertatem, fore vt non posset eam eminenter in se habere; & consequenter non posset producere creaturas liberas. Nego tamen id esse verum, si comparatio fiat cum obiecto summè bono, quale est Deus; aut cum summè odibili in genere moris, hoc est cum peccato: ibi enim, vt ostendi, potiùs est imperfectio valdè magna habere libertatem.

Secundò, per hanc nostram conclusionem vitantur incommoda, quæ incurrunt tum illi, qui absolutè docent, voluntarium necessarium esse ex genere suo perfectius; nam cùm Deo tribuendum videatur circa quodlibet obiectum voluntarium perfectissimum, deberemus dicere, illum necessariò efficaciter amare creaturas; quod est absurdum; tum qui è contrario docent, voluntarium liberum esse ex genere suo perfectius in esse entis; nam etiam cogeremur iuxta horum principia dicere, voluntarium diuinum, quia perfectissimum in genere entis, etiam circa seipsum esse liberum; quod haud dubiè sine absurdo dici non potest: in nostrâ autem conclusione semper circa quodlibet obiectum Deo tribuimus nobilissimum voluntarium in genere entis; quia, vt diximus, circa obiectum summè bonum nobilissimum est voluntarium necessarium; è contrario verò, circa obiecta finita liberum est nobilissimum, & hæc Deo tribuimus, ergo.

31. *Obiectio.* Dices, Deo non tribuimus maius voluntarium in ratione voluntarij circa se, quia diximus; posse sine inconuenienti concedi amorem Dei de se, non esse ita voluntarium ac amorem nostrum in viâ de eodem Deo; ergo pari ratione, etiam si voluntarium liberum ex suo genere nobilius esset in esse entis, posset sine inconuenienti negari Deo respectu sui; è contrario si necessarium diceretur esse perfectius in genere entis, posset negari Deo respectu creaturarum sine inconuenienti; malè ergo paulò antè dixi, per duas oppositas sententias incurri vnum ex eis duobus inconuenientibus. Respondeo negando consequentiam à minùs voluntario ad minùs perfectum. Disparitas est manifesta; nam Deo non est necessarium tribuere in maiori gradu ea prædicata quæ imperfectionem in suo conceptu formali includunt; sic non debeo dicere, Deum esse magis animal quàm homo sit, aut magis liberum: nam homo habet libertatem ad peccandum, quam Deus non habet. At prædicata, quæ Deo tribuo, debeo tribuere sub eo conceptu, quo maiorem perfectionem dicunt; ideò non teneor dare illi maius voluntarium in genere voluntarij, quia tale sæpè dicit imperfectionem, sicut eam dicit animal quà tale; teneor tamen dare illi voluntarium cum maximâ perfectione in genere entis; quia melius est habere voluntarium, quod simpliciter perfectius est in genere entis. Ratio est, quia quando ponitur aliquod genus particulare entis, sæpè in eo includuntur imperfectiones formaliter, ob quas non est melius, in Deo plus esse de eo genere; at quando tamen sine addito dicitur *in genere entis*, tunc intelligitur perfectio simpliciter simplex, & quæ omnibus pensatis maior est; ea autem sine dubio debet Deo concedi. Meritò ergo paulò antè dixi, inconueniens fore negare Deo etiam circa creaturas voluntarium necessarium, si hoc sit in genere entis absolutè perfectius; vel si è contrario liberum sit simpliciter perfectius in genere entis, non posse illud negari etiam respectu sui; quidquid sit, an ei concedatur maius voluntarium in genere particulari voluntarij, seu perfectius in genere voluntarij.

Solutio. Non est bona consequentia à minùs voluntario ad minùs perfectum.

32. Replicabis, A me, dum de voluntate Dei disputaui, traditum, non esse necessarium in Deo admittere actus voluntatis ex genere suo & absolutè etiam in genere entis perfectiores; vndè explicui, cur Deus non teneatur ad amandum obiectum nobilius, esto absolutè in genere entis amor ille esset perfectior amore obiecti minùs perfecti; ergo siue voluntarium liberum circa creaturas sit in genere entis perfectius, siue imperfectius quàm voluntarium necessarium circa easdem, semper Deo est tribuendum; Respondeo, aliud esse agere de vno particulari actu, aliud verò de vniuersali modo operandi, nos modum nobilissimum operandi ei debemus tribuere, & hoc præstamus, si actum voluntarium liberum circa creaturas nobiliorem dicamus in genere entis quàm voluntarium necessarium; ideò autem negamus illi esse necessitatem in genere entis ad magis perfectum actum, quia eo ipso non haberet modum nobilissimum operandi in eodem genere: si enim necessitas esset ad obiectum nobilius, tunc careret libertate, & consequenter eo modo nobilissimo operandi circa bonitatem finitam & creatam. Constat ergo, argumentum ab vno actu ex se nobiliori non esse sufficiens ad negandum vniuersalem modum operandi ex se nobiliorem, ideóque obiectionem desumptam ex amore obiecti minùs honesti non esse contra ea quæ hîc dicimus de voluntario libero, imò potiùs doctrinam vnam confirmari alterâ; quia illud ipsum, quod est non teneri ad amorem eum indiuidualem nobiliorem, arguit modum perfectissimum operandi, nempe liberum.

Replica soluitur. Non est opus, vt omnes actus Dei sint perfectissimi in ratione entis.

SECTIO

Sectio IV.

De aliquibus aliis speciebus voluntarij.

Quid intelligatur hoc loco nomine voluntarij in directum & indirectum. Nomine voluntarij in sequentibus diuisionibus non tam ipsos actus aut illorum omissiones internas intelligo, quàm obiecta actuum & quæ ex omissionibus sequuntur. quod & suprà notaui. Diuiditur ergo Primò voluntarium in directum & indirectum: illud est, quod in se ipso amatur vel mediatè, vel immediatè; vt cùm volo ambulare & alium assequi, tam ambulatio quàm assecutio est mihi voluntaria directè. Indirectum est, quod potuit voluntas impedire, & non impediuit. Videt quis alterum erraturum, si eum non moneat, non vult tamen illum monere, tunc est ei indirectè voluntarius error alterius; vel quando vult aliquod obiectum, ex quo rursus sequitur aliud, non tamē illud optat, imò fortè in eo sibi displicet: v. g. videt quis ex ebrietate secuturum somnum, quem tamen non optat dum inebriatur liberè, somnus est illi indirectè voluntarius.

33. *Diuisio in voluntarium formale & virtuale non differt à præcedenti.* Hæc diuisio ferè coincidit in aliam, quâ voluntarium diuiditur in formale & virtuale. Formale enim videtur esse idem quod directum, & virtuale quod indirectum. Fortasse tamen differunt in eo, quod non omne voluntarium formale propriè videtur esse directum; nam omissio pura est directè voluntaria, quatenus non est voluntaria in alio, sed in se; & tamen nō est formaliter voluntaria, prout hic solet accipi, id est formaliter volita. Dicendum tamen est, omnino esse eandem hanc diuisionem cum præcedenti, & τὸ formale in præsenti non requirere propriè actum positiuum, sed sufficere, vt eo modo quo omissio est directa, eo modo dicatur & sit formaliter voluntaria, id est in se; quia hic & nunc est à voluntate immediatè seu formaliter & directè, & non in alio.

Altera diuisio voluntarij in formale & interpretatiuum. Sit ergo secunda diuisio in voluntarium formale & interpretatiuum. Formale in præsenti non sumitur in eadem significatione quâ in præcedenti; aliàs non deberemus hanc diuisionem addere tanquam distinctam; sed præcedenti diuisioni in formale & virtuale deberet addi tertium membrum, scilicet *interpretatiuum*, si hoc differt à virtuali; vel si non differt; esset eadem prorsus diuisio cum præcedenti

Quid sit voluntarium formale, quid interpretatiuum. Voluntarium ergo formale in præsenti vsurpatur pro eo, quòd hîc & nunc est à voluntate vel per omissionem, vel per aliquem actum positiuum. Interpretatiuum verò, quod non procedit hîc & nunc, ex aliquo actu aut omissione voluntati liberâ, sed præsumptâ, eò quòd si proponeretur voluntari talis res hîc & nunc, consentiret in illam; ideò etsi Petrus v. g. vel dormiat, vel nihil de eâ re cogitet, dicitur voluntariè velle aut tolerare, quòd ipsius amicus vtatur aliquo libro ipsius hîc & nunc, & propterea ille vsus non est contra voluntatem domini: sicut etiamsi eo inscio aliquid accipiam, & consumam, quando moraliter seu probabiliter suspicor eum hîc & nunc, si ego petiissem, daturum mihi liberaliter eam rem, non est vllo modo furtum talis acceptio.

Voluntarium interpretatiuum est duplex. Aduerte tamen cum nonnullis recentioribus, hoc voluntarium interpretatiuum, quod melius possemus vocare habituale (& formale possemus dicere actuale) duplex esse: vnum sine vllâ prorsus attentione aut consideratione actuali illius, cui res dicitur voluntaria; vt cernitur in exemplo posito de Petro dormiente, aut nil cogitante: aliud verò, quod magis accedit ad voluntarium formale seu actuale, quando scilicet quis est præsens, videt quæ fiunt, & cùm posset impedire facilè, tacet; tunc enim nos cum maiori fundamēto præsumimus eum consentire etiamsi expressè non dicat se consentire. Dico *tacet*, non solùm exteriùs, sed nec interiùs vllum actum voluntaria circa rem illam habendo. Ex hac differentiâ fit, vt res, quæ petunt positiuum consensum alterius, non possint licitè aut validè fieri per voluntarium interpretatiuum primo modo. 34. v. g. Probabiliter iudico, quòd si peterem ab Episcopo licentiam audiendi confessiones, eam mihi libentissimè concederet; non tamen ideò possum ex hac solâ præsumptione audire confessiones; requiritur enim ad eas audiendas positiuus consensus; de quo tamen mihi hîc & nunc non constat; si tamen ipse Episcopus esset præsens, & ego illi dicerem, me accedere ad audiendam confessionem, eo ipso quod taceret, possem accedere, nisi esset aliqua circumstantia, ratione cuius hîc & nunc illi fieret impossibile aliquo modo eam licentiā mihi negare, etiamsi vellet negare; tunc enim non reputaretur voluntarium illud silentium; & consequenter ex eo non rectè inferretur, quòd seriò consentiret. Ad illa verò, ad quæ præcisè requiritur, ne sint contra voluntatem alterius, sufficit primum voluntarium interpretatiuum, vt in exēplo suprà posito ad accipiendum librum Petri: quo etiam modo sæpè licet in præceptis negatiuis interpretari voluntatem Superioris; & licitè facere possumus aliqua, ad quæ hîc & nunc ipse non dat licentiam, quia nec quidem actu hîc & nunc de tali licentiâ cogitat. his positis,

Sectio V.

Quomodo omissio secuta ex causâ voluntariâ, aut effectus ex omissione voluntariâ proueniens, sit voluntarius independenter à præcepto.

Puram omissionem liberam possibilem esse dixi suprà, & fusiùs in libris de Animâ. Iam 35. nunc solùm oportet occasione diuisionis voluntarij paulò antè traditæ declarare, quomodo ipsa *Status quæstionis.* omissio quando non in se, sed in alio est libera, sit dicenda voluntaria; itē, quomodo effectus à purâ omissione secutus volūtarius sit. De quibus difficultatibus fusè valdè recentiores nonnulli, & P. Vasquez disput. 24. per totam; ego tamen rem omnino iudico esse de solo modo loquendi; ideò haud dignam magnâ consideratione. In primis autem oportet aduertere, aliam esse rationem de omissione secutâ ex causâ positiuâ à me datâ; v. g. Volo me inebriare, vnde sequitur carentia seu omissio Sacri: aliam verò de effectu positiuo, vel etiam negatiuo, secuto ex omissione à me causatâ; v. g. ex eo quòd non iuuem alterum cadentem, ille moritur. Priùs agemus de omissione secutâ ex causâ positiuâ, posteà de secundo.

Circa primum ergo quærimus, an, vt ea omissio Sacri v. g. sit mihi voluntaria, quando 36. dico, Volo non audire Sacrum, aut, Volo dormire tempo-

tempore Sacri, requiratur, me teneri audire Sacrum; an verò, etiãsi non tenear, vt non teneor re ipsâ diebus profestis, adhuc sit voluntaria. Quæ difficultas extendi potest etiam ad omissionẽ immediatè in se liberam. Omitto v. g. Sacrum die profesto non in aliâ causâ somni aut lusus, sed præcisè non habendo volitionem intrandi templum, & audiendi Sacrum.

Dices, Hæc etiam est omissio Sacri in causâ, quia tunc debeo habere volitionem positiuam non intrandi templum, seu manendi foris; ergo nunquam poterit ea omissio esse in se immediatè libera. Respondeo Primò: Si ante tempus Sacri ego foris sedebam, non est necessaria volitio noua sedendi; sufficit enim omissio volũtatis intrandi; eo enim ipso non intrabo, neque audiam Sacrum. Ne verò dicas, saltem in ipsâ physicâ emansione eam omissionem esse voluntariam, Secundò respondeo, in alijs saltem instantijs locum habere eam quæstionem, quia omissio actus amoris Dei ad quem non teneor (& idem est de alijs actibus bonis & indifferentibus) potest esse immediatè in se & non in aliâ causâ mihi libera; & tunc habet locum quæstio, an sit mihi etiam voluntaria. Et sanè in hoc casu quia omne liberum est etiam voluntarium, non verteretur à me in dubium hæc difficultas, nisi ob quorumdam recentiorum argumentum; quod eodem modo locum habet in immediatâ omissione ac in mediatâ, vt statim apparebit: quidquid verò de hoc sit.

Quæstio præcipua est de voce, in quâ dicendum censeo cum P. Vasquez disp. 24 cap. 3. & Valentiâ disp 29. quæst. 1. punct. 1. & ferè omnibus communiter, eam omissionem esse voluntariam omnino independenter à præcepto mediatè in causâ positiuâ, ex quâ sequitur v.g. omissio Sacri in voluntate ludendi.

37.

Omissio etiã seclusa præcepto est mediatè voluntaria in causâ positiuâ.

Probatur autem manifestè, quia voluntarium vt hic vsurpatur est, quod est à voluntate cum cognitione; sed per hoc, quòd tenear vel non tenear audire Sacrum, non magis aut non minùs est à meâ voluntate omissio Sacri, quàm si non tenerer; nam omissio Sacri æqualiter est in meâ potestate diebus profestis ac diebus festiuis; & æqualiter per me stat, quòd non audiam Sacrũ in profestis quàm in festiuis; ergo æqualiter erit mihi voluntaria ea omissio, siue sit præceptum, siue non. Atqui si præceptum adsit, nemo negat esse voluntariam omissionem Sacri ei qui vult illud non audire, aut vult ludere tempore Sacri; ergo etiam erit voluntaria quando præceptum non est.

Obiectio.

Dices, Omissio in se nihil est physicè, ergo non potest physicè esse voluntaria, debet ergo esse voluntaria moraliter; ad hoc autem requiritur, vt aliquo modo sit præcepta vel prohibita, alioquin non pertinebit moraliter ad omittentẽ.

Solutio.

Hæc ratio mouit nonnullos ad contrariã sententiam; ei autem suprà, dum ostendimus omissionem posse in se nobis esse voluntariam & liberam, etiamsi nihil positiuum sit, satisfactum est sufficienter; diximus enim, eam priuationem actus liberi esse realiter nobis voluntariam, quatenus potuimus realiter illam impedire efficiendo actum positiuum; quia carentia seu negatio & priuatio non ab alio fit, neque etiam aliam habet physicam causam, si eo nomine compellanda est, quàm illum, qui poterat formam producere, quâ immediatè ea carentia aut priuatio formaliter desinit esse in rerum naturâ. Et sanè miror recentiores, cùm admittant omissionem parum liberam, negare tamen illi rationem voluntarij; nam voluntarium essentialiter includitur in libero; ergo sicut independenter à præcepto est libera, erit independenter ab illo voluntaria. Ad argumentum eorum respondeo, præceptum seu prohibitionem solùm requiri, vt ea omissio imputetur ad culpam vel meritum, non verò vt sit voluntaria. 38.

An effectus ex omissione se utus sit voluntarius, quando non est prohibitus.

Magis inter auctores controuertitur, vtrùm è contrario effectus secutus ex omissione sit voluntarius, quando non est præceptum vitandi talem effectum. Pro cuius explicatione distinguendi sunt duo diuersi effectus, siue illi verè positiui sint, siue negatiui aut quasi mixti; qui tamen sequuntur ex omissione; vnus per se, alter per accidens respectu ipsius omittentis; vt v. g. quia non extinguo ignem vt possum, sequitur combustio domus, hic effectus sequitur tantùm per accidens ex me ratione omissionis; propriè enim combustio oritur ab igne & applicatione ipsius, quorum ego non sum causa per meam omissionem; ergo hæc per accidens se habet ad eum effectum. Alius est, qui per se sequitur ex omissione; vt ex omissione volitionis eundi ad templum sequitur omissio Sacri. Qui effectus potest aliquando esse positiuus, iuxta statim dicenda. Hoc posito,

Effectus negatiuus per se ex omissione secutus est voluntarius, etiam seclusâ prohibitione, omissionis.

DICO PRIMÒ, Effectus negatiuus secutus per se ex omissione voluntarius est in illâ, independenter ab obligatione eam omissionem vitandi. Ita P. Suarez disput. 1. sect. 6. & alij contra P. Vasquez suprà sine distinctione asserentem, nullum effectum ex omissione secutum esse voluntarium, nisi adsit præceptum cauendi eam omissionem. Nostra conclusio probatur, quia ille effectus sequitur vt ex causâ propriâ suo modo ex eâ omissione, ergo in eâ est voluntarius; v. g. quòd non videam obiectum vicinum & illuminatum, sequitur ex omissione apertionis oculorum. id quod ex communi modo loquendi suadetur manifestè; vt enim quis dicatur liberè seu voluntariè non audire Sacrum, non videre hastiludia, &c. non requiritur quòd ad id teneatur, sed sufficit, si omittat voluntariè ire in templum aut forum, vnde ea altera omissio sequitur. Similiter, si quis omittat voluntariè petere à Rege v. g. dignitatem, ex quâ petitione statim secutura esset dignitas, omnes dicent voluntariè illum carere eâ dignitate. Multa alia possunt afferri exempla, sed hæc sufficiant. aliqua tangam sequenti conclusione.

DICO SECVNDÒ; Esto effectus secutus ex omissione sit positiuus, & siue per se, siue per accidens ex eâ sequatur, erit voluntarius in illâ, esto non sit vlla obligatio eum effectum vitandi. Negat hanc P. Suarez, & à fortiori Vasquez. Pro probatione verò aduerte, quod & suprà dixi, quæstionem hanc esse de nomine; nam de re ipsâ certò constat inter omnes, eum qui non extinguit ignem, cùm possit, non esse causam positiuam cumbustionis, sed solùm omittere extinctionem, quam poterat causare; vtrùm autem ideò dicendus sit causa seu voluntariè influere, ad vocem spectat; ergo ea difficultas decidenda est ex acceptione communiori. Hoc posito, 39.

Effectus positiuus quomodocumque ex omissione secutus voluntarius est, etsi non fuerit prohibitus.

CONCLVSIO nostra est, eum effectum non esse physicè positiuè & directè voluntarium; & hoc concedo Patri Suarez, Vasquez & alijs; quia tamen saltem indirectè aliquo modo ex eâ omissione sequitur cum aliquâ connexione dici posse volunta-

voluntarium, esto nullum sit præceptum de illo vitando, hoc persuadet communis modus loquendi. Nam si quis frigeat valdè, & cùm possit accedere ad ignem, quo frigus pellat, omittat voluntariè accedere, omnes omnino dicent, illum voluntariè pati illud frigus, esto nullum præceptum sit de accedendo ad ignem. Idem est si quis iacens sub pellibus pellitis vehementer caleat, omittatque à se ea pellicea abiicere; quis non dicet illi voluntarium esse talem calorem? in his autem & similibus casibus solùm sequitur calor aut frigus ex omissione recedendi aut accedendi, eodem planè modo, quo se haberet, qui non removeret a domo titionem, quo videt domum accendendam. quòd enim effectus ille sequatur in ipso homine, aut in alieno subiecto, per accidens est ad punctum præsens; quia in vtroque casu dantur aliæ causæ positiuæ distinctæ ab ipso homine, à quibus solis effectus ille promanat, & in vtroque homo se habet purè omissiuè, hoc est non ponendo id quod effectum impediret.

Occurritur tacitæ cuidam responsioni. Nec potest dici, hominem conseruare suam vbicationem positiuè; ex quâ conseruatione sequitur, quòd non accedat ad ignem, &c. etenim esto alius eum hominem sustentaret, dummodò liberum ei esset se ab eo expedire, & accedere ad ignem, esset eodem modo causa non accedendo: & qui à se non abiicit titionem, quem potest abiicere, esto se ipsum non posset mouere, dicetur voluntariè calefieri, cùm tamen titionis vbicationem non conseruet: & sanè si Petrus mihi & domui titiones admoueat, & ego vtrosque non remoueam, non magis positiuè in vno casu quàm in altero concurro; ergo si in vno dicitur voluntaria mihi mea calefactio; in altero dicetur voluntaria calefactio, aut combustio domus: & suppono, eam meam calefactionem non esse nociuam, nec me teneri ad eam vitandam, ergo, iuxta communem modum loquendi, non est necessarium præceptum, vt effectus ex omissione secutus dicatur voluntarius.

40. *Confirmatur secunda hæc conclusio.* Confirmo hoc manifestè ex doctrinâ omnium; dum enim de ignorantiâ inuincibili agitur, fatentur, illam sæpè esse causam operis. Ignoro inuincibiliter hominem esse, qui apparet omnino fera; iaculor, occido illum; ea ignorantia dicitur ab omnibus causa occisionis hominis; esto ex defectu cognitionis non causet voluntarium; atqui ea solùm concurrit impediendo cognitionem, quæ prohiberet occisionem. Ergo vt aliquid dicatur communiter causa alterius rei (de quâ causalitate iam solùm ago) sufficiet, si se habeat non applicando impedimentum effectus. Cùm ergo id reperiatur in nostro casu, & aliunde sit cognitus ille effectus, debebit dici voluntarius; nam ad voluntarium sufficit causalitas cum cognitione. Ergo cùm independenter ab omni obligatione de eâ omissione vitandâ ostenderim, dari in eâ causalitatem in illum effectum, præuisionem autem eiusdem effectus omnes supponamus, non est cur negetur in eâ voluntarius ille effectus.

Confirmatur amplius. Idipsum vrgetur eodem modo in ignorantiâ crassâ. v. g. non vult quis scire quid lateat inter arbusta, iaculatur, occidit filium, quem vnicè deperibat. Nemo negat, eam ignorantiam esse causam eius necis; & tamen non aliter influxit quàm impediendo scientiam; quæ si adesset, mors non fuisset secuta: ne verò dicas eum tunc debuisse eam ignorantiam deponere, do instantiam in materiâ vbi non est peccatum. Dubitat idem non de filio aut homine latente inter arbusta, sed an sit canis, an lupus; & neglecta vlteriori inquisitione iaculator, occidit canem quem vehementer amabat, profectò illa ignorantia dicitur causa occisi canis, & tamen (vt dixi) solùm concurrit non ponendo scientiam, quæ impediuisset; sicut omissio mea concurrit in combustionem non infundendo aquam, quæ impediuisset incendium. Vides omnes, dum hanc quæstionem non tractant, admittere eam causalitatem omissionis in effectus illos, etiam per accidens secutos; quam tamen hic minùs consequenter negant. Ergo ex ipsis eisdem dicendum est, non esse necessarium præceptum ad hanc rationem voluntarij in omissione.

41. *Prima obiectio. Solutio. Peccata possunt dici Deo esse indirectè & permissiuè voluntaria.* Objicies Primò: Ergo nostra peccata dicentur voluntaria Deo; potest enim illa impedire, & non facit. Respondeo, indirectè & permissiuè posse dici voluntaria, maximè cùm in illa etiam physicè influat: non dicentur autem absolutè ei voluntaria, quia potiùs optat ne ea fiant, licet præstet suum concursum indifferentem ad illa, quem tenetur vt auctor naturæ præstare creaturis. In quo valdè differt à me non extinguente v.g. ignem; nam licet non tenear extinguere, non tamen è contrario teneor relinquere titionem applicatum domui; vnde sic communiter, mihi dici illud incendium voluntarium, non verò nostra peccata Deo voluntaria. Neque in quæstione de modo loquendi maior in re ipsa quærenda est differentia. sed de hoc infrà fusiùs.

Secunda obiectio. Secundò objicies, Vt effectus sit voluntarius alicui, debet causari ab illo; atqui in eo casu omissio non producit effectum illum, ergo non potest hic in illâ esse voluntarius. *Solutio.* Respondeo, Vt in omni rigore & directè dicatur voluntarius, omnino necessariam esse eam causalitatem; non autem vt indirectè ac vulgariter, vt ex exemplis allatis constat. *Ad voluntarium indirectum non requiritur propria causatio.* Et verò argumentum hoc etiam est contra P. Vasquez, qui eo etiam posita summa obligatione vitandi eam omissionem libenter admittit, dici posse voluntarium eum effectum ex omissione secutum; & tamen, si res ponderetur consideretur, combustio domus nec physicè nec moraliter magis sequitur ex non ablatione titionum, eò quòd ego tenear, quàm si non tenerer titiones auferre; & ea eo quòd ea non ablatio magis minúsue mihi imputetur, quia combustio solùm sequitur physicè ex titionibus applicatis in vtroque casu, quomodocumque mihi ea omissio sit illicita aut licita.

Tertia obiectio. Tertiò objicies, Qui non vult comedere & fame moritur, non moritur voluntariè; ergo effectus secutus ex omissione non est voluntarius. *Solutio.* Ita Pater Suarez suprà num. 11. Miror autē obiectionem; cum enim omnes teneātur non permittere se fame enecari, quando possunt comedere, saltem ratione obligationis deberet ea mors dici voluntaria, iuxta principia eiusdē auctoris. Secundò, cùm mors valdè per se sequatur ex fame, & Suarez in effectu per se secuto ex omissione admittat rationem voluntarij independenter ab obligatione non ponendi eam omissionem, non video qui ea obiectio locum hic habeat. Ei respondeo negando antecedens: nihil enim communius quàm dicere, *Ille se voluntariè confecit inediâ.* Qui modus loquendi videtur independens ab eo, quòd peccet tunc, aut benè operetur.

42. Et hinc DICO VLTIMO, Probabilius videtur, præceptum de non ponendâ omissione non iuuare, vt effectus secutus dicatur magis volun-

voluntarius, sed purè purè, vt dicatur peccaminosus. Vt enim supra diximus, omissionem Sacri in non egresso è domo mihi tam esse die profesto voluntariam quàm die Dominicâ, esto ibi non sit peccaminosa, secùs hîc; ita dico de effectu positiuo ex eâ omissione secuto. & satis de voce.

SECTIO VI.

Quomodo effectus sit voluntarius in causâ positiuâ, ex quâ sequitur: vbi, an Deo sint voluntaria nostra peccata.

Effectus necessariò secutus ex causâ positiuâ voluntarius est in illâ si fuit prævisus.

PRo solutione aduerte, dupliciter posse effectum sequi ex causâ positiuâ vel necessariò, vt ex applicatione ignis sequitur combustio. Quo casu eum effectum esse voluntarium in eâ causâ, supponunt omnes; vnde axioma commune est, *Qui dat formam, dat consequentia ad formam.* Aduerte tamen, debere ad eam rationem voluntarij concurrere præuisionem secuturi eius effectus: nihil enim non præcognitum potest esse voluntarium; nam (vt ex definitione voluntarij constat) debet illud esse cum cognitione: vnde qui inuincibiliter ignorans hominē in agro latere, sagittam proijcit, esto occidat hominem, sitque causa necis, non tamen hæc dicitur illi voluntaria; nam supra rationem communem causæ requiritur cognitio ad voluntarium. Ideò minùs benè nonnulli in præsenti discurrunt, dum dicunt, Ex eo quòd ego præuideam secuturum effectum non sum magis causa illius, quàm si non præuidissem; ergo vi eius præuisionis non est mihi magis voluntarius talis effectus: minùs, inquam, benè hi discurrunt, quia (vt ostendi) esto non magis causetur per cognitionem, completur tamen per eam voluntarium secundùm id quod addit supra rationem causæ vt sic; ergo de effectu necessariò secuto ex causâ positiuâ nulla est difficultas.

Effectus sequtus per accidens ex causâ positiuâ non censetur voluntarius, si non est præuisus.

Iam ad alterum modum, quo oriri potest talis effectus; is autem est indifferenter seu liberè. Do v. g. Petro gladium, certè non sequitur inde per se, quòd mactet hominem: potest enim accepto gladio quidquid velit facere, occidere aut non occidere. in hoc casu maior est difficultas, an talis effectus sit mihi voluntarius, si posteà ille homo eo gladio aliquem occidat.

Cui respondeo Primò, Si non præuideatur à me ille effectus, non esse voluntarium. Id constat à fortiori ex dictis paulò antè, quia nec quando sequitur necessariò effectus ex meâ actione est voluntarius sine tali præuisione.

Secus est si fuit præuisus & intentus.

Respondeo Secundò, Si præuideatur & intendatur à me, eum esse mihi voluntarium; quia licet causa, quam ego applico, sit indifferens; per ipsam tamen meam intentionem quodammodò moraliter determinatur illa causa, & mihi imputatur effectus. Sic qui consilio suo alium inducit ad peccandum, dicitur causa voluntaria illius peccati, etiamsi consilium illud naturâ suâ non necessitet ad peccandum, sed relinquat voluntatem audientis liberam; licet in hoc exemplo de consilio sit aliqua maior ratio; nam licet non cogat ad faciendam rem, naturâ tamen suâ inducit & inclinat ad id; hoc autem non habet donatio gladij in ordine ad occidendū alterum. Meliùs ergo idem suadetur ex eo, quòd qui videns alterum velle occidere alium dat illi gladium, etiamsi non dicat illi quidquam, dicitur cooperari ad mortem, & causa illius tanquam dans instrumentum necis; ergo cùm aliunde fuerit volita ea mors erit voluntaria..

etiamsi sit præuisus, si tamen non est intentus, non potest dici voluntarius.

Respondeo Tertiò, Si non intendatur à me talis effectus, etiamsi præuideatur futurus, non dici mihi voluntarium moraliter; quia nec à me causatur, nec teneor illum vitare, vt suppono; loquimur enim in casu, quo non sit præceptum de vitandâ eâ causâ; aliunde autem physicè non sequitur per se ex illâ causâ; ergo non potest imputari mihi talem causam ponenti aut applicanti. sic mea mala opera non possunt tribui illi qui meam voluntatem produxit.

Obiectio.

Dices, Qui malo exemplo alios inducit ad peccandum, etiamsi id non intendat, nihilominùs tamen dicitur causa illius peccati; & hoc reputatur illi vt voluntarium; ergo ad voluntarium non requiritur vt intendatur, vel vt sequatur determinatè & necessariò ex causâ applicatâ. Posset quis respondere, eum effectum ideò esse voluntarium, quia homo tenebatur vitare actionem, ex quâ ortum est peccatum. 43.

Solutio.

Meliùs tamen dicetur per se loquendo, non esse voluntarium effectum ex meo malo exemplo secutum, etiamsi fortè peccem ratione scandali; neq; enim omnia, quæ imputantur nobis ad peccatum, debent nobis esse propriè voluntaria; sufficit enim si impropriè & permissiuè voluntaria sint.

Non omnia quæ imputantur ad peccatum debent esse propriè voluntaria.

Aduerte pro his difficultatibus præcedentibus, quæ omnes ferè de quæstione de nomine fuēre, ideò moraliter loquendo eas actiones tunc nobis dici voluntarias, quando aliquo præcepto eas vel impedire vel exequi tenemur; quia in ordine ad genus meriti tunc solùm censentur pertinere, quando sunt sub præcepto; quando verò sunt omnino nobis indifferentes moraliter, quia per se non oriuntur immediatè à voluntate, & non habent rationem propriam voluntarij, etiam absolutè non vocantur voluntariæ; licet re ipsâ modo explicato conclusionibus præcedentibus indirectè & permissiuè dici possint voluntariæ.

Quomodo peccata nostra sint Deo voluntaria.

Etsi numero 41. respondens Patris Vasquez argumentis dixerim, peccata nostra indirectè seu permissiuè esse Deo voluntaria, quo videbatur sufficienter difficultati satisfactum; quia tamen res hæc est magni momenti saltem quoad modum loquendi, & ex dictis paulò antè noua in eâ oritur difficultas, vt statim ostendam, placuit rem paulò diligentiùs examinare.

Tria sunt capita, ex quibus videntur esse peccata Deo voluntaria. Primum caput, quia est verè causa physica illorum.

Duo vel tria sunt capita, ex quibus videtur inferri, Deum esse voluntariam nostrorum peccatorum causam. Primum, quia ad ea physicè concurrit. Verùm de hoc puncto nihil in præsenti moueo; quia in Physicis ostendi, eum, licet immediatè physicè influat, quia tamen non seipsum determinat, sed à creaturâ determinatur, & quia inclinationem nullam, potiùs auersionem habet à peccatis, optatque, quantum est ex parte suâ, ne ea fiant, non posse dici propriè causam, nisi præcisè permissiuam.

Secundum, quia omittit dare auxilia, quibus possent vitari peccata.

Secundum ergo caput difficultatis præsentis desumitur ex dictis sectione tertiâ, quòd scilicet effectus secutus ex omissione sit voluntarius omittenti, etiam independenter ab obligatione impediendi eam omissionem; ergo Deo omittenti auxilia, quibus vitarentur illa peccata, dicenda erunt ipsi voluntaria. Verùm quia, vt ibidem dixi, hoc voluntarium est solùm indirectum seu permissiuum, quod Deo non repugnat, nihil amplius de hoc capite in præsenti. 44.

Sit ergo tertium caput, quia Deus in homine

causat

Tertiò, quia Deus causat in homine motus appetitus.

causat motus appetitus, quibus homo vehementer inclinatur ad peccandum ita, vt sæpè vix possit moraliter eis resistere; ergo Deo erunt voluntaria ea peccata. Patet consequentia, quia ei qui suadet peccatum diximus suprà illud esse voluntarium; atqui non tam vehementer suasio inclinat ad peccatum quàm motus illi appetitus; ergo si causanti suasionem seu suadenti dicuntur ea peccata voluntaria, à fortiori dicentur Deo causanti eos motus. Nec sufficit respondere, Deum non intendere ea peccata, prout illa intendit qui suadet; nam ea intentio iuuat quidem, vt respectu suadentis peccata sint volita, at vt sint voluntaria non sufficit; quia ad voluntarium præcipuè attenditur eius causalitas cum præuisione effectus; quòd autem hic intendatur vel non, spectat magis ad rationem voliti directè quàm ad rationem voluntarij. Confirmatur Primò, quia (vt ostendi alibi) non repugnat Deo infundere nobis etiam intensissimum habitum vitiosum; atqui per illum nos vehementiùs inclinaret ad peccatum quàm per suasionem & imperium, ergo. Secundò, quia de facto Deus nos constituit in tali rerum serie, in quâ venialia saltem peccata non possumus omnia collectiuè vitare; ergo
45. Deo sunt ea voluntaria. Consequentia est bona, quia qui dat causam, ex quâ necessariò sequitur aliquis effectus, est causa illius; ergo cùm ex productione nostri à Deo causatâ sequantur necessariò saltem moraliter aliqua venialia, Deus erit saltem moraliter illorum causa. Quòd si vera sit aliquorum doctrina, qui dicunt, etiam physicè non habere nos potestatem ad ea omia vitanda, adhuc clariùs videtur sequi, Deum esse illorum causam; & cùm aliunde ea præuiderit, erit causa voluntaria non minùs quàm ille, qui præuidens homicidium secuturum, liberè iacit sagittam, ex quâ illud sequetur.

Occasione huius difficultatis fusè disputant nonnulli recentiores, an sit in nobis libertas physica ad omnia venialia simul vitanda, an verò solùm moralis; item, an à Deo causentur motus appetitus. Hæc tamen omnia sunt extra locum præsentem, ideò independenter ab eis respondendum est quæstioni propositæ, in quâ

Dicendum Primò, multùm admisceri in illâ de solo modo loquendi; nam de re ipsâ fatentur omnes, dari eam necessitatem nostram ad aliquod veniale. Item multi admittunt, possibilem esse infusionem habitus vitiosi à solo Deo; vtrùm autem ideò dicenda sint ei peccata voluntaria, quæstio est de voce.

Peccata tantùm indirectè & permissiuè sunt Deo voluntaria.

Secundò dicendum absolutè, nullo modo debere vocari voluntaria, nisi indirectè seu permissiuè; & quidem, si quis se tantillum reflectat, deprehendet, longè minorem esse in hoc puncto difficultatem quàm appareat: nam si ex immediato & positiuo physico Dei concursu in actio-
46. nem peccaminosam non dicitur propria causa illius actionis seu peccati (vt supponimus ex lib. Physicorum) multò minùs ex remoto influxu & mediato dicetur causa illius peccati: quod si non dicatur causa, neque etiam peccatum ei dicetur propriè voluntarium; nam omne voluntarium requirit necessariò causalitatem, vt sæpè superiùs dictum est.

Respondetur ad rationes dubitandi in contrarium.

Hinc facilè probatur secunda hæc conclusio; nam Deus in primis non amat nostra peccata, nec ea vult, quin potiùs ea odio prosequitur, dissuadet, prohibet, punit; ergo non sunt ei ex hoc capite voluntaria directè. Secundò, nec moraliter sunt ei voluntaria, quasi teneretur vitare causas, ex quibus illa sequuntur, aut alias apponere, ne sequantur; quo pacto diximus suprà, voluntarium esse homini effectum per accidens ex omissione ipsi voluntariâ secutum; quia reuerà ad id non tenetur. Nec tertiò denique sunt voluntaria in causâ physicâ, quam ponit, quia nullam Deus dat causam, quâ positâ non sequatur adhuc liberè peccatum; id enim essentialiter conceptus ipse peccati postulat; alioquin si necessariò physicè sequitur ex causâ, iam non est peccatum, quia nec liberum. Nunc ad argumentum in formâ respondetur (vnde etiam magis declarabitur hæc conclusio). Admitto ergo nunc, motus eos appetitus à Deo propriè causari; quod tamen valdè dubium est; facilè enim dici posset, naturam ipsam eos exigere, Deumque non ex se, sed determinatum ab exigentiâ creaturæ eos producere, ad eum modum, quo dicimus eum determinatum à libertate voluntatis concurrere immediatè ad ipsum actum peccati: quidquid tamen de hoc sit, nego consequentiam, nam ex talibus motibus non sequitur necessariò peccatum, sed indifferenter & liberè
respectu creaturæ; ergo huic, non Deo, pec- 47.
catum erit voluntarium. Neque obest necessitas moralis illis adiuncta, quia sicut hæc non tollit quo minùs homo liberè peccet, & ipsi peccatum imputetur, ita neque efficit, vt Deo dicatur voluntarium. Instantia de eo qui suadet alteri peccatum non vrget; quia licet physicè hic non sit magis causa, imò fortè longè minùs quàm Deus, eius peccati; quia Deus saltem remotè concurrit physicè in eos motus, & immediatè ad ipsum actum peccati, homo autem suadens nullum physicum neque mediatum neque immediatum habeat influxum in illud peccatum; nihilominus tamen, quia intendendo illud peccatum efficit illud quodammodò suum, dicitur illius causa moralis; nec solùm denominatur illud peccatum volitum ab ipso (vt replica superiùs posita dicebat) sed etiam causatum ab illo moraliter ideò, quia directè suo consilio mouet moraliter alterum, vt peccatum illud efficiat: ast Deus nec physicè, vt diximus, concurrit determinando, moraliter autem potiùs illud impedit; ideò nullo modo dicitur causa per se eius peccati.

Deus infundens habitum vitiosum non est causa peccati per se.

Hinc respondetur ad vtramque confirmationem, quæ non tam nouam continet difficultatem quàm nouas instantias pro primo argumento. Ad primam de habitu vitioso respondeo eodem modo, quo ad illam de motibus appetitus, scil. Deum infundentem talem habitum non intendere peccatum inde secutum, sed vti suo dominio quod habet in creaturas: ratione cuius potest producere omnia ea quæ non sunt in se peccata, vt habitus vitiosos; qui cùm non tollant libertatem voluntati, non efficiunt Deum esse causam per se illius; id enim habet ipsa voluntas libera, quæ adhuc post habitum se ad peccatum determinat. Idem dico ad instantiam ex necessitate ad peccandum venialiter; nam positâ eâ necessitate adhuc liberè peccamus; ergo nobis tribuenda est culpa seu peccatum, non verò Deo, qui illud non intendit. Quomodo autem, qui dicunt eam necessitatem esse physicam, concilient posteà libertatem ad peccatum etiam veniale requisitam, & an possint duo hæc cohærere, necessitas physica ad vnum ex totâ collectione, & nihilominus ad quodlibet in particulari libertas, Deo dante dicetur Tomo 4. disp. 40. sect. 2. subsect. 4. & seqq.

DISPVTATIO IX.

De inuoluntario, necessario, violento & coacto.

SECTIO I.

Declarantur termini.

1. Ota hæc difficultas Grammaticalis potiùs est quàm Theologica; agit enim de significatione harum vocum, inuoluntarij, &c. déque differentiâ earum inter se, de quâ fusè Pater Vasquez disp. 25. c. 1. vbi ex multis textibus Græcis conatur probare, *necessarium* apud Græcos sæpè vsurpari pro *violento*; item *inuoluntarium* semper dicere *violentum*, non è contrario. Res est parui momenti, nec puto operæ pretium esse discutere anxiè, quid olim significauerint, sofficiet breuiter explicare qui iam de facto hæ voces accipiantur communiter, & qui extraordinariè, vt sic vitatâ omni vocum confusione quæ inde poterat prouenire, ad quæstiones de re ipsâ veniamus.

Necessarium latius patet quàm inuoluntarium, violentum & coactum.

Quoad vocem *necessarium* attinet, res est facilior; dico enim illam longè latiùs patere quàm *inuoluntarium*, *violentum* & *coactum*; nam omnis actus voluntatis, qui sine libertate fit, vt amor Dei in patriâ, actus etiam brutorum, sunt necessarij; & tamen non sunt inuoluntarij, neque coacti: ideò extenditur ea vox ad agentia carentia cognitione, quia illa à fortiori carent libertate; vt calefactio ignis dicitur actio illi necessaria. *Inuoluntarium* verò in præsenti non sumitur negatiuè, id est, *non voluntarium*; nam iuxta hanc acceptionem facilè definiretur, *esse id, quod non est à principio appetente*, &c. apponendo enim definitioni ipsius voluntarij negationem *non*, definitur contradictorium illius. Sumitur ergo contrariè, prout denotat id quod opponitur alicui actui volontario, seu quod est contra actum voluntarium; quo sensu solet com violento & coacto confundi, licet violentum latiùs pateat quàm coactum, & quàm involuntarium; nam violentum extenditur ad omnia subiecta etiam inanimata: ignis enim potest pati violentiam; inuoluntarium verò & coactum conuenit præcisè agenti per appetitum; non enim cogitur ignis aut lapis, sed homo, Angelus, brutum: debet enim coactio sicut inuoluntarium esse contra aliquem actum appetitus, ad violentiam verò sufficit, si sit contra inclinationem naturæ, qualiscumque illa sit, rationalis aut irrationalis.

Inuoluntariū sumitur hic contrariè non negatiuè

2. Ergo breuiter totam rem sic declaro: *Necessarium est quidquid sine libertate fit; violentum, quidquid fit contra inclinationem naturæ, seu subiecti; inuoluntarium & coactum, quidquid fit contra inclinationem elicitam seu actum appetitus.* Hæ sunt propriæ vocum harum acceptiones. Aliquando tamen coactum solet vsurpari pro actu qui fit sine libertate; sic passim dicimus, *Voluntas positâ visione Dei cogitur ad illum amandum*; ex circumstantijs autem debet colligi, quo sensu accipiatur. Violentia item solet confundi cum coactione, licet inter hæc duo maior sit similitudo, quia solùm differunt ratione subiecti: violentia enim in communi non requirit (vt paulò antè dixi) subiectum esse appetitiuum, prout requirit coactio, vnde fit, vt violentia in naturâ, seu subiecto apperente vt tali, idem sit quod coactio. Dico *in subiecto appetente vt tali*, quia licet Angelo v. g. qui est naturâ appetens, auferretur diuinitus subsistentia eo inscio, aut aliæ passiones, & proinde fieret ei violentia, non tamen propriè dicendus esset cogi, nisi ea ablatio esset contra actum aliquem voluntatis, quo vellet retinere eas passiones: si enim careret tali actu, tunc vis illata non esset formaliter contra appetitum, seu clariùs, contra appetitionem: quod requiritur ad propriam coactionem.

Declaratur quid sit necessarium, inuoluntarium, violentum & coactum.

Explicuimus significationem harum vocum quasi rudiori mineruâ; iam oportet magis distinctè declarare, qualis debeat esse vis, quam violentia significat; contra quem item impetum aut actum voluntatis sit coactio: quæ omnia licet ad vocem spectent, sunt tamen vtilia ad ea quæ inferiùs de actibus humanis dicenda sunt.

Circa *necessarium* nihil occurrit dicendum, quia ex his, quæ ad libertatem necessaria esse suprà docuimus, apertè quid sit de necessario sentiendum constat. 3.

Definitio Aristotelica violenti.

Violentum ergo definitur ab Aristotele 3. Ethicorum cap. 1. *Est id quod prouenit ab extrinseco, passo non conferente vim.* Valdè hic laborant multi, vt hanc definitionem tueantur; ea enim diminuta videtur; sequeretur enim aërem, dum illuminatur, pati violentiam; quia ipso non conferente vim ab extrinseco recipit lucem. Item, quando nobis infunditur gratia, pateremur ob eandem rationem violentiam, quod omnino falsum est. Ego non multùm curo, vtrùm Aristoteles per τὸ *passo non conferente vim* intellexerit idem ac *passo resistente*, vt ei nonnulli tribuunt; certè verba non sunt synonyma: quidquid ergò de mente eius sit, violentum debet sic definiri, *Quod est ab extrinseco, passo resistente seu repugnante.* Hinc quando aqua priuatur frigore, & lapis extra centrum detinetur patiuntur violentiam; aër verò recipiens lucem non patitur vim, quia non resistit, sed potiùs (vt sic dicam) libenter habet eam lucem.

Definitur ab auctore violentum.

Circa hanc definitionem variæ possunt moueri quæstiones, breuiter à nobis sequentibus sectionibus expediendæ; quia omnes ad vocem pertinent, Et Primò obseruo, Patrem Vasquez inuehi in aliquos, inter quos est Suarez, eò quòd dixerint, posse esse aliquem motum medium, qui nec sit naturalis, nec violentus, qualis solet poni motus cœlorum; argumentatur autem in contrarium, quia vel cœli v. g. aut ignis, lapis, &c. non sunt in loco sibi debito, & tunc sunt in statu violento; vel sunt in proprio loco, tunc autem petunt in eo quiescere, & consequenter si inde moueantur, motus erit positiuè violentus; medium tamen inter hæc duo non datur, ergo. Ego tamen iudico rectè admitti tales motus medios, v. g. aëris supra terram, globi in perfecto plano; nec enim hi sunt naturales, quia non exiguntur à corporibus; nec violenti, vt ostendo iam, ergo medij. Quòd verò non sint violenti patet; nam per illum motum non ponitur aër magis extra suum centrum quàm per quietem, ergo in motu non patitur violentiam: patet, quia si nihil contrarij de nouo in eo producitur, cur deberet repugnare, seu resistere? idem est de globo 4.

Dantur motus medij inter naturales

globo in perfecto plano; cùm enim tam distet à centro in medio plani quàm in fine, non obest ei mutatio illa loci: perinde enim illi est habere hanc & habere illam vbicationem, si vtraque est æquè centro vicina, aut æquè ab illo distans.

Respondetur contrario argumento P. Vasquez.

Hinc facilè respondeo ad rationem Patris Vasquez Primò: Etiamsi demus, corpus illud esse extra centrum, tamen per illam mutationem non magis poni extra illud; ergo mutatio vt talis non est illi violenta. Secundò respondeo, tunc exigere elementum quietem in suo centro, quando per motum extrahitur extra illud: si enim motus ponat etiam illud in alio loco æquè connaturali; non enim indiuisibilis est locus connaturalis partibus elementi, v. g. aquæ; huic enim guttæ in mari quòd sit à dextris vel sinistris huius aut illius guttæ, omnino idem est; si autem æquè est connaturalis locus, non video, cur debeat ita enixè petere quietem; non enim dormit, aut habet aliud quod agat immota in vno loco; ergo dandus est talis motus, qui nec violentus nec naturalis sit, sed indifferens, vt benè docuit Pater Suarez & alij communiter cum Aristotele, quem Vasquez disp. 25. num. 13. violenter explicat, vt apud illum idem sit, *præter naturam* ac *contra naturam*.

5. Secundò idem ostendo ad hominem ex principijs eiusdem Vasquez, qui docet, motum contra appetitum subiecti non actiui, v. g. materiæ primæ, si spolietur omni formâ substantiali, non esse violentum; addo ego, nec naturalis est, quia non est iuxta exigentiam ipsius materiæ, imò potiùs videtur esse contra illam; ergo debet esse medius; illum enim cæteri dicunt motum medium, qui nec violentus, nec naturalis est. Hæc instantia pro me non est bona, quia puto ibi esse violentiam; ad hominem contrà P. Vasquez sufficiens est. sed de hoc satis. Veniamus iam ad explicanda quæ suprà diximus.

SECTIO II.

Quæ sit resistentia contra quam sit violentia.

Status quæstionis.

ILLVD in præsenti in dubium vertitur, qualis debeat esse vis seu exigentia passi, vt id quod fit contra illam dicatur violentum. Pater Vasquez eâ disp. 25. cap. 3. (vt immediatè antè insinuaui) opinatur non sufficere exigentiam passiuam, sed debere esse actiuam; vt scilicet res quæ patitur violentiam concurrat actiuè ad rem quæ ei aufertur; vnde censet, non sufficere exigentiam materiæ ad formam, vt propterea dicatur ei violenta ablatio omnis formæ: id quod confirmat à posteriori, quia si ea exigentia sufficeret. Primò aëri fieret violentia cùm priuatur loce. Secundò, materia prima violentiam pateretur etiam dum est sub formâ, quia etiam tunc habet capacitatem alterius formæ maximè quando est sub ignobiliori. Tertiò, quod caput est, etiam humanitas Christi Domini sub subsistentiâ Verbi esset violenta, quia caret propriâ personalitate; quod enim aliqui dicunt, per subsistentiam Verbi, quæ est nobilior infinitè, perfici suam humanitatem, ideóque illam non esse violentam, Vasquez putat esse friuolum; quia exigentia naturalis, quæ non ducitur ratione, non quiescit per hoc, quòd ipsi detur aliquid melius, si negatur ea res, quam exigit naturaliter. his tamen non obstantibus.

Probabilior multò est contraria sententia, quam iudico ab omnibus ferè defendi; & saltem quotquot audiui loquentes in hac materiâ, semper audiui supponentes, materiam primam non posse sine violentiâ priuari omni substantiali formâ, nec aquam frigore; etiamsi non dicatur ipsa aqua producere in se frigus, sed id à Deo procedat, aut à generante, vt opinantur nonnulli vniuersaliter de omnibus passionibus. Ratio verò ex ipsâ definitione *violenti* manifestè colligitur; nam in eâ (vt paulò antè vidimus, & ipse Vasquez admittit) solùm requiritur, vt aliquid fit ab extrinseco passo ei motui resistente: atqui materia prima est passum, & resistit, ne ab extrinseco priuetur formâ; quare ergo non erit illi violenta ea priuatio? Quòd enim Vasquez addit, passum debere esse naturam actiuam, gratis dicitur; & (vt ipse alibi docet) non licet communibus definitionibus verba addere, quæ non includuntur in ipsis: quod idem dixerim de alterâ particula ab eo additâ, scilicet eam resistentiam debere esse impetum causæ actiuæ, contra quem fiat vis; nam neque id exigit Aristoteles, neque explicat in illa, *passo resistente*, id significat, imo, vt dixi, contrarium videntur omnes iudicare, ergo gratis id additur. 6.

Ad violentum sufficit resistentia passiua.

Respondetur contrarijs argumentis P. Vasquez. Ad primum.

Ad argumenta illius facilè respondeo. Ad primum, de aëre respectu lucis, negatur consequentia; nam licet lux sit magna perfectio aëris, non tamen illi debita; & certè independenter à puncto præsenti dicere debet Pater Vasquez, non omnes formas, quæ sunt perfectio alicujus subiecti, esse illi debitas, eo sensu, vt sit miraculum carere illis (siue illud miraculum sit dicenda violentia, siue non;) nam in aëre possunt esse species huius v. g. albedinis, non tamen ideò miraculum est, si eas non habeat; & homo potest elicere actum visionis vel auditionis, &c. quo si careat, non est miraculum. At materia prima ita exigit formam substantialem (loquor in communi sententiâ, quam & Vasquez admittit) vt naturaliter existere nequeat sine omni. Hinc facilè, in formâ respondetur, tunc solùm fieri violentiam, quando negatur subiecto forma, non solùm quæ illud perficiat, sed quæ sit naturaliter aut connaturaliter illi debita. quod non habet lux respectu aëris.

Secundum.

Ad secundum de materiâ dum est sub vnâ formâ facilè etiam dicitur, illam non exigere nisi aliquam sub disiunctione; vnde quando vnam habet, non est violenta; sicut etiam tunc non est in statu miraculoso & præternaturali, esset autem, iuxta communem sententiam & ipsius Vasquez, si careret omnibus; ergo ex vno ad alium statum malè discurritur. 7

Tertium.

Ad tertium de humanitate Christi Domini respondeo, in primis vrgeri eo & Patrem Vasquez; nam humanitas respectu subsistentiæ est natura integra; ergo ex hoc capite capax omnino violentiæ. Aliunde etiam, iuxta communiorem sententiam, subsistentia prodit efficienter à naturâ non minùs quàm frigus ab aquâ, vel calor ab igne; ergo iam poterit pati violentiam in negatione propriæ subsistentiæ. Nec sufficit, si dicat se negare, subsistentiam efficienter à naturâ prodire; nam licet id ex alio capite doceatur, ad quæstionem tamen præsentem debet admitti; sunt enim hæ quæstiones independentes, *An humanitas Christi patiatur violentiam, dum caret propriâ subsistentia*; & altera; *An omnis natura producat efficienter suam subsistentiam.*

Potest concedi, quod humanitas Christi patiatur violentiam sub

 Respondeo

Personalitate Verbi:

Respondeo ergo absolutè: Etiamsi admittamus eam violentiam in subtractione propriæ personalitatis, nullum inde sequi absurdum; conceditur enim miraculum in eâ subtractione, quidni & violentiâ? Respondeo Secundò: Etiamsi appetitus innatus (vt ait Vasquez) non sequatur cognitionem, non tamen propterea fieri, vt quando ei appetitui datur aliquid, quod continet eminenter & perfectiori longè modo ipsam formam, ad quam propendebat ille appetitus, non possimus nos concipere eum appetitum satiari; quod possumus explicare valdè probabiliter, si dicamus, appetitum illum esse conditionatum, ad eum modum, quo admittitur in materiâ ad hanc numero formam, si non habeat aliam. Ex quo fit, vt quando habet aliam, non sit anxia materia propter defectum huius, etiamsi ipsa non sciat se habere illam aliam; ita possumus dicere, appetitum innatum humanitatis ad propriam subsistentiam esse conditionatum, si habeat aliud complementum personale perfectius etiam in genere subsistentiæ; vnde eo ipso quod illud habet, non conatur in propriam subsistentiam. Cuius rei ea est commoda ratio à priori, quòd cùm illam propriam subsistentiam

potest etiam negari, & quomodo.

9. *Ratio à priori, cur humanitati Christi non sit violenta personalitas Verbi.*

ideò petat, quia ab illâ vltimò terminatur & completur substantialiter, profectò eo ipso quòd hanc terminationem & complementum substantiale habet aliunde, iam est contenta natura, & non habet impetum in propriam subsistentiam. Et verò si res attentè consideretur in omni subiecto, cui violentia fieri potest, debemus idem concedere; nam aqua v. g. appetit frigus A, casu quo non habeat frigus B & C; vnde si omni frigore priuetur, erit violenta. hoc admittit P. Vasquez. Iam ego vlteriùs: Si loco frigoris A detur ei frigus B, licet ea aqua penitus ignoret se habere id numero frigus, nihilominùs cessat appetitus seu violentia in ipsâ; cur ergo ex Verbo diuino non poterit cessare violentia in humanitate, licet hæc ignoret se habere illud loco propriæ subsistentiæ?

Sectio III.

Deciditur altera quæstio præcedenti affinis; & quid ad violentiam requiratur amplius.

Dixi suprà, violentum & coactum respectu naturæ appetentis esse idem, cum hac solâ differentiâ: quod violentum est contra inclinationem naturalem, coactum verò contra elicitam; ideò cùm explicatum iam sit, qualis debeat esse illa naturalis vis, quæ in alijs subiectis sufficit ad violentiam, oportet declarare, qualis debeat esse actus appetitus, contra quem in naturâ appetente violentia seu coactio fiat, & simul qui inuoluntarium causet.

Qualis debeat esse actus appetitus, contra quem sit violentia inuoluntarium aut coactum.

Pro quo suppono diuisionem notissimam voluntatis in efficacem & in inefficacem, ob quam maximè præsens oritur difficultas; quæ scilicet ex illis requiratur, aut sufficiat. Si enim cum aliquibus dicas, ad rationem violentiæ sufficere, quòd sit contra quamcumque voluntatem etiam inefficacem, facilè impugnaberis Primò: nam qui proijcit merces in mare, inefficaciter vellet eas retinere; & tamen non patitur violentiam eas proijciendo; ergo non sufficit aliquid fieri contra volitionem inefficacem, vt propterea dicatur violentum. Quòd verò ea proiectio mercium non sit ei violenta, patet; quia licet illi sustinere procellam ipsam violentum sit, quia est ab extrinseco ipso non conferente vim, sed potiùs resistente; at mercium proiectionem ipse vult, & ipse eam causat, ergo in eâ immediatè non patitur violentiam neque inuoluntarium simpliciter. Secundò idem probo certioribus instantijs; vix enim homo aliquid facit, quin etiam habeat in contrarium aliquam inefficacẽ volitionem: sic qui audit Sacrum, inefficaciter etiam complacet sibi in non auditione, vel propter recreationem aut lusum, vel propter alia, quæ tunc commodè expediret, vel ob aliquod aliud motiuum ipsi occurrens; imò in ipsis obiectis, quæ auidissimè appetimus, frequenter solet in contrarium proponi aliqua ratio mali, ob quam insurgit in nobis simplex aliqua erga idem obiectum displicentia, & contrarij aut contradictorij obiecti velleitas; vt experientiâ passim cognoscimus. Quis autem dicet, in omnibus his casibus hominem cogi pati violentiam, & inuoluntariè simpliciter amare illud obiectum gratissimum, ob adiunctam eam displicentiam inefficacem, quam diximus? ergo ad violentiam non sufficit opponi soli volitioni inefficaci. Quòd si ideò dicatur, requiri ad violentiam, vt actio sit contra voluntatem absolutam & efficacem, faciliùs adhuc ea doctrina reijcietur; nam hæc voluntas numquam potest pati violentiam, quia numquam potest fieri aliquid contra illam: si enim homo potest habere obiectum, illúdque omnino & absolutè vult efficaciter, proculdubio illud habebit, & non fiet contra voluntatem ipsius; si verò alius impedit, quo minùs assequatur tale obiectum, non poterit illud efficaciter & omnino absolutè velle, quia ea quæ non sunt in meâ potestate non possum omnino efficaciter velle, ergo nec tunc poterit esse violentia.

9. *Rationes dubitandi, cur non videatur sufficere actus appetitus inefficax.*

His rationibus succumbentes, nonnulli dixêre, non posse voluntatem vmquam pati violentiam, quia nec sufficit voluntas inefficax, vt suprà ostendi; & contra efficacem non potest esse violentia: alia autem volitio media inter efficacem & inefficacem non datur, ergo numquam poterit homo pati violentiam. Nihilominùs non est recedendum à communi sententiâ, quæ admittit possibilem talem violentiam; quod vt probetur, & obiectionibus in contrarium satisfiat, suppono esse quamdam volitionem mediam inter simplicem complacentiam & absolutè efficacem volitionem; ea autem dicitur efficax, quantum est ex parte volentis: si enim non impediretur ab extrinseco, hîc & nunc omnino exequeretur obiectum quod vult; quia verò per accidens & quasi violenter impeditur, non est ea voluntas absolutè omnino efficax: sic qui ducitur ad patibulum non solùm habet complacentiam in libertate, sed quantum ex se habet voluntatem omnino efficacem fugiendi, quæ purè impeditur ab extrinseco ne exequatur suum intentum; contra hanc ergo voluntatem dicimus fieri violentiam, & per hanc respondemus obiectionibus suprà positis; assignamus enim volitionem mediam, quam aduersarij non attenderunt. 10.

Explicatur qualis sit actus appetitus cui opponitur violentum.

Obijcies Primò, Ergo homini erit etiam violentum non volare, quia potest quantum est ex parte suâ tam efficaciter velle volare, quàm reus vult mortem euadere. Concedo sequelam; si attendatur præcisè ad actum voluntatis, nego tamen

Obiectio prima.

Solutio.

men illam absolutè; nam, vt infrà dicam, tunc non fit violentia, quando impotentia prouenit ab intrinseco: cùm ergo impotentia ad volandum proueniat homini ab intrinseco, id est à propriâ grauitate hominis, non potest dici violenter impediri, ne volet; secùs contingit in reo, ne euadat mortem; impeditur enim à satellitibus, qui extrinseci sunt respectu ipsius.

Non posse volare non est homini violentum.

11\. *Secunda obiectio.*

Obijcies Secundo, Ergo Martyri non fit neque iniuria neque violentia, quia non fit contra voluntatem, quantum est ex parte illius efficacem; si enim hanc haberet, facilè posset euadere negando fidem. Respondeo, hanc esse quæstionem de nomine, in quâ nonnulli concedunt sequelam. Ego distinguo; si de iniuriâ loquamur, non dubium illi fieri iniuriam; nam licet non velit efficaciter fugere mortem, non tamen ideò cedit suo iuri in propriam vitam & honorem, & consequenter non liberantur carnifices à ratione veræ iniuriæ. Confirmatur; quia & dormienti fit proprijssima iniuria si occidatur, vel diffametur; & tamen tunc non fit contra voluntatem illius non solùm efficacem, sed neque inefficacem; quia dormiens nullam tunc habet; ergo iniuria non pendet ab eâ voluntate. Quoad violentiam verò & coactionem non adeò puto improbabile, si negetur illis fieri; imò communiter & Patres & Theologi videntur innuere, neque Christum Dominum, neque Martyres coactè & violenter mortem subijsse, sed spontaneè & omnino voluntariè. Quòd si adhuc volueris, ibi fuisse violentiam, dic, ad illam sufficere idem quod ad iniuriam, quam ostendimus ibi reperiri: Martyr enim nisi carnifex ab extrinseco vellet illum mactare, sine dubio efficaciter vellet tueri vitam.

Solutio.

Probabile est, Martyribus non esse factam violentiam.

Homo potest sibi ipsi facere violentiã absolutè.

Hinc Primò fit, neminem sibi inferre posse violentiam propriè, quia omnis actio ab aliquo in seipsum est ab intrinseco, ergo non ab extrinseco, vt violentia requirit. Dices, Homo sibi mortem inferens violentiam etiam infert. Nego subsumptum. Fateor Latinè dici, *Violentas ille sibi manus intulit*, id est, idem fecit, quod violenter potuisset carnifex facere; vel quia ea actio non est ex naturali inclinatione, sed homo ex passione aliquâ vehementi ab extrinseco proueniente determinatus vel excæcatus se occidit.

potest tamen secundùm quid.

12\. Adnette tamen secundùm quid posse immediatè aliquem sibi inferre violentiam; vt si quis meam manum truderet ita, vt ego inuitus me perenterem; tunc licet ea percussio immediatè procederet ab impulsu existente in meâ manu, & consequenter à meipso, posset tamen dici violenta; quia prima causa cui tribueretur ille motus propriè esset agens extrinsecum impellens meam manum; vnde ego propriè mihi non inferrem vim, sed solùm secundùm quid.

Ad violentiã requiritur, vt res ablata sit bona subiecto.

Iam oportet explicare quid amplius ad violentiam requiratur. Primum est, rem ablatam debere esse bonam subiecto, è contrario verò rem datam debere esse malam subiecto, cui intruditur violenter; ita calor est violentus aquæ, quia illi contrarius, eius verò ablatio violenta igni, quia calor est bonum ignis; sic lapidi carentia vbicationis in centro est violenta, quia ea vbicatio ei debetur: esset autem eadem vbicatio violenta igni, quia eam auersatur.

Requiritur Secundò, vt sit debita subiecto.

Secundò requiritur, vt res quæ aufertur sit debita subiecto; non enim fit violentia per ablationem cuiuscumque boni, nisi quando illud debetur, vt suprà contra Vasquez notaui. Sic non patitur violentiam aër carens luce, quia ei non debetur; nec homo carens voluptatibus, quas posset habere, quia etiam ei non debentur. Dices ergo, Homo volens ambulare si detineatur, non patitur violentiam, quia non ei debetur ambulatio. Nego consequentiam; habet enim homo ille in prædicto casu exigentiam elicitam illius, ob quam fortè magis propriè patitur violentiam, quàm ob naturalem appetitum seu exigentiam.

Soluitur obiectio.

13\. Rogabis Primò, An qui non potest se mouere patiatur violentiam, si ab alio detineatur. Negant aliqui, eò quòd talis non habet in se sufficiens principium motus. Hæc ratio non benè declarat rem; meliùs dicetur, ideò non pati violentiam, quia carentia motus non tam prouenit tunc à detentione quàm à defectu potentiæ: detentio enim ea extrinseca tunc omnino per accidens se habet, perinde ac in ordine ad occidendum hominem per accidens se habet vulnus illi post mortem inflictum.

Qui prohibetur ab altero ne se moueat non patitur violentiam.

Rogabis Secundò, An quando duæ potentiæ quasi contrariæ sunt in eodem subiecto, v. g. in homine grauitas, quæ tendit in centrum, & potentia locomotiua, quâ potest & in altum saltare, inferatur ei violentia, si contra quamcumque ex illis aliquid fiat. Nonnulli recentiores docēt ex Durando, tunc solùm vim inferri, quando nobilior & fortior potentia impeditur; vnde inquiunt, homo dum saltat non patitur absolutè violentiam; quia saltus est conformis tum potentiæ locomotiuæ, tum volitioni, à quâ hic & nunc ille procedit: hæ autem sunt nobiliores potentiæ quàm grauitas, quæ prædicto saltui resistit. Hæc tamen doctrina difficilis est; nam inde fieret, eum, qui volens altiùs saltare, & non potuit, propriâ impeditus grauitate, pati violentiam; quia factum est contra superiorem seu nobiliorem potentiam, id est volitiuam; & rursus sequeretur, eum, qui à propriâ grauitate impeditur ne volet, etiam pati vim, quod paulò antè à nobis negatum est, & quidem meritò; nullus enim dicet hominem violentiam pati, eò quòd non volet. Et ratio à priori insinuata est a nobis; nam ea impotentia oritur ab intrinseco, id est, à propriâ grauitate; vnde desumitur discrimen inter illum, qui vinculis impeditur ne fugiat, & qui non potest volare; quòd impedimétum illud est ab intrinseco, & propterea causat
14\. violentiam, hoc verò non. Confirmo vlteriùs ea doctrinâ horum auctorum; ipsi enim supponunt igni fieri violentiam, dum à Deo diuinitus impeditur ne calefaciat; quia fit contra vnam inclinationem ipsius ad calefaciendum, etiamsi fiat iuxta alteram nobiliorem obediendi Deo elevanti; quam hi admittunt. Malè ergo in præsenti requirunt ad rationem violentiæ, vt fiat contra nobiliorem inclinationem; negantque sufficere, si fiat contra alteram minùs nobilem.

Dicendum ergo est, Si sint duæ inclinationes intrinsecæ in aliquo subiecto, quantumuis sint contrariæ, non posse propriè ab vllâ ex illis hominem pati violentiam. Id ostenditur Primò ratione à priori ex ipsâ definitione violentiæ; eius proprium est, vt sit *ab extrinseco*; ergo si sit illa retardatio ab intrinsecâ inclinatione quantumuis imperfectiori, adhuc non erit ab extrinseco; & consequenter non erit violēta. Secundò id suadet exemplum propositum paulò antè; neque enim saltus est violentus, etiamsi sit contra grauitatem, ea solùm ratione, quòd sit iuxta incli-

Quando subiecto insunt potentiæ contrariæ, non potest ab illis pati violentiam.

inclinationem potentiæ locomotiuæ; neque è contrario non volatus, aut non ascensus contra voluntatem, si ex propria prouenit grauitate, est violentus; quomodo autem igni sit violentum à Deo eleuari, si ad hoc habet inclinationem; dicam disputatione sequenti agens de his, in quibus esse potest violentia.

DISPVTATIO X.

De his qui pati possunt violentiam.

1. *In quo consistat formaliter violentia.*

DIXI, omnia ea, quæ habent appetitum siue naturalem, siue elicitum, capacia esse violentiæ; vnde infertur, actionem seu mutationem, in quâ formaliter consistere potest violentia, debere esse dationem vel ablationem ab extrinseco eius formæ, seu termini, ad quem res illa habet appetitum, aut cui resistit. Ex quâ regulâ generali facilè colligitur vbi sit violentia, vbi verò non; sed quia multi aliqua dubia magis in particulari tractant in præsenti; nos etiam ea breuiter expediemus.

SECTIO I.

Vtrum actio eiusque carentia possit esse violenta.

Status quæstionis explicatur.

QVærimus, vtrùm causæ efficienti possit esse violenta actio; causæ inquam, efficienti quâ tali, non materialiter solùm sumptæ. Nonnulli cùm ex vnâ parte supponant, nullum esse dubiū, quin agens non patiatur, sed inferat violentiam, statim tamen in quæstionem vertunt, an actio sit violenta agenti vt tali; quod formalissimè idem est ac in dubium vertere, *an agens patiatur violentiam*; de quo dixerant nullum esse omnino dubium: & sanè de eo posse dubitari constat, quia multi alij sunt, qui expressè affirmant agens vt agens esse capax violentiæ. quod probant auctoritate Aristotelis 2. Ethicorum cap. 8. vbi exemplo manus, quæ violenter ab extrinseco mota in alteram agit, violentiam declarat. Secundò idem confirmant exemplo lapidis & instrumentorum, quæ dum violenter sursum mouentur, etiam violenter percutiunt, seu agunt. Ratio à priori est, quia ea actio tunc prouenit ab extrinseco contra inclinationem naturalem lapidis v. g. Tandem ipsa definitio violentiæ idem videtur indicare; ea enim est, *Cuius principium est foris, in quo nihil is qui agit aut patitur confert*, ergo & qui agit potest pati vim.

2. *Agens vt tale potest pati violentiam.*

Ego tamen distinguendum puto: si enim loquamur de violentiâ radicaliter & mediatè, certum omnino puto, agens posse pati etiam vt tale violentiam; si enim motus sursum est violentus lapidi, ergo omnes actiones, quas habet in eo motu, seu quæ ex illo naturaliter proueniunt, necessariò in radice debent illi esse violentæ. Et hoc solùm probatur argumentis & rationibus paulò antè adductis; neque aliquid aliud puto ab Aristotele eo loco intentum. Si verò loquamur de violentiâ immediatè & formaliter, puto, nullum agens vt agens pati violentiam. Quæ est sententia communis; eam supponit Pater Vasquez disput. 25. cap. 3. Suarez disp. 2. Sect. 2. Ratio pro illâ est: nam agens vt agens nil in se recipit quod ei sit contrarium aut malum, neque aliquid patitur; quomodo ergo formalis ei fiet violentia dum agit? suppono enim ex Physicâ contra Scotum, actionem non recipi in agente, sed in passo.

Occurritur cuidam responsioni.

Respondebis fortè, Etiamsi actio non recipiatur physicè in agente vt tali, nihilominus extrinsecè recipi, ita vt verè ab illa denominetur agere & causare; ergo ex hoc capite poterit pati violentiam; nam violentum illi erit accipere eam denominationem causantis, si alioquin supponamus, eam esse illi dissonam, vt videtur futura, si ignis v. g. frigefaceret; maximè cùm ea denominatio sit contraria alteri denominationi calefacientis, ad quam ignis naturâ suâ propendet. Nec sufficit respondere, eam denominationem venire ab actione supernaturali, quæ non potest esse propriè contraria actioni naturali; nam optime potest intelligi res supernaturalis contraria naturali: haud dubiè enim odium supernaturale peccati rigorosissimè contrarium est amori naturali eiusdem peccati; & assensus fidei contrarius est dissensui circa idem omnino obiectum, etiamsi vnus sit naturalis, alius supernaturalis.

3. Nihilominùs tamen ratio à nobis facta solida est, quia ea receptio extrinsecæ denominationis non sufficit ad violentiam; definitio enim violentiæ requirit propriam rationem subiecti; quæ non datur respectu formæ extrinsecæ, vt per se patet; siue illæ denominationes extrinsecæ sint dicendæ contrariæ igni, siue non, id quod parum in præsenti curo. Pro eadem sententiâ, sic nonnulli argumentantur: Quandocumque causa eleuatur ad producendum aliquid, iam eo ipso confert vim; nam hoc nihil est aliud quàm efficere illam formam, ergo non patitur violentiam; nam hæc excludit omnem eam vim, dicitur enim passo non conferente vim, id est, non concurrente efficienter. Quòd si respondeas, ipsum principium, quo determinatur ad producendum, esse datum ei causæ ab extrinseco, ideòque actionem inde ortam esse illi violentam, reijcietis facilè; quia hoc probare videtur vtramque partem nostræ conclusionis, scilicet radicaliter esse violentam eam actionem, quatenus violenter productum est illud principium in ipso agente, v. g. impetus in lapide, & calor in aquâ, vt dixi paulò antè: item probat secundam, scilicet immediatè eam actionem ortam ab impetu iam existente in lapide, & à calore in aquâ, non esse violentam; quia non est ab extrinseco, sed suppositâ primâ violentiâ; necessariò illa secunda actio procedit, imò debetur ei causæ.

Quidam aliquid probant allatam conclusionem.

Confirmatur Primò argumentum: Nullus dixit, Si aqua diuinitus eleuetur ad producendam gratiam physicè, pati violentiam, licet naturâ suâ nullam inclinationem aut virtutem habeat ad eam producendam, magis quàm lapis ad trudendum sursum aliquod corpus. Idem est de humanitate Christi, si physicè concurrat ad miracula. Idem, & magis ad rem, in ipso lapide: si enim immotus à Deo diuinitus eleuaretur, vt aëri sibi vicino imprimeret impetum sursum, nullus diceret, tunc lapidem violentiam passurum; ergo, si dum sursum pellitur pellit etiam alia corpora interposita, non patitur violentiam

lentiam formaliter, nisi quatenus pellitur, non quatenus alia pellit.

Confirmatur Secundò: Etiam quando lapis cadit, trudit sursum vel aërem ipsum, vel alia corpora, quibus imprimit impulsum, à quo pelluntur sursum, vt occupent locum à lapide relictum; & tamen nullus dixit, lapidem pati violentiam, aut ei esse violentam proiectionem sursum eorum corporum; ergo etiamsi quando ascendit proijciat alia corpora sursum, non erit ei violenta ea actio, sed præcisè ascensus ipse proprius. Nec sufficit dicere, ignem habere naturâ suâ inclinationem ad producendum calorem, & repugnantiam vt producat frigus; vnde si Deus eleuet illum ad producendum frigus, eleuabit contra exigentiam, seu ab extrinseco, ideóque violenter. Hoc, inquàm, non sufficit; esto enim in igne sit ea exigentia contraria, ne producat frigus; quod tamen valdè dubium est; nam licet à se repellat frigus, vt tamen in alio illud producat, non magis debet resistere, quàm aqua vt producat gratiam in nobis; vbi non est resistentia, sed eleuatio supernaturalis. Esto, inquam, detur ea resistentia, argumentum tamen videtur probare, illam non sufficere ad violentiam; quia non obstante eâ resistentiâ, ipse ignis confert vim concurrendo actiuè: quid enim aliud requiritur vt vis conferatur? ergo causa vt talis non potest pati violentiam.

Respondebis Etiam passum, eo ipso quod recipit formam, eam causat materialiter; ergo eo ipso confert vim, & tamen patitur violentiam; ergo & illam agens patietur. Sed contrà, quia causalitas materialis, iuxta communem modum loquendi, non repugnat violentiæ, quin ad illam videtur requiri; nam si per formam, quæ recipiatur & causetur materialiter à subiecto, non potest fieri violentia: at causalitas effectiua propriè confert vim, ergo repugnat violentiæ.

5. *Allata probatio non est omnino efficax.*

Nihilominùs etsi probabile valdè sit hoc argumentum pro nostrâ conclusione, quòd causalitas effectiua non possit esse violenta; absolutè tamen non censeo illud esse efficax; quia infrà sectione sextâ ostendam clarè, causam efficientem posse pati violentiam non quidem quatenus causat; vt sic enim à nobis negatum est locum esse violentiæ; sed quando simul recipit formam sibi contrariam; vnde colligo, per vim quæ in actione quà tali reperitur, non excludi violentiam (vt voluère auctores præcedentis argumenti) esto in eâ non consistat. quod longè aliud est; non enim est idem dicere, *Animal quà animal non petit esse rationale*; ac dicere, *Excludit seu repugnat rationali.* Primùm enim est verum, secundum falsum; ergo argumentum horum recentiorum fundatum in eâ repugnantiâ non est efficax. sufficiat quod nos attulimus.

An in negatione actionis possit esse violentia. Examinatur sententia negatiua.

Circa secundam difficultatem negant aliqui posse in negatione actionis esse violentiam, eò quòd vel causa habet requisita in actu primo ad operandum, vel non habet: si habet, non poterit impediri actio, nec quidem diuinitus; nam licet Deus possit causas necessarias, vt ignem Babylonicum, impedire; at id non præstat, nisi negando illis suum concursum, qui in actu primo necessarius est ad comburendum: cúmque concursus ille sit voluntas Dei concurrendi cum eo igne, repugnat in terminis, stante eâ voluntate, simul Deum velle non concurrere, seu velle impedire actionem; ergo non potest à Deo impediri actio stantibus omnibus præerequisitis; ergo neque poterit hoc modo fieri violentia creaturæ. Sed neque Deus potest facere violentiam, si neget concursum in actu primo; quia causa secunda non exigit operari, nisi quando habet concursum, seu quando habet omnia prærequisita; ergo quòd non operetur ex defectu prærequisitorum, non erit illi violentum. Ipsa autem negatio concursus non potest esse violenta; quia concursus ille non exigitur à creaturâ necessariò: vt enim ait P. Suarez suprà numero 6. licet concursus sit debitus secundùm aliquam propensionem naturæ, non tamen ita rigorosè, vt possit negatio illius dici iniuriosa aut violenta creaturæ.

6. Hoc etiam argumentum non videtur mihi solidum; nam licet verum sit, ob rationem in eo datam, non posse à Deo fieri violentiam in negatione solius concursus in actu secundo; nihilominùs in negatione concursus in actu primo non video, cur non possit ea violentia reperiri, si alioquin ipsa operatio aut operationis carentia reciperetur in agente: quod enim ex Patre Suario dicitur, eam exigentiam non esse tantam, facilè negatur. cur enim non exiget ignis calefacere, sicut exigit habere calorem? & licet fortè maior sit caloris proprij exigentia, quia per eum calorem magis perficitur quàm per actionem, sanè non video cur saltem non possit esse tanta; vt, si illi non fiat satis, fiat ei igni ex hoc capite violentia: certè impulsus impressus globo ab igne tormentario non minùs petit productionem motus, quàm lapis petat centrum, aut aqua frigus.

Dices, Concursus ipse in actu primo non est quid intrinsecum creaturæ; ergo in illius negatione non potest esse violentia; ergo ratio paulò antè facta bona est. Nego hanc vltimam consequentiam, alijs concessis; etenim ratio in præsenti discussa non fundatur ad negandam violentiam, nisi in eo, quòd à creatura ille concursus non exigatur; hoc autem iam ostendi esse falsum, ergo. In contrarium stant nonnulli, qui eam violentiam admittũt in negatione actionis, vt Durandus in 2. dist. 29. q. 1. art. 2. & Medina 1. 2 q. 6. art. 6. & alij recentiores; qui id inde probant, quòd materiæ violenta sit carentia formæ. Hæc tamen ratio parum vrget, quia materia non agit, sed patitur formam. Secundò argumentantur: Lapis est violentus, quando actiuè non tendit in centrum. Hoc ego non crediderim; si enim lapis velocissimè ab Angelo vel à Deo deferretur ad centrum, etiamsi ipse non produceret illum motum localem non puto vllo modo futurum violentum magis, quam si per seipsum caderet.

Examinatur sententia affirmatiua.

7. Fortiùs videtur id probari exemplo ignis: si enim impediatur, ne passum approximatum calefaciat, dicetur communiter pati violentiam. Et ratio à priori videtur esse clara, quia habet inclinationem & propensionē ad eam actionem, vt diximus circa priorum auctorum argumentum; ergo si ea negatur ab extrinseco, nil deerit ad violentiam.

Quòd si obijcias ex præcedenti conclusione, Ipsa operatio non potest esse violenta, ergo neque carentia illius; negabitur consequentia. Disparitas ea reddi potest, quòd ad violentiam sufficit, si negetur aliquid subiecto, quod naturaliter ab eo petatur, qualis est in isto casu calefactio negata igni; at non sufficit ad violentiam quòd agens eleuetur ad producendum aliquid, quod non sit iuxta virtutem naturalem ipsius, nisi

nisi illud ipsum quod producit ei sit contrarium. Contrarietas autem iam includit receptionem illius formæ, ergo agens vt agens non patitur violentiam in actione, licet in negatione possit pati.

Si autem Secundò dicas, ignem tunc impediri à Deo, ne calefaciat, ideóque non pati violentiam, quia habet exigentiam non calefaciendi, quando impeditur à fortiori agente, seu, vt alij dicunt, quia omnes creaturæ habent innatam inclinationem ad obediendum Deo in his quæ vult; ergo non patiuntur violentiam dum ei obediunt; respondebitur, hanc rationem nimiùm probare, scilicet neque in receptione vllà vmquam esse posse violentiam. quod apertè falsum est. Sequela autem euidenter ostenditur, quia numquam potest alicui subiecto ab alio fieri vis aut violentia, nisi quando fortius est agens eam faciens: si enim non esset fortius, certè hìc & nunc nullo modo inferret vim; nam retunderetur à passo; & consequenter nec lapis extra centrum, nec aqua calida, nec homo, dum vi occiditur, violentiam paterentur, quia à fortiori agente ista prouenirent; in obiectione autem dicitur, non esse violentiam, quando agens est fortius. Et eadem facilitate reijcitur quod de Deo

8. assumitur; nam etiam, quando causæ aliæ naturales concurrunt, producendo calorem v. g. in aquà, concurrit etiam Deus, ergo aqua recipiens calorem tunc obedit Deo operanti: ergo si ea obedientia repugnat violentiæ, non poterit tunc aqua violentiam pati; & idem dico de omnibus alijs subiectis; ergo ob eam rationem non magis neganda est violentia in eo, quòd causa non operetur, quàm in eo, quòd aqua calefiat; vbi tamen ab omnibus verè admittitur (quid absolutè sit dicendum ad hoc de obedientiâ, statim constabit;) ergo videtur omnino concedendum, posse agens pati violentiam in subtractione concursus.

Negatiua parti subscribit author. Nihilominùs tamen probabilius censeo contrarium; nam licet hæc, quæ pro præcedenti sententiâ dicta sunt, probent eam suspensionem actionis posse esse contra exigentiam causæ vt talis, & ex hoc capite non repugnet violentia; quia tamen diximus in primo dubio, eo ipso quòd agens non sit subiectum actionis, non posse esse violentiam in actione; ita eadem consequentiâ nunc dicendum est è contrario, in carentià actionis non posse esse violentiam; nam ea carentia non recipitur propriè in causâ; in eo enim tantùm subiecto recipitur suo modo carentia alicuius formæ, in quo debebat recipi forma; ergo cùm actio non recipitur in agente vt tali, nec recipietur in eo primario seu carentia actionis; & consequenter ob defectum proprij subiecti, nec actio, nec carentia actionis erunt violentæ agenti vt tali. Quæ est sententia Caietani 1. parte, quæst. 82. art. 1. Paludani in 4. distinct. 19. quæst. 1. art. 1. & Suarez suprà.

8. *Soluitur argumentum pro parte affirmatiua.* Argumentum in contrarium positum non vrget, quia solùm probat ex parte exigentiæ non repugnare eam violentiam; quod & fatemur libenter, vt immediatè antè dixi; at quia vlteriùs requiritur ratio subiecti proprij, quæ ibi deest, ideò negamus ibi violentiam. Instantia à calore non calefaciente non vrget; quia nego propriè ibi interuenire violentiam; fateor tamen aliquando dici, *Violenter hoc agens impeditur ne operetur*; at violentia tunc non accipitur in eo rigore, in quo nos eam vsurpamus, sed latiùs & magis vulgariter. res est de nomine, & parui momenti, vtrouis modo loquaris.

SECTIO II.

Vtrùm creaturæ pati possint à Deo violentiam.

Ratio dubitandi. RATIO dubitandi est paulò antè facta, quia creaturæ omnes habent inclinationem vt obediant Deo, eas ad hanc vel illam actionem aut passionem eleuanti; ergo quodcumque Deus erga illas faciat, erit iuxta inclinationem illarum, & ab intrinseco, ac proinde nullam omnino patientur violentiam. De hac difficultate, quæ etiam ad modum loquendi spectat, agunt Vasquez disp. 26. c. 4. Suarez suprà sect. 3. & Tannerus quæst. 1. disput. 2. num. 5. vbi multos refert auctores tam pro negante quàm pro affirmante sententiâ; sed res est parui momenti. In quâ placet mihi sententia affirmans, omnino posse à Deo violentiam inferri creaturæ. quod & Vasquez & Tannerus ibi defendunt & P. Suarez; licet videatur distinctione quadam mediâ vsus, re ipsâ tamen idem docet. In huius sententiæ probatione non est alia difficultas, quàm in soluendâ propositâ obiectione. Nam spectatâ definitione voluntarij videtur omnino clarum, à Deo posse eam violentiam inferri; in primis enim Deus est agens omnino extrinsecum respectu creaturæ; ergo, quæ ab ipso solo fiunt erunt ab extrinseco; & ex hoc capite inferre poterit violentiam. Præterea, potest Deus auferre à subiecto creato formam, quam subiectum illud exigit, aut infundere aliam ei subiecto dissonam; potest enim aquæ auferre frigus, & calorem infundere, & sic de cæteris, ergo & inferre violentiam, non minùs quàm infertur aquæ ab igne dum calefit, ergo. *Sententiam affirmantem probat author.* *Ratio conclusionis.*

Soluitur ratio dubitandi. Pro solutione ergo argumenti in ratione dubitandi facti diceret fortè aliquis, etiamsi in creaturâ detur obedientialis ea capacitas seu inclinatio ad obediendum Deo, adhuc tamen fieri illi violentiam, eò quòd productio caloris in eâ aquâ v. g. non esset ab intrinseco efficienter, sed ab extrinseco. Hæc tamen solutio non satisfacit; 9.
quia formam aliquam produci ab extrinseco non sufficit ad rationem violentiæ, si in eo subiecto reperitur conuenientia aliqua cum tali formâ; ideò diximus suprà in aëre productionem lucis licet ab extrinseco, non tamen esse violentam, quia ea lux est bona subiecto: si enim forma petitur à subiecto, non est illi violenta; ergo eo ipso quòd creatura habeat exigentiam recipiendi eam actionem à Deo, non erit illi violenta, etiamsi esset contra alteram exigentiâ in ipsâ creaturâ repertam, vt suprà diximus de motu animalis contra ipsius grauitatem.

Dicendum ergo est, eam inclinationem naturæ non esse propriè exigentiâ, imò nec propriè inclinationem, sed puram capacitatem, vt moueatur à Deo; capacitatem autem nullatenus obesse violentiæ, imò necessariam omnino esse ad illam; si enim passum recipit aliquid contra naturalem exigentiam, ergo necessariò debet posse illud recipere; ergo habet capacitatem ad recipiendum; & quoad hoc idem est, vt & suprà insinuaui, & notauit P. Suarez de vnâ creaturâ respectu alterius fortioris, ac de creaturâ respectu Dei; habet enim potentiam obedientialem seu capacitatem quælibet creatura, vt ab aliâ superiori aut fortiori moueatur; quod nullatenus tollit

tollit, ne ab eâ violentiam pati possit. Imò quia quandocumque aliqua creatura operatur Deus etiam concurrit, sequeretur ex aduerso fundamento, numquam omninò fieri violentiam vllam; quia tunc, saltem ratione Dei operantis, deberet ea receptio esse grata creaturæ; vnde dum aduersarij negant à Deo fieri violentiam, negare deberent omnem prorsus violentiam possibilem ab vllâ etiam creaturâ.

Prima solutio. Dices tamen Primò: Aqua habet exigentiam propter bonum vniuersi vt ascendat sursum ad implendum vacuum, etiamsi ille ascensus sit contra grauitatem ipsius aquæ, ergo & creaturæ vt obediant Deo. Respondeo, aquam non habere exigentiam, & proptereà ascensum etiam tunc illi esse violentum; solùm ergo habet capacitatem vt trahatur, prout tunc trahitor vel à solo Deo auctore naturæ, vel ab illo alio corpore, quod inde aufertur, & debet occupare nouū locum; eo enim ipso pellit alia corpora, quæ mediatè vel immediatè aquâ impellunt: sicut quando quis mouetur, pellit aërem ad implendum locum, quem mouens deserit. de quo alibi fusiùs.

Solutio. Aqua in periculo vacui sursum ascendens patitur violentiam.

10\.

Secunda obiectio. Solutio. Dices Secundò, Augustinus lib. 26. cap. 3. contra Faustum ait, Deum nil agere contra naturam; ergo nulli infert vim. Respondeo, nimiùm probari hoc testimonio, scilicet, numquàm, nec à creaturis posse fieri violentiam; quia etiam tunc deberet concurrere Deus cum illis; Deus autem numquam facit violentiam, ergo. Secundò, probaretur nihil esse supernaturale; quia & quod tale diceretur, deberet esse iuxta potentiam obedientialem, quæ in omni creaturâ reperitur. Respondeo ergo, Augustinum (vt legenti totum illud caput constabit) expressè admittere, Deum facere contra naturam, id est, contra id quod in naturâ videmus, & contra cursum rerum naturalium, solùmque negare, Deum facere contra suam voluntatem, & legem quam naturam vocat.

Etiam infusio formæ supernaturalis potest esse violenta. Aduerto, P. Suarez suprà limitare doctrinam nostram vniuersalem ita, vt in infusione formæ supernaturalis dicat, Deum non posse violentiam facere creaturæ; quia illa forma est altioris ordinis, & non potest esse propriè contraria subiecto: ego tamen hanc limitationem simpliciter non iudico veram; nam si admittamus possibiles qualitates supernaturales materiales, v.g. calorem, vt ipsemet Suarez videtur de facto admittere in cœlo, & pari modo calorem & frigus, supernaturales eiusmodi qualitates haud dubiè essent inter se contrariæ, item frigus contrarium igni, calor aquæ; & certè de facto dicunt multi, dæmones torqueri per qualitatem quandam supernaturalem doloriferam eorum naturæ valdè contrariam, quod & Suarez defendit, vt suo loco vidimus, & nos cum illo. Ratio à priori huius est, quia non consistit conceptus formalis rei supernaturalis (vt dixi primo Tomo disp. 3. sect. 3. agens de supernaturalitate) in hoc, quòd res illa sit perfectio subiecti; nam gratia esset supernaturalis lapidi, si illi vniretur; & certè eum vix perficeret magis, quàm eum perficiat alia quæcumq; qualitas naturalis: & idē à fortiori dico de actu fidei, si in eodē lapide poneretur. Conceptus ergo rei supernaturalis in eo consistit, vt ea suâ specificâ naturâ talis sit, quæ omnem excedat capacitatem naturalem subiecti; hoc autem potest habere, etiamsi sit ei subiecto contraria; & fortè ex eo capite faciliùs esse poterit suprà eius exigentiam. Fateor tamen frequentiùs formas

11\.

omninò supernaturales esse perfectiones subiecti, & proptereà non violentas; & hoc do P. Suario; at vniuersaliter non censerem eam doctrinam veram, propter rationem datam.

Sectio III.

Vtrùm forma positiua subiecto & destructio ipsi rei destructæ sint violentæ.

Circa primum nonnulli censuere, formas positiuas non aliter esse subiecto contrarias, quàm dum illud priuant oppositis formis eidem debitis; v.g. ideò calorem esse contrarium aquæ, quia illam priuat frigore debito. Ex quâ doctrinâ in præsenti infertur, formam positiuam vt talem formaliter non posse esse violentam subiecto, nisi quatenus priuat illud oppositâ formâ. Iudico tamen, principium, cui hæc doctrina nititur, falsum esse: contra id alibi fusiùs egi, ostendens, dolorem v. g. non solùm esse contrarium animali, eâ præcisè ratione, quia priuat voluptate sibi contrariâ, & animali gratâ; sed longè grauiorem esse dolorem ipsum quàm eius voluptatis carentiam, ideóque per seipsum formaliter esse malum, etiamsi ea voluptas non impediretur per dolorem: idem etiam de errore respectu intellectus; est enim peior ratione sui quàm ratione illatæ carentiæ oppositæ scientiæ; & hinc etiam infrà Deo dante fusè ostendā posse peccatum consistere in positiuo formaliter loquendo. 12.

Potest in ipsa forma positiuæ susceptione esse formalis violentia. Hoc ergo principio destructo, facilè quid sit dicendum in præsenti colligitur, scilicet omnino posse in formæ positiuæ contrariæ receptione formaliter esse violentiam; quia multæ formæ sunt, quæ præter priuationem contrariæ bonæ addunt specialem malitiam & disconuenientiam cum subiecto: sic error præter malum, quod in priuatione scientiæ reperitur, positiuam dicit malitiam; ergo ex hoc capite rectè potest esse violentia in talis formæ infusione.

Potest destructio esse violenta rei quæ destruitur. Hæc circa primam difficultatē; circa secundam verò, vtrùm destructio rei possit esse violenta ipsimet rei destructæ, maior esse posset difficultas. Negant aliqui: quando enim res existit, non potest destructio illi esse violenta, quia nondum est destructio; in instanti verò quo destruitur, iam res ipsa non est, vt possit pati violentiā. ita Tannerus suprà num. 65. & Suarez. Quæstio est de voce. Probabilius tamen videtur, dici posse pati violentiam, si res ea ex se petat diutiùs durare; si enim id non exigat, non erit ei violenta destructio, quia non est cōtra exigentiā; secus, si ea res naturâ suâ petiisset diutiùs manere. Si Angelus v.g. annihilaretur, ei fieret violentia, non quidem ei existenti in instanti quo annihilatur; hoc enim repugnat; sed ei vt immediatè antè existēti, & petenti vlteriùs conseruari. Erit ergo tunc violentia denominatio partim desumpta ea exigentiâ Angeli in instanti A de duratione pro instanti B, & partim ex destructione factâ in instanti B: sicut denominatio occisi vel mortui duo dicit, & vitam præcedentem immediatè antè, & cessationem ipsius conseruationis.

13\. *Obiectio.* Dices cum Patre Suario: Creatio Angeli non est ei connaturalis, ergo nec destructio erit violenta. Patet, quia tam non est subiectum vllum pro violentâ quàm non fuit pro creatione, imò fortè melius erit pro creatione; quia Angelus existit dum est creatio, & consequenter poterit ea illi esse connaturalis; at dum destruitur non existit, vt possit pati violentiam. Respondeo, hoc argu- *Solutio.*

argumentum esse contra ipsum Suarez, qui io materiâ de Angelis benè probat contra Vasquez, Angelum non posse naturâ suâ annihilari etiam à Deo, naturaliter loquendo, inde ibi docet, si destruatur, illam destructionem miraculosam & supernaturalem fore. Quia verò Vasquez vtitur argumento simili omnino ei, quod hic ex Suario immediatè posuimus, scilicet, Angelus non petebat naturaliter produci, ergo nec petit naturaliter conseruari; respondit idem Suarez, Angelum, antequam existeret, non potuisse habere vllam exigentiam aut petitionem, at rectè posse hodie existentem exigere aliquid pro crastinâ die. Hæc solutio, quæ optima est, debuisset in præsenti à Suario obiectioni à se propositæ adhiberi; ideò absolutè ex eâ respondeo, ideò creationem Angelo non esse connaturalem, id est ex exigentiâ ipsius, quia non præcessit ante creationem, vt eam posset petere; nam licet simul sint tempore, creatio tamen est quodammodò prior, nullo verò modo posterior; ante annihilationem tamen potuit aliquid petere, quia verè extitit; ideò potuit exigere, ne in instanti sequenti destrueretur.

Replica.

Vrgebis cum P. Tannero, Ergo in homine sufficiet exigentia præterita, per actum voluntatis etiam iam eneruata, vt verè fiat illi posteà violentia, si negetur quod anteà petierat; hoc autem est absurdum, ergo. Respondeo, vel illam exigentiam esse eneruatam ab intrinseco per voluntatem oppositam, & tunc clarè apparere, cur non fiat violentia; ad hanc enim requiritur, vt ab extrinseco vis fiat, vel non esse adhuc eneruatam, & illam fuisse pro hoc instanti; & tunc admitto illam ad violentiam sufficere. v.g. heri homo voluit efficaciter, ne vllus sibi accipiat gladiũ, ab eo tempore nõ cogitauit ampliùs de eâ re, haud dubie ei fit vis, si ipso inscio hodie gladius auferatur; quia censetur adhuc ea exigentia manere. In exigentiâ autem seu appetitu naturali homini nihil simile de futuro iam eneruatum inuenietur, ratione cuius talis violentia reperiri non possit, ideò vel ex hoc capite deficit illud argumentũ. Ad id, quod de defectu subiecti pro violentiâ dicitur respondi, illam destructionem censeri cadere supra ipsam rem, quia ea res est quæ maximè patitur; quæ enim maior passio quàm destrui intrinsecè? quòd si ex defectu rigorosi omnino subiecti adhuc ostendatur, non dicendum eam annihilationem violentam, iam dixi quæstionem esse de nomine; & sanè sicut ab omnibus diceretur supernaturalis Angeli destructio, id est, contra exigentiã naturalem illius in præcedenti instanti existẽtis, non video cur non eadem dici possit violentia.

14. *Solutio.*

An Angelus destructus totâ æternitate pateretur violentiam.

Restat hac occasione discutere, an, casu quo Angelus destrueretur, fieret ei violentia non solùm in instanti destructionis respectiuè ad immediatum præcedens, sed etiam totâ æternitate pòst. Respondeo id etiam ad quæstionem de voce spectare, & posse vtroque modo satis probabiliter discurri; vel dicendo, solùm exigi ab Angelo in hoc instanti durationem pro sequenti & in sequenti durationem pro tertio, & in tertio pro quarto, &c. & tunc clarè colligitur ei non fieri violentiam nisi in primo instanti quo destruitur; quia solùm habuit exigentiam ne destrueretur pro eo instanti; nam pro cæteris nondum quidquam petierat: & hic modus exigendi eam durationem vel inde confirmatur, quòd Angelus licet petat ne destruatur, non tamen petit vt postquam est destructus reproducatur, & hoc modo facilè explicatur, quomodo non fieret ei violentia per totam æternitatem. quod alioquin videri posset durum.

Vtrumq; probabiliter defendi potest.

15.

Hoc ipsum tamen potest aliter declarari, si dicamus, Angelum in hoc instanti petere durare in tertio sub conditione, quòd duret in secundo; inde, eo ipso quòd in secundo destruatur, iam non petit durare in tertio, ergo non fit ei violentia, nisi in eo quo destruitur.

Secundo modo responderi potest è contrario, Angelum naturâ suâ id habere, vt semel existens petat durare in æternum; ita vt hodie sit exigentia illius non solùm pro duratione crastinâ, sed per totam æternitatem. Qui modus videtur mihi magis probabilis, quia illa variatio singulis instantibus non est conformis permanenti substantiæ Angeli; neque item ea exigentia iam conditionalis, iam absoluta, sufficienter intelligitur, maximè cùm absolutè petat durare in secundo instanti, & consequenter petat etiam ipsam conditionem, sub quâ exigit tertiam durationem; ergò absolutè hodie exigit per totam æternitatem durare; & iuxta hunc modum, dicendum est, fieri ei violentiam per totam æternitatem; quod nihil aliud denotat, quàm per totam æternitatem ei negari ab extrinseco id quod anteà petierat. in quo nullum video absurdum. neque ad hoc est necessarium, vt dicamus, illum petere reproduci, postquam est destructus; sufficit enim, si petierit semper durare, petendo ne vel semel destrueretur.

SECTIO IV.

An intellectus & voluntas in infusione aut ablatione habitus sint capaces violentiæ.

Pater Vasquez disp. 26. per totam, & Suarez sect. 4. hac de re fusè. Nos eam expediemus paucis, quia ferè tota est de solâ voce, & non magni momenti. Dixi autem in titulo *voluntas & intellectus*, quia communis est vtriq; difficultas, an scilicet, si intellectui & voluntati diuinitus infundatur aliquis habitus, vel auferatur, inferatur illis eo ipso violentia. Respondeo, quod ad ablationẽ attinet, difficultatem nullam esse, quin pati possint violentiam; nam si diuinitus eis auferatur habitus ipsis connaturalis, quis dubitet tunc ab extrinseco ipsis non conferentibus vim auferri perfectionẽ intrinsecã, ad quam habebant inclinationem naturalem? neq; ibi videtur quidquam deesse ad violentiam, ergo. Quòd si respondeas, non deberi necessariò intellectui eos habitus, ideóq; non esse violentiam in eorum ablatione; contra insurgam; nam ad rationẽ violentiæ non requiritur tanta exigentia formæ, vt in eius ablatione sit miraculum; alioquin nec aquæ inferretur vis, dum calefit, quia id sine miraculo contingit. Addo, supposito, quòd habitus sit iam in voluntate, non posse ita auferri à Deo sine proprio miraculo. 16.

Potest voluntas in ablatione habitus pati violentiam.

Quoad primam verò partem de infusione ipsâ maior est difficultas. Negat P. Suarez suprà puncto primo, eò quòd habitus ille infusus vel est supernaturalis, & tunc non potest esse propriè contrarius subiecto; vel est naturalis, & tunc, quia est iuxta capacitatem ipsius subiecti, non potest esse violentus. Quòd si ei obiicias, potest Deus infundere homini habitum vitiosum, qui est contrarius inclinationi rationali

hominis

hominis in bonum, ergo potest inferre vim voluntati. Respondebit Primò, negando id à Deo posse fieri. Secundò admissâ eâ possibilitate negabit consequentiam; quia in receptione
17. talis habitus passum confert vim; habet enim naturalem capacitatem illius: sicut quando materia prima priuatur nobiliori formâ, & accipit ignobiliorem, non patitur vim, quia concurrit secundum naturalem capacitatem.

Ego tamen longè probabilius iudico, posse esse violentiam in eâ infusione: quod probo Primò; nam à Deo infundi diuinitus posse habitum vitiosum alibi probo cum P.Vasquez, eo autem infuso fieri propriam violentiam suadetur; nam quod ait Suarez voluntatem esse per potentiam naturalem seu capacitatem conferre vim, non sufficit ad impediendum violentiam; nam etiam lapis habet capacitatem naturalem, vt recipiat motum sursum; non enim est miraculum iu eo motu:item aqua habet capacitatem naturalem, vt recipiat calorem; & sic de omnibus alijs subiectis, quæ sine miraculo patiuntur vim ab agentibus naturalibus,habent enim capacitatem naturalem ad eas formas. Quòd si dicatur, aquam solùm habere capacitatem receptiuam, non verò inclinationem & propensionem ad calorem; eodem modo ego dicam,voluntatem non habere inclinationem naturalem ad habitus vitiosos, quin potiùs auersionem, etiamsi potentiam receptiuam habeat;ergo erit eadem ratio,& consequenter vtrobiq; erit violentia.Instantia è materiâ primâ non vrget, quia illa non auersatur vllas formas substantiales,sic verò voluntas eum habitum, vt supponimus.

Et probabilius etiam in ipsâ infusione Prima probatio.

Secundò eamdem conclusionem probo, quia si voluntas habeat habitū vnum intensum, haud
18. dubiè per illum exigit, ne sibi infundatur alter contrarius; quod maximè locum habet,si priùs habuerit hunc virtuosum intensum, & à Deo infundatur miraculosè habitus vitiosus; tunc enim tam ratione habitus virtuosi, quàm ratione innatæ propensionis voluntas repugnat ei habitui vitioso,ergo tunc infusio illius erit contra vtramque exigentiam intrinsecam; cùmque ab extrinseco producatur,erit necessariò violenta illius infusio. Dixi,maximè habere locum, si prior habitus sit virtuosus; nam absolutè habet locum argumentum,etiamsi sint habitus illi ad duo obiecta moraliter indifferentia,contraria tamen inter se; eò enim ipso quòd voluntas se reddidit facilem per acquisitionem habitus ab intrinseco ad hoc obiectum, exigit,ne ea inclinatio impediatur ab extrinseco per aliam intensam ad oppositum, extraordinario modo concessam.

Secunda probatio allatæ conclusionis.

Dices Primò: Si materia prima habeat vnam formam substantialem, non patitur violentiam. etiamsi diuinitus ei infundatur simul altera (ne verò respódeatur inter formas substantiales non esse contrarietatem,ideóq; non posse esse violentiam) pones fortè exemplum in formis accidentalibus contrarijs; non enim fiet violentia materiæ primæ, si simul detur ei frigus & calor vt octo, quia neutra ex his qualitatibus est ei contraria seorsim; ergo cùm neuter ex illis habitibus sit contrarius seorsim voluntati, non poterit esse violentia in infusione etiam vtriusque simul. Quod confirmatur, quia (vt agens de actibus amoris & odij ait Pater Suarez) etiamsi vnus sit contrarius alteri, non tamen in infusione etiam vtriusque simul (si possibilis esset) datetur violentia, quia tunc neuter esset contra inclinationē ipsius volūtatis, ergo absolutè neuter esset violentus;ergo nec habitus illi duo erūt violenti, licet vnus sit contra exigentiam alterius; quia neuter est contra exigentiamvoluntatis.

Prima obiectio.

Respondeo, habitus illos contrarios causare effectus formales valdè etiam contrarios in voluntate, vel (vt meliùs dicam) vnum impedire alterum; inclinatio enim ad amorem Petri impeditur ab inclinatione ad odium eiusdem Petri, per habitum autem non solùm datur exigentia amoris in ipso habitu, sed maximè in ipsâ voluntate, cui suum effectum formalem exigentis amorem communicat habitus, ergo non solùm habitus petet,ne sit alius; sed maximè ipsa voluntas exiget, ne impediatur ea determinatio qualisqualis ex habitu in ipsâ prouueniens ad amorem. Quod confirmo euidenter, Primò instantiâ allatâ ab ipso Suario; nam visio beata, quia necessitat ad amorem Dei, efficit, vt si voluntati sub visione non datetur concursus ad amorem, fieret ei violentia; & tamen certum est, eam amoris carentiam non esse contra exigentiam voluntatis seorsim sumptæ; nam si non haberet visionem, sine vlla violentiâ, posset voluntas carere amore Dei; ergo licet voluntas, si non haberet habitum, non propenderet ad amorem Petri, sine violentiâ posset recipere propensionem ad non amandum Petrum; tamen ex suppositione, quòd habeat eum habitum, & quidem proprio labore acquisitum, iam exigit, ne talis inclinatio in se impediatur per oppositam. Secundam instantiam desumo ex alijs actibus voluntatis: si enim quis habeat volitionem, quâ dicat, Nolo habere motum brachij; vel, Nolo habere amorem Petri, & moueatur brachium, aut infundatur illi amor Petri, absolutè fiet homini violentia, etiamsi in sensu diuiso ab eâ volitione non fuisset violentus motus ille manus, aut amor Petri; ergo ad rationem violenti sufficit, quòd in sensu coniuncto aliqua forma sit contraria, etiamsi in sensu diuiso non sit.

19. *Solutio.*

Quomodo per infusionē habitus possit pati violentia.

Neque instantiæ contrariæ vrgent. Ad illud de materiâ primâ fortè quis diceret, etiam tunc infusionem caloris esse violentam. quod haud facilè reijci potest. Secundò respondeo, calorem non causare effectum contrarium propriè frigori, vt alibi ostendi: dixi enim, probabilius esse, repugnantiam frigoris & caloris in gradibus intensis non tam esse ex contrarietate rigorosâ quàm ex debilitate virium in materiâ: sicut me esse Romæ non videtur dicere vllum effectum formalem contrarium cum meâ existentiâ hic, ideò Deus potest vbique esse sine contrarietate, ergo eâ replicatio non ex contrarietate, sed aliunde repugnat, ex limitatione subiecti de se solùm potentis habere simul vnam vbicationem; ideò si ei darentur duæ simul, nulla fieret violentia, quin potiùs perficeretur per eas duas: idem dico suo modo de calore & frigore in eadem materiâ primâ. At inter amorem & odium est rigorosa contrarietas; vnde habitus inclinans ad amorem Petri habet rigorosam oppositionem cum inclinatione ad odium ab altero habitu prouueniente, ideò violentia fieret voluntati, si, dum inclinata est ad amorem, inclinaretur ad odium per alterum habitum; quia tunc retardaretur per hunc secundum ab eo amore,ad quem inclinabatur per primum; ergo cùm hic habitus ab extrinseco produceretur, fieret ei voluntati violentia.

20. *Respondetur ad contrarias instantias.*

Replica. Replicabis: Sicut habitus illi duo inclinant ad actus oppositos, ratione cuius inclinationis à nobis explicatur violentia voluntati illata; ita calor & frigus in eodem subiecto inclinant seu exigunt diuersos effectus; nam calor petit rarefactionem, frigus condensationem subiecti; ergo eodem modo materiæ per calorem petenti rarefactionem fiet violentia, si ei detur frigus, quo ea rarefactio impediatur: ergo disparitas a me allata inter habitus contrarios & qualitates contrarias nulla est.

21\. *Prima solutio. Rarefactio & condensatio non cönectuntur per se cü calore & frigore.* Respondeo Primò, illos effectus non esse connexos per se calori & frigori; nam vitrum nec condensatur, nec rarescit, siue incalescat, siue frigescat; & in aliis corporibus solidis, lapide, ferro, &c. idem cernitur.

Secunda solutio. Secundò respondeo, eam compressionem vel dilatationem solùm consistere in vbicationibus partium magis minùsue coniunctis: vnde, sicut suprà diximus, incapacitatem materiæ ad duas vbicationes distinctas non esse ex repugnantiâ vbicationũ, sed ex defectu virtutis in materiâ: ita etiam dico, si materia ea esset in duobus locis, posse dilatari in vno vicaloris, in alio verò constringi vi frigoris; ergo illi effectus dilatationis nõ sunt propriè contrarij. At amare & odio habere idem obiectum, ad quod inclinant illi habitus oppositi, sunt effectus ex se contradictorij virtualiter, ideò etiamsi idem homo ponatur in diuersis locis, non poterit simul odisse & amare, non aliter quàm si solùm maneret in vnico loco.

Tertia. Tertiò respondeo, Cùm materiæ primæ in se considerataæ, calor & frigus, dilatatio vel cõpressio, sint æquè connaturales, nec à se habeant eas qualitates, ideò non fieri violentiam, siue vna auferatur, siue alia detur, siue vtraque simul; secùs est in voluntate; quæ licet indifferens sit ad hunc vel illum habitum; quando tamen suis actibus aliquem acquisiuit, petit singulariter illum retinere, & non impedire eam facilitatem proprio labore partam.

22\. Ad confirmationem Patris Suarez dico, omnino in eo casu actum illum contrarium infusum post primum futurum violentum, neque necessarium esse ad violentiam, vt res concessa non sit vllo modo iuxta aliquam inclinationem; sufficit enim, si sit contra illam, quæ hic & nunc est maior absolutè, & simul alteram penitus obruit; eo enim ipso erit ibi violentia. Certum autem est, hic & nunc posito habitu virtutis v.g. alteram inclinationem ad recipiendum vitiosum nihil operari, perinde ac si non esset, sed purè ab extrinseco debere infundi eum habitum.

SECTIO V.

An in cessatione cognitionis & amoris fiat intellectui & voluntati violentia.

Affirmatiua defenditur. Prima probatio conclusionis. Respondeo, omnino posse. Ita Suarez suprà puncto 2. & Vasquez cap 15. Dupliciter autem id probari potest, Primò, quia si voluntas per visionem beatam determinetur in actu primo ad amandum Deum, & intellectus ex vi apprehensionis euidentis determinetur ad indicandum, sine dubio fiet eis violentia, si impediantur ne ament & iudicent.

Obiectio. Contra hanc rationem obiicies: Voluntas & intellectus non possunt elicere suos actus, nisi quando sunt completi in actu primo; eo autem ipso quòd Deus nolit concurrere, iam non sunt completi in actu primo, ergo tunc non petunt eos elicere; ergo non fiet eis violentia, si negetur concursus ad illos. P. Vasquez ita respondet *Solutio Patris Vasquez.* suprà num. 28. vt insinuet, concursum illum non se tenere ex parte principij, sed ex parte ipsius operantis: vnde ait etiam ante illum concursum exigi operationem ipsam ab actu primo priore quam sit operatio. Hæc tamen solutio non satisfacit, quia, præter concursum actualem, requiritur *Impugnatur.* ex parte Dei applicatio omnipotentiæ ad concurrendum; quod vocamus concursum in actu primo; & de hoc est obiectio intelligenda; nulla enim causa secunda habere potest exigentiam operandi sine complemento ex parte Dei; ergo antequam habeat tale complementum non potest pati violentiam. Meliùs ergo respondetur, *Solutio auctoris.* licet nequeat operatio esse, nisi detur ille concursus, ideoque causæ non petant operari sine illo; nihilominùs fieri eis violentiam, quatenus ipsummet concursum in actu primo sæpè exigunt: sic intellectus & voluntas, eo ipso quòd intrinsecè sint completæ, exigunt sibi à Deo dari concursum ad operandum; sic ignis exigit eumdem concursum ad comburendam stupam applicatam; quid ergo mirum, si in negatione illius fiat eis violentia? Hanc solutionem non potest Pater Suarez adhibere, quia, vt suprà vidimus, putat exigentiam, quæ in causis est, respectu complementi à Deo prouenientis, non esse tantam, vt si negetur illud complementum fiat eis violentia. ex quo capite difficiliùs obiectioni præsenti respondere posset. 23.

Altera probatio conclusionis. Aliter Secundò potest probari nostra conclusio; quia si quando voluntas non necessitatur ad amorem, dummodò habeat omnia requisita ex parte creaturæ in actu primo, vt amet, Deus nolit eum illâ concurrere, haud dubiè in actu primo patietur violentiam; quia etiam licet tunc necessitata non sit, habet tamen aliquam inclinationem & propensionem ad actum illum secundum, & impeditur ab extrinseco, ergo patitur violentiam. Pater Vasquez in hoc puncto non admittit hanc violentiam, nisi quando voluntas est præuenta cogitatione congruâ; id est, quando per scientiam mediam præuisa est habitura effectum. Ego tamen, ni fallor, omnino certum iudico, eamdem esse rationem de non congruâ & de congruâ: cùm enim in doctrinâ Societatis, congrua vocatio à non congruâ non differat intrinsecè, sed solùm ex denominatione consensus conditionaliter futuri præuisi per scientiam mediâ, fit manifestè, ex parte actus primi, non esse maiorem inclinationem in actum ratione cogitationis congruæ, quàm ratione non congruæ; & consequenter ex hoc capite in ablatione actus non inferri maiorē violentiam in eo casu quàm in altero; cùmq; in neutro possit impediri à Deo actio propriè, nisi negando aliquid requisitũ in actu primo; si enim omnia relinquat, necessum est vt volūtas ipsa se determinet vel ad operandum, vel ad non operandũ, & consequenter ab intrinseco, & sine vllâ violentiâ; necessum est etiam vt si ea ablatio à Deo proueniat, prout ad violentiam requiritur, id fiat negato concursu in actu primo; in hac autem negatione eadem est omnino ratio, siue voluntas præuideatur operatura, siue non; nam exigentia concursus non prouenit ex futuritione operationis, sed ex naturâ ipsius voluntatis, quæ antecedenter exigit sibi dari omnia prærequisita ad operandum 24.

dum libere, siue operatura sit de facto, siue non; hoc enim totum est post actum primum; ergo eadẽ ratio violentiæ est in vno casu quæ in altero; debemus ergo æqualiter discurrere in vtroq;.

Obiectio.

Obiicies, Si voluntas patitur violentiam, dum ei negatur concursus in actu primo, ergo quandocumque est distracta, vel dormit, patitur violentiam; quia etiam tunc negatur ei talis concursus; non enim est completa in ordine ad operationem.

Solutio.

Respondeo negando sequelam; nam tunc ab intrinseco impeditur ille actus secundus, quia ad alia attendit; vel quia ex inclinatione naturæ dormit, &c. At nos locuti sumus de casu, quando omnia ex parte ipsius sunt disposita; quo casu haud dubiè non potest sine miraculo ei negari concursus.

25.

Altera obiectio. Solutio ostendens, quomodo negatio concursus in actu primo sit violenta voluntati.

Dices vltimò, Concursus ille in actu primo non est quid intrinsecum voluntati, ergo non potest esse violentia in eius negatione; quia (vt suprà dixi) non est violentia, nisi vbi, quod negatur subiecto, debebat recipi in eo intrinsecè. Respondeo, violentiam propriè tunc esse ratione ipsius actus, qui debebat recipi propriè in intellectu; licet, vt explicaremus, vnde exigentia illius oriatur, ad concursum recurrerimus; hunc enim exigit voluntas, & ratione illius ipsum actum.

SECTIO VI.

Vtrùm in ipso positiuo actu inferri queat vis intellectui & voluntati.

Status quæstionis declaratur.

QVærimus, an voluntas pati possit violentiam in aliquo elicito; & idem de intellectu dubitatur. Quidam de voluntate id negant, eò quòd Deus non possit illam necessitare ad vllum actum. Pro quo fundamento Patres Vasquez & Suarez referunt Marsilium suprà; vbi tamen hi duo contrarium ex proposito probant, scilicet posse Deum voluntatem necessitare ad aliquem actum; in substantiâ tamen sententiæ Marsilio adhærent. Ego à quæstione de libertate abstineo, quia allò omnino spectat, &c. vt certum suppono, vel per prædeterminationem physicam, vel dando formam incompossibilem cum carentiâ operationis, posse Deũ diuinitus physicè necessitare voluntatem;

Potest Deus necessitare voluntatem.

ergo hoc supposito, aliter probari posset, repugnare in operatione ipsâ elicitâ violentiã, quia omnis actus voluntatis & intellectus debet necessariò produci à voluntate, ita vt à solo Deo infundi nequeat; atqui eo ipso quòd oriatur à voluntate efficienter, iam non est violentus; nam ad violentiam requiritur, vt passum in eam formam non conferat vim, ergo. Hac ratione vtuntur valdè multi; ego verò, quia in libris de Animâ fusè ostendi, non esse de ratione amoris & cognitionis eam vitalitatem physicam, necessariò in præsenti eam debeo reiicere. Ideò tertium argumentum sit: Etiamsi infundat Deus diuinitus actum amoris, ille tunc erit iuxta exigentiam voluntatis; omnis enim talis actus est ex se connaturalis voluntati; ergo hæc non poterit tunc violentiam pati; nam ad violentiam deberet actus infusus esse dissonus volunta-

26. ti. Confirmatur, Ille actus deberet esse cum cognitione; non enim potest nec diuinitus voluntas ferri in incognitum, ergo non esset violentus, cùm esset à principio intrinseco receptiuo cum cognitione.

Potest in ipso positiuo actu inferri violentia voluntati.

Arbitror tamen, datâ ea opinione, quòd diuinitus possit actus aliquis vitalis à Deo infundi, locum habere violentiam in ipsis actibus; & sanè id datâ eâ suppositione Vasquez & Suarez admitterent, cum vnicè videantur contrarium probare, eò quòd censeant non posse talem actum infundi. Vt verò conclusionem probem & explicem, aduerto, me non dicere in omni infusione actus violentiam inferri; nam licet tunc Deus ex parte modi videretur aliqualiter facere contra exigentiam voluntatis, quæ petebat per seipsam actum illum producere; quia tamen diximus, non esse violentiam, quando forma infusa est iuxta exigentiam subiecti; nullam tunc Deus violentiam faciet, si infundat voluntati aut intellectui actus, qui hîc & nunc sint eis maximè boni.

Explicatur, quomodo id fieri possit.

Tunc ergo solùm dico fieri violentiam, quando voluntas esset per cognitionem aliquam vehementissimam boni alicuius quasi determinata ad amorem illius, & Deus infunderet odium eiusdem obiecti; tunc enim tale odium esset illi violentum, quatenus per cognitionem tunc in animâ existentem non solùm quasi determinabatur ad amandum tale obiectum, sed multò magis ad non habendum illud odio: vt enim in materiâ de Beatitudine dixi, visio beata non solùm necessitat ad amandum Deum, sed priùs ad illum odio non habendum. Pone ergo cognitionem quodammodò similem respectu obiecti creati; certè si tunc temporis Deus odium eius obiecti loco amoris infunderet, non dubitarem dicere, ibi futuram violentiam.

Dices, Tunc deberet esse aliqua cognitio malitiæ in tali obiecto, alioquin nec diuinitus posset esse odium illius; ergo eo ipso ille actus esset cum cognitione ab intrinseco, ergo non violentus. 27.

Obiectio.

Solutio

Respondeo admittendo omnino necessariam aliquam cognitionem malitiæ; dico tamen posse aliquando esse talem, vt, licet simpliciter sufficiat ad proponendam malitiam, quæ possit odio haberi; quia tamen altera propositio vehementissima bonitatis eiusdem obiecti trahit incredibiliter magis ad amorem, non sufficit ea propositio malitiæ, ad impediendum quo minùs voluntas sit necessitata in actu primo ad amorem; vnde etiam nec sufficit, vt impediat violentiam quæ in odij infusione reperiri potest. Addo vlteriùs, tunc illud odium non futurum ab intrinseco efficienter, vt supponimus, neque iuxta exigentiam voluntatis; nam hîc & nunc contrarium potiùs, vt dixi, petit voluntas. Et sicut Suarez dicit, in negatione amoris tunc interuenturam violentiam, licèt ea negatio in sensu diuiso sit connaturalis voluntati, eò quòd naturaliter potest voluntas, cum aliâ cognitione vel ex suâ libertate omittere amorem; ita ego dico, ipsum positiuum actum odii futurum violentum, quia licet in sensu diuiso ab hac cognitione esset illi connaturalis talis actus; nihilominùs hîc & nunc est contra exigentiam simpliciter voluntatis; quod ad rationem violentiæ sufficere videtur.

Etiam intellectus potest pati violentiam in ipso actu positiuo.

Hanc doctrinam habere etiam locum in actibus intellectus mihi videtur omnino certum; quod aliquis fortè inde probaret: nam si voluntas imperaret intellectui, ne talem actum haberet, Deus verò illum infunderet, iam faceret contra imperium hominis, & consequenter violenter. 28.

Nihilominùs hæc ratio non videtur sufficiens, quia hîc non tam disputamus de violentiâ, quæ tunc fieret voluntati, quàm de eâ, quæ ipsi intellectui; in casu autem posito sola voluntas,

non intellectus pateretur violentiam; quia voluntas, non intellectus resistit. Melius ergo suadetur eodem ferè modo, quo de voluntate diximus; nam si stante vehementissimâ apprehensione de vno obiecto, ratione cuius intellectus quodammodò cogebatur iudicare illud obiectum ita esse, Deus negaret illi concursum ad eum actum, & infunderet contrarium iudicium, iam tunc esset iudicium illud contra ipsius intellectus exigentiam hic & nunc, esset ergo violentum; vt in simili paulò antè de actibus voluntatis; vbi eam resistentiam per actum contrarium dixi sufficere ad violentum.

Obiectio.

Obijcies, Intellectus non potest assentiri ei rei, quæ clarè proponitur vt falsa; ergo non potest tunc Deus infundere assensum contrarium ei apprehensioni, quæ proponeret clarè suum obiectum vt verum.

Solutio.

Respondeo Primò: Fortè licet ipse intellectus non posset se determinare ad assensum falsi, non tamen ideò sequi contradictionem vllam, ex eo quòd Deus ei infundat talem assensum. Secundò, respondeo saltem posse talem esse casum, vt illa apprehensio non sit ita clara, vt aliquam saltem leuissimam rationem dubitandi non relinquat; in eo autem casu licet intellectus non cogatur simpliciter ad assensum illum, & consequenter non repugnet à Deo ei infundi dissensum contrarium; quia tamen inclinabatur valdè ad illum, violenter est ei contrarius infusus.

Alia probatio conclusionis.

Hanc eamdem violentiam sic aliter probo, Si intellectus iudicaret sibi non expedire hic & nunc cogitare de tali obiecto, & Deus nihilominus talem cogitationem violenter infunderet, haud dubiè pateretur vim.

Obiectio.

Dices, Tunc non tam intellectus quàm ipsa voluntas eam vim pateretur, quia hæc sola potest desiderare non habere illum actum.

Solutio.

Respondeo, Etiamsi intellectus non propriè desideret, eo tamen ipso, quòd iudicat sibi vtilius esse hic & nunc non habere talem
29. actum, potest quodammodò dici exigere, ne sit talis actus, non quidem quasi appetitu elicito id peteret, sed quasi naturali innato. Quod maximè locum habet, si reuera talis actus esset illi contrarius, vt sunt omnes actus errorei; ea enim infusio erroris tunc esset illi violenta. Nec sufficit respondere, errorem illum, eò quòd naturaliter potest alioquin haberi ab intellectu, non esse violentum: licet enim, quando ipse intellectus discurrendo ab intrinseco se casu determinat ad errorem, non patiatur violentiam, quia à se habet illum actum quantumuis sibi dissonum, tamen quando illum habet ab extrinseco, nihil deest illi ad rationem violentiæ.

An actus simul ab ipsâ voluntate productus possit eidem esse violentus.

Hæc dicta sint ad probandum, in meis principijs, docentibus actus voluntatis posse diuinitus infundi, rectè saluari, quomodo voluntati inferri queat vis in infusione actus. Nunc vlterius quæro, an, datâ sententiâ Patris Vasquez & Suarez, id est eam infusionem negante; seu, an per actum simul ab ipsâ voluntate productum queat illi inferri violentia. Ratio verò dubitandi ea esse potest; nam si Deus diuinitus eleuaret lapidem, vt ipse produceret in se suam vbicationem extra centrum in aëre; & aquam, vt produceret in se calorem sibi contrarium, adhuc ea vbicatio & calor essent violenta aëri & aquæ; ergo etiam inferretur violentia voluntati, licet ipsa producat efficienter ex eleuatione Dei actum sibi contrarium; ergo quidquid diximus de violentiâ voluntatis est independens a singulari opinione de possibilitate infusionis actus voluntatis. Quæstio hæc, sicut & præcedentes, multùm habet de nomine, quomodo 30.
scilicet sint intelligenda ea verba Aristotelis, *passo non conferente vim*, an scilicet idem sit quod, *passo nihil efficiente*; an verò idem quod, *passo non habente exigentiam, sed potiùs resistente*.

Explicatur definitio Aristotelica violenti.

In quo puncto mihi ex acceptione communi probabilius longè apparet, non esse in priori sensu intelligenda. Quod Primò inde probo, quia si definitio ea diceret, *Violentum est, quod nullo modo efficienter procedit à subiecto*; ridiculum esset postea disputare ex proposito, vtrùm causa efficiens vt talis possit pati violentiam: idem enim esset ac quærere, Supponamus violentiam excludere omnem effectionem, & tamen quæramus, an in effectione sit violentia: ergo omnes supponunt illa verba, *passo non conferente vim*, non significare negationem causalitatis efficientis, cùm communiter disputetur, an causa efficiens violentiam patiatur. Et verò multi id affirmant, etiamsi quà causa præcisè, quia vt sic non est subiectum, non sit capax violentiæ; ideò ferè omnes, vt reddant rationem, cur causa efficiens vt talis non patiatur violentiam, recurrunt non tam ad hoc quod agat (cùm ad id Primò debuissent recurrere, si eius definitionis sensus esset, efficientiam excludere) quàm ad hoc, quòd efficiens vt talis non recipit in se actionem & eius terminum; ergo ea verba non excludunt omnem effectionem, sed denotant, passum debere resistere. Hoc ipsum probo; nam vt lapis non sit violentus extra centrum, quid, quæso, efficit, quod Deus eo vtatur vt instrumento ad productionem eius vbicationis? profectò non ideò minus appetet descensum, imò quodammodò maior ei fiet violentia, quia & dabitur illi res contraria ipsi, & cogetur vt sibi eam det: sicut si eleuaretur ignis ad producendum in se frigus, nemo diceret eo casu non futurum illi eiusmodi frigus violentum; ergo non repugnat violentiæ conceptui aliqua efficientia.

Potest actus esse violentus voluntati, etsi in eamdem influat.

Iam hinc infero contra nonnullos, malè ab ipsis probari, in actu voluntatis ideò violentiam esse non posse, quòd repugnet à solo Deo talem actum infundi, sed debeat in ipsum voluntas concurrere; iam enim ostensum est, eum influxum non impedire violentiam. Vnde vlteriùs dico, Si voluntatem excitatam ad amandum aliquod obiectum vehementissimâ propositione boni-
ritatis eiusdem obiecti, vt ait Vasquez, Deus per 31.
qualitatem physicam prædeterminantem cogeret, vt in seipsâ produceret illius obiecti odium (quod posse fieri & Vasquez & Suarez supponunt) fore illi violentum tale odium; quia verè per illud prosequeretur odio obiectum, in cuius amorem vehementissimè in actu primo propendebat. Hinc ergo concluditur, posse in proprijs actibus violentiam voluntati à Deo inferri. Dico *à Deo*; nam creaturæ non possunt vel infundere actum, vel cogere ad illum, nisi ipsa voluntas se liberè determinet; nam licet externam actionem possint impedire, in internam nullum habent dominium.

Obiectio.

Restat adhuc obiectio quædam contra totam doctrinam huius sectionis inde desumpta, quòd omne violentum respectu creaturæ rationalis quà talis est inuoluntarium, vt suprà diximus, atqui nullus actus voluntatis, si per illum re ipsâ hæc amat aut odio habet, potest ei esse inuoluntarius, cùm sit de conceptu amantis & odio habentis ferri in obiectum voluntariè, quia tunc

ferretur

fertetur etiam cum cognitione; nec exegimus supra plus ad rationem voluntarij; ergo non potest fieri voluntarij violentia per actum quo re ipsa amet aliquod obiectum, aut è contrario il-

Solutio.

lud odio prosequatur. Facilè respondeo, ad rationem voluntarij perfecti non sufficere id quod in obiectione dicitur, scilicet, vt sit ab intrinseco; sed insuper oportere, ne id quod est ab intrinseco sit, etiam simul ab extrinseco per

Quid requiratur ad rationem voluntarij.

vim fortioris agentis contra exigentiam in actu primo ipsius voluntatis. Neque huic doctrinæ contrarium quid docuimus nos suprà; etenim eam negationem resistentiæ in passo diximus semper necessariam esse ad rationem voluntarij perfecti; vtrùm autem etiam eo casu obiectionis dicendus sit actus ille voluntarius secundum quid, non multùm curo; quia per hoc non omninò excluditur violētia, quam ibi existere constat, ob rationem datam, quòd scilicet odiū illud sit, vt sic dicā, intrusum à fortiori agente contra exigentiam volūtatis, etiāsi per illud re ipsa odio prosequatur obiectum. & satis de hac obiectione.

Sectio VII.

Aliqua ex dictis inferuntur.

Potest fieri violentia voluntati in actibus externis.

PRimò, à fortiori posse voluntatem pati violentiam in actibus externarum potentiarum, v. g. in auditu, olfactu, tactu, &c. si enim velit audire, videre, olfacere, &c. & impediatur, ne audiat, videat, &c. in hac doctri-

32. nâ conueniunt omnes; & res est clara. Circa eam tamen illud dubium, an etiam tunc ipsæ potentiæ externæ patiantur violentiam ratione

Potentia externæ non patiuntur violentiam ratione sui.

sui. Respondetur communiter & meritò, non pati, quia oculus v. g. non petit videre nisi obiectum propositum; quod si alter impediat, ne obiectum proponatur mihi antè oculos, non facit contra desideriū oculi, sed summum ipsius hominis. Dices, Oculus etiam propendet ad videndum; ergo si impediatur, patietur violentiam. Respondeo, oculum non inclinari nisi sub conditione, quòd sit applicatus, ideò, etiamsi numquam videam Turcam, non ideò fit oculis meis violentia vlla: id quod de alijs sensibus dicendum est; quia eadem est planè de illis ratio.

Obiectio.

Obijci tamen adhuc posset ex aliquibus Thomistis, id quod & ipse D. Thomas sæpè insinuat: Partes habent inclinationem in bonum totius, etiamsi illud bonum sit quodammodò sibi contrarium; sic aqua habet inclinationem ad replendum vacuum, etiamsi debeat contra propriam grauitatem ascendere, & brachium habet inclinationem ad defendendum caput, etiam cum detrimento proprio; ergo oculus habet inclinationem ad videnda ea, quorum visus homini necessarius esset; & idem est de alijs sensibus; ergo si ea non videat, patietur violentiam ipse oculus, licet non sit in actu

Solutio.

primo completus. De hoc argumento agit P. Vasquez suprà disp. 26. cap. 4. vbi meritò docet, talem appetitum, seu inclinationem, non habere vllum solidum fundamentum; & nos superiùs etiam aliquid de eo diximus agentes, vtrùm creaturæ habeant inclinationem ad obediendum Deo eis aliquid contra naturam pro-

33. priam infundenti. Quod de aqua ascendente sursum dicitur, solutum est alibi; & benè Vasquez ostendit, eam violenter ascendere & grauitando, ideóque necessariam esse vim ad eam eleuandam. Quod de brachio obijcitur minùs vrget; nam ille motus fit à voluntate, seu ab appetitu, non à brachio. Quod vel inde certum apparet, quia si ratio superior non cognoscat imminere illud malum, ideóque si non imperet motum brachio, numquam hoc mouebitur, etiamsi millies caput lædatur.

Secundò tamen ex superiùs dictis infertur, Si oculo habenti omnia necessaria ex parte crea-

Quomodo possit fieri violentia potentijs externis.

turæ, v. g. obiectum præsens; lucem, speciem, &c. negaret Deus concursum ad videndum, in eâ negatione futuram violentiam, sicut foret in eadem miraculum; quia positis illis omnibus iam habet exigentiam causa secunda illius concursus; ergo negatio illius est contra ipsam; cúmque inde etiam negetur oculo perfectio propria, quam in se recipit, non potest etiam negari, quin detur ibi vera violentia.

Voluntas potest pati violentiam in actibus imperatis.

Tertiò ex dictis constat, posse voluntatem pati violentiam in actibus à se imperatis; si enim velit habere amorem, & Deus neget illi concursum ad illum, aut velit non habere odium, & Deus infundat illi odium, vel cogat eam ad producendum illud, certè tunc eiusmodi actus, aut carentia actus erit violenta.

Obiectio.

Dices, Non potest Deus cogere voluntatem, vt habeat actum, quem non vult habere. Respon-

Solutio.

deo Primò negando antecedens; & quidē si Deus solus infundat actū (quod possibile ego admitto) nulla est difficultas: cur enim ligabuntur Dei manus ad infundēdum amorem voluntati, eò quòd illa dicat, *Nolo illum habere*, non secùs ac non ligantur ad producendam albedinem, vel aliam qualitatē in ipsâ, eò quòd dicat, *Nolo illā habere*.

Secundò respondeo, Licet ipsa debeat con- 34.

currere, adhuc posse Deum illam prædeterminare, vt producat & recipiat odium, etiamsi per alium actum distinctum dicat, *Nolo illud habere*. Ostendo id euidenter ad hominem contra

Potest voluntas cogi ad actum quem non vult habere.

aliquos recentiores id acriter negantes; nam de facto res ita contingit: ipsa etenim anima in sententiâ horum recentiorum, & verâ, concurrit cum voluntate, & cum appetitu; & licet, quantumcumque ipsa dicat sæpè, *Nolo habere tales motus in appetitu*, cogitur tamen illos habere, & quidem ipsâ partialiter ad eos concurrente; cur ergo non poterit ad producendum amorem cogi vel per prædeterminationem physicam, vel alio modo, etiamsi priùs naturâ dixerit, *Nolo illum habere?* poterit ergo etiam in actibus ab ipsâ imperatis pati violentiam.

Fortè cum aliquibus responderes, illam necessitatem ad odium esse quidem violentam simpliciter, quia opponeretur vltimo appetitui efficaci; ipsum tamen odium, quòd ex eâ necessitate oriretur, non futurum violentum, quia ipsum esset vltimus actus voluntatis, ac proindè vltima appetitio reuocans omnem oppositum actum antecedentem.

Occurritur cuidam responsioni.

Hæc solutio displicet Primò, quia in præsenti casu ea necessitas non consistit in alio quàm in infusione actus, seu in actu infuso; ergo si necessitas est violenta, ipse actus erit violentus. Quòd si necessitatem intelligant voluntatem extrinsecam Dei de infundendo actu; quæ antecedit ipsum actum, tunc malè dicunt, illam esse violentam, quandoquidem ea necessitas non recipitur in voluntate; id autem quod est violentum, debet recipi in re quæ violentiam patitur, vt fusiùs suprà.

35. Secundò displicet, quia licet locum habeat, casu quo voluntas, contra quam fit, iam praeterierit; at si simul tempore sit cum altero actu (vt posse fieri probatum est, & infrà adhuc suadebitur) non potest tunc dici, hunc actum secundum retractare primum, cùm maneant simul, & voluntas semper etiam tunc dicat se nolle habere tale odium; hoc autem odium non dicit, *Volo me habere*, vt propterea retractet priorem actum; non enim est reflexum supra se, sed in actu exercito ponitur, non secùs ac actus appetitus, cui resistit voluntas efficaciter quantum est ex se, non est vllo modo retractatio eius voluntaria, sed in actu exercito est positio rei contrariae; id quod in omni violentiâ debet reperiri, semper enim ponitur contrarium exigentiae, seu appetitui, alioquin non esset violentia; nec tamen ideò illa positio est retractatio appetitus, ergo nec illud odium, cùm non dicat, *Volo me, & retracto volitionem contrariam*, erit retractatio prioris actus: sicut cùm voluntas vult non mouere manum, & violenter ab alio mouetur, motus ille manus non dicit, *Volo me, & retracto voluntatem*, licet in actu exercito per ipsum motum ponatur aliquid contrarium illi voluntati.

An motus appetitus insurgentes cōtra rationem sint violenti. Illud occasione praecedentis argumenti quaeri potest, vtrùm hi motus appetitus insurgentes contra rationem, de quibus in argumento, sint violenti. Negant nonnulli; nam licet sint contra voluntatem, quia tamen non habet voluntas hic & nunc potestatem eos coërcendi, non possunt ei dici violenti. Ratio haec mihi non placet; nam ex illâ fieret, nec lapidem pati violentiam extra centrum, imò nullam vnquam esse violentiam; quia quod violentiam patitur, nunquam habet sufficientes vires, vt eam impediat; si enim eas haberet, impediret violentiam.

36. Alij Secundò idem probant, quia non debetur voluntati tunc carentia talium motuum, ergo non sunt violenti. Verùm neque haec ratio satisfacit, quia videtur aequiuocatio latere in illis verbis, *Non debetur voluntati eorum carentia*; vel enim significant, hic & nunc voluntatem non esse sufficientem ad eos comprimendos, ideóque ei non deberi eam compressionem; hic autem sensus verus est, relabitur tamen in praecedentem iam impugnatum, tamquam non sufficientem ad impediendam violentiam; vel sensus est, voluntatem hic & nunc verè non exigere per actum suum elicitum carentiam eorum motuum. hic verò sensus falsum includit; supponimus enim voluntatem reluctari quantum potest,

Aliquorum sententia. Ideò alij dicunt, eos motus esse inuoluntarios homini, non violentos, quia latiùs patet inuoluntarium quàm violentum: sic pauperi est inuoluntaria paupertas, non violenta. Verùm neque hi satisfaciunt. Primò, quia cùm illi motus sint ab intrinseco cum cognitione, erunt etiam voluntarij; nam suprà diximus cum maiori parte auctorum, etiam brutorum dici debere voluntarios. Secundò, quia in subiecto rationali & volitiuo idem videtur esse violentum & inuoluntarium: voluntarium enim non sumitur hic priuatiuè, sed contrariè, id est, contra exigentiam voluntatis; eo autem ipso iam est violentum, id est, contra vim passi, nisi aliunde magis explicetur ea differentia. Et sanè in exemplo posito vel illa paupertas prouenit homini ab extrinseco, eò quòd fuerit suis omnibus bonis ab alijs vi spoliatus; & tunc meritò poterit ei dici violenta: vel est ab intrinseco, quatenus ipse dilapidauit: aut ex parentibus pauperibus prouenit; quod reputatur quasi ab intrinseco; & tunc non est violenta, quia violentia debet esse ab extrinseco.

Ideò dicendum est, eos motus absolutè non esse violentos homini, quia sunt à principio intrinseco ipsi homini; principium autem violenti debet esse foris; voluntati verò, quae quodammodò est foris, respectu appetitus fortè dici possunt violenti. Et communis modus loquendi id docet; dicitur enim saepè, coactè tales motus passum esse subiectum. Si tamen adhuc eos non volueris vocare violentos, non contendam tecum de nomine. *Non sunt violenti.*



DISPVTATIO XI.

De metu & concupiscentiâ vt causant voluntarium mixtum.



ALIQVA sunt, quae absolutè nec omnino voluntaria, nec inuoluntaria omnino dici possunt, quae oportet hic explicare. Tria assignatur capita, è quibus tatio haec inuoluntarij mixti, aut non voluntarij prouenire potest. Primum est metus, secundum concupiscentia, tertium ignorantia; de quibus specialiter agendum erit; & quidem de duobus primis in hac disputatione, de tertio in sequenti. 1. *Quae faciant voluntarium mixtum.*

SECTIO I.

Metus non causat inuoluntarium simpliciter.

METVS est timor alicuius mali imminentis. Quaerimus ergo, vtrùm ea quae fiunt ex eo timore sint inuoluntaria simpliciter, an verò saltem secundùm quid; & quomodo id fiat. *Quid sit metus.*

Conclusio sit, Etiamsi quodammodò reddatur actio inuoluntaria à metu (de quo paulò pòst) simpliciter tamen & absolutè voluntaria est, imò & libera. Ita concors omnium Philosophorum & Theologorum sententia docet: ita Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. Diuus Thomas hic quaest. 6. art. 6. Augustinus quaest. 24. in Numeros, & Epistolâ 48. Suarez disput. 3. sect. 1. Vasquez disp. 27. cap. 3. Tannerus disp. 2. dub. 6. vbi Iuristas & Canonistas pro eadem conclusione citat; cuius eam reddit rationem D. Thomas, quia vnumquodque simpliciter dicitur esse secundùm id, quod habet hic & nunc omnibus circumstantijs ponderatis; at quod fit ex metu hic & nunc est voluntarium; eligitur enim ad vitandum maius malum; sicut profectio mercium in mare est voluntaria, quia amatur propter vitam tuendam; licet, si non occurrisset periculum, non fuisset amata. *Metus non causat inuoluntarium simpliciter.* *Ratio Diui Thomae.*

Haec ratio clariùs potest sic formari: Quae ex metu fiunt eliguntur ad maius malum vitandum, ergo hic & nunc sortiuntur rationem boni; minus enim malum in comparatione maioris habet rationem boni, ergo amantur eà à volunta- 2. *Explicatur ratio Diui Thomae.*

voluntate; si autem amantur cum perfectâ cognitione, ergo sunt voluntaria hîc & nunc, licet ablatâ ratione metus non amarentur; quia, vt diximus, solùm apprehenduntur bona quatenus impediunt grauius malum imminens, ergo cessante eâ ratione imminentis mali non videntur amanda.

Ratio Patris Suarez.

Secundam rationem addit P. Suarez ex Aristotele: Illud est voluntarium, quod est à principio intrinseco cum cognitione; atqui ea actio quæ fit ex metu est à voluntate; nam illam eligit, & ipsa voluntas applicat potentiam executiuam; & est cum cognitione, ergo ea actio est voluntaria. Ego tamen hanc rationem non reputo à priori distinctam, nisi quòd in priori explicatur etiam ratio, cur hîc & nunc ametur talis actio à voluntate, scilicet eò quòd sit vtilis ad vitandum maius malum; in hac verò secundâ præcisè dicatur, quòd ea actio hîc & nunc ametur à voluntate; ergo vtraque debet vt vna reputari.

Alia ratio auctoris.

Secundò pro eadem veritate argumentor: Talis actio est libera, ergo à fortiori voluntaria; nam omne liberum necessariò includit voluntarium. Antecedens verò patet; nam etiamsi mihi proponatur mors, nisi idolis immolauero v. g. adhuc est in meâ potestate non immolare, quia possum acceptare mortem; ergo si metu mortis immolo, liberè immolo, ergo voluntariè; & idem dicendum de quocumque alio malo, quod mihi obiiciatur, si non immolauero; ergo actio illa tunc simpliciter est libera, & à fortiori voluntaria.

Ratio à priori.

Ratio à priori, quia absolutè est mihi liberum tolerare quodcumque malum, quo hîc & nunc terreor. Inde obiter noto, metum per se non excusare à peccato, quia, vt immediatè dixi, non tollit libertatem. Dico *per se*, quia aliquando per accidens potest ex malo imminente homini turbari perfectum iudicium rationis, & consequenter libertas impediri; vel certè quia res præcepta non obligat cum tanto dispendio, ideóque mors imminens facit ne actio alioquin prohibita sit hîc & nunc mala, & absolutè liceat illam amplecti ob vitandam mortem, aliúdue graue damnum imminens, & ratione cuius metus incutitur.

3. *Explicatur, τὸ simpliciter voluntarium.*

Antequam leues aliquas contra veritatem hanc obiectiones proponam, aduerte, *τὸ simpliciter*, quod applicuimus voluntario ex metu facto, tripliciter posse vsurpari; vel ita, vt denotet, quod ita est voluntarium nihil de inuoluntario continere; vt cùm tribuimus Deo esse perfectum simpliciter, intendimus illi negare omnem imperfectionem. In hoc autem sensu non dicimus, quæ ex metu fiunt esse voluntaria simpliciter; nam sectione 2. probabimus esse secundùm quid inuoluntaria; & D. Thomas 2. 2. q. 142. art. 3. ideò dixit, quæ fiunt ex metu non esse simpliciter voluntaria, id est, non ita esse voluntaria, vt nihil habeant de inuoluntario.

Primò accipitur pro eo quod nihil habet de inuoluntario.

Secundus ergo sensus eius vocis est, vt simpliciter dicatur voluntarium id, quod plus habet de voluntario quàm de inuoluntario; sicut dicimus, Hoc simpliciter est melius illo, licet in aliquo excedatur; & Æthiops simpliciter dicitur niger, licet sit secundùm dentes albus, quia albedo dentium respectiuè ad totum corpus nulla est: Hunc sensum maximè in præsenti intendimus; & sufficienter probauimus paulò antè.

Secundò, pro eo quod plus habet de voluntario, quàm inuoluntario.

Tertius denique sensus est, vt, quæ fiunt ex metu, dicantur voluntaria simpliciter, id est secundùm se, & independenter à circumstantiâ mali imminentis, quod volumus fugere ex metu. & in hoc sensu libenter admitto, non omnia quæ fiunt ex metu esse voluntaria simpliciter; quia sæpè non iudicatur aliam ob causam actio ea amabilis quàm propter metum, vt paulò antè notaui.

Tertiò, pro eo quod fit independenter ab aliquâ circumstantiâ impediente.

Dixi, *non omnia esse hoc modo voluntaria simpliciter*, quia inferiùs ostendam, multa fieri ex metu, quæ alioquin secundùm se amabilia sunt; & fortè etiam hîc & nunc fierent independenter ab eo metu; ergo ea sunt simpliciter voluntaria etiam in hoc tertio sensu: vt si quis metu mortis cogeretur ad id, quod ipse alioquin vehementer optat.

Doctrina D. Thomæ de iis quæ fiunt ex metu.

Pater Vasquez suprà cap. 3. mouet circa hanc acceptionem voluntarij simpliciter difficultatem ex verbis Diui Thomæ, qui in hac quæst. 6. art. 6. ait, ea quæ fiunt ex metu esse minùs voluntaria simpliciter, id est secundùm se, seu abstracta ab hac circumstantiâ mali imminentis: idem verò 2. 2. quæst. 142. art. 3. docet, ea quæ fiunt ex timiditate esse minùs voluntaria hîc & nunc, magis verò voluntaria secundùm se, id est simpliciter. Quæ doctrina videtur aduersari his quæ ex quæstione hac attulimus, nam metus & timiditas idem est. Quomodo ergo in vno articulo docet, ea quæ fiunt ex metu non esse simpliciter voluntaria, sed solùm hîc & nunc? in altero verò ait, ea quæ fiunt ex timiditate esse magis voluntaria simpliciter, minùs verò hîc & nunc?

Quomodo eâ explicet Vasquez.

5. Vt ergo huic difficultati respondeat P. Vasquez ait, non esse idem, fieri aliquid ex timore, & pertinere ad timorem seu timiditatem; nam quæ fiunt ex timore consistunt in tolerantiâ alicuius mali, ne incurratur aliud malum quod imminet; vt qui consentit in matrimoniũ ne amittat vitam, seu ne incurrat mortem; quæ verò eligimus ex timiditate non sunt mala vtilia ad vitanda alia maiora, sed est ipsa fuga mali, quam eligimus, ne in ipsum malum incidamus. Quo posito ait rectè à D. Thomâ doceri, ea, quæ ex timore fiunt, esse vniuersaliter seu simpliciter minùs voluntaria; quia malum etiam paruum secundùm se non est amabile, nisi hîc & nunc ob maius imminens; at quæ fiunt ex timiditate seu fugâ mali secũdùm se sunt amabilia, licet hîc & nunc propter inconueniens aliud minùs reddantur bona: v. g. fugere periculum mortis amabile est secundùm se, at quãdo fugio hîc & nunc cum dedecore, ostendendo me minùs generosum, dum proiicio clypeum & arma, haud dubiè ea actio hîc & nunc ob eam rationem redditur minùs amabilis. Quo exemplo vtitur D. Thomas eo art. 3. pro suâ doctrinâ.

Explicatio Vasquez reiicitur.

Hæc tamen distinctio mihi non videtur satisfacere menti D. Thomæ, nec est in se omnino sufficiens. Non sufficiens in se, quia ego non video in quo differant, *consentire in matrimonium, ne occidar*; quod dicitur inuoluntarium ex metu; &, *consentire in abiiciendis clypeo & armis, ne occidar*; quod dicitur factum ex timiditate: vtrobique enim metu mortis ducor, vtrobique ad vitandam mortem eligo aliud malum, à quo ego simpliciter abhorrebam: nam sicut simpliciter abhorrebam ab eo matrimonio, ita abhorrebam à proiectione armorum, quia inhonesta est ea proiectio; ergo est omnino in vtroque casu eadem ratio, & in vtroque est fuga grauioris mali: quæ fuga secundùm se, seu simpliciter

pliciter est bona. & hinc constat non satisfacere eam explicationem menti D. Thomæ; nam exemplum, quod vtitur eo art. 3. sanctus Thomas de abiectione clypei, ne occidat, omnino ad actionem ex metu factam reducitur, non minus quàm ea alia de quibus ait art. 6. huius quæstionis; vbi ea docet esse minùs voluntaria simpliciter.

6. *Mens Diui Thomæ explicatur.* Faciliùs ergo respondeo, D. Thomã ea q. 142. art. 3. non comparare illa, quæ fiunt ex timiditate, cum his quæ fiunt ex intemperantiâ; & quidem præcisè quantum ad motiuum formale ea faciendi: debemus enim in ijs quæ fiunt sine ex metu, siue ex timiditate, siue quæ ad metum seu timiditatem pertinent (quæ omnino eadem ego iudico;) in his, inquam, debemus considerare & motiuum formale ea faciendi, & rem materialem, quam amamus seu eligimus: si motiuum formale consideremus, semper illud est voluntariũ simpliciter, seu secundùm se; nam ideò quis ex metu contrahit matrimoniũ, negat fidem, scutum proijcit, fugit hostem, quia amat vitam, & vult illam conseruare; ergo vitæ conseruatio est motiuum; hoc autem semper est secundùm se voluntarium & amabile: redditur autem hic & nunc illud inuoluntarium secundùm quid, quia ea conseruatio coniungitur cum obiecto aliquo materiali seu medio habente aliquam malitiam, quod tamen necessarium est ad eam vitam tuendam: cogor enim hic & nunc proijcere merces in mare, abijcere clypeum arma, &c. ni velim mori. Quæ omnia sunt in se aliquo modo dura & difficilia. Vnde fit, vt obiectum materiale, quod ex metu amatur, illud solùm sit secundùm se inuoluntarium, voluntarium verò hic & nunc à fine, quia ex circumstantijs est necessarium ad tuendam vitam, quam vt finem amo.

7. Aliter in intemperantiâ contingit; nam motiuũ, quod trahit hominem ad ebrietatem v. g. est delectatio; quæ hic & nunc in haustu reperitur; & hæc particularis delectatio hominem trahit ad non curandam temperantiam, quæ secundùm se erat voluntaria, ideò fit hic & nunc temperantia non amabilis, quæ anteà amabatur. vno verbo videas differentiam: in priori casu amor vniuersalis vitæ trahit hominem ad amplectendum malum hoc in indiuiduo præsens; in altero è contrario bonitas in indiuiduâ hac actione reperta, in hoc scilicet haustu, cogit deserere amorem boni vniuersalis secundùm se, id est, amorem temperantiæ, quæ secundùm se nobis erat amabilis. Ad quæ consequenter D. Thomas ait, ideò intemperantiam esse magis voluntariam quam actionem ex metu, quia hæc habet pro motiuo rem abstractam, vitam secundùm se v. g. hoc autem motiuum supponit esse magis abstractum, ideóque non ita voluntarium; at intemperantia mouetur à particulari bonitate huius actus, haustus v. g. huius particularis propositi, & ideò magis voluntariè, quia magis considerati, cogniti & perpensi. Hæc est mens genuina Diui Thomæ ibi: quomodo autem sit verũ hoc de timore & intemperantiâ, quæ ad concupiscentiam reducitur, dicemus infrà sect. 4. iam ad ea, quæ contra voluntarium simpliciter in actionibus ex metu possunt obijci, veniamus.

SECTIO II.

Obiectiones solutæ.

Prima obiectio. PRIMÒ obijcitur Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. vbi docet, neminem sponte rerum suarum iacturam facere; ergo qui ex metu proijcit merces in mare, non eas proijcit voluntariè.

Respondeo τὸ *sponte suâ* intelligendum esse, vt non ex inclinatione & propensione hominis secundùm se, & abstrahendo ab his circumstantijs, proueniat ea iactura mercium: si enim homo ni tanto periculo non esset constitutus, procul dubio ex naturali inclinatione merces retineret; hoc tamen non impedit hic & nunc, quo minùs propter maius commodum in proiectione consistens sit illi voluntaria ea proiectio mercium in mare. *Solutio.*

Secundò obijcitur Contractus & matrimonium ex timore seu metu initum non est validum ex defectu libertatis, ergo metus tollit rationem voluntarij. Obiectio hæc in multis peccat. Primò enim confundit libertatem cum ratione voluntarij: demus enim contractum metu initum non esse liberum, ideóque inualidum, numquid propterea non erit voluntarius? Certè actus stultorum & puerorum ante vsum rationis non sunt liberi, & consequenter contractus ab ipsis facti non sunt validi; sunt tamen voluntarij. Sed quid mirum, quando & in brutis actiones sunt voluntariæ, quamuis bruta sint incapacia libertatis; Ratio à priori est, quia voluntarium dicit esse à principio intrinseco cũ cognitione; hoc autem non tollitur, etiamsi ponatur talis cognitio, quæ impediat libertatem, & necessitet, siue ex metu, siue aliunde id proueniat. Secundò, hæc obiectio supponit contractus ex metu initos esse iure naturæ irritos; id quod crediderim falsum; puto enim solo iure ciuili nullos esse. de quo alibi. Tertiò, peiusinfert, id oriri ex defectu libertatis. Ostendo id clarè; nam quando metus iustè infligitur non annullat contractum in omnium sententiâ; & tamen quoad libertatem eodem modo se habet, ac si iniustè timor ille incussus fuisset; neque enim mihi tollit libertatem physicam voluntatis carentia iuris, aut ius ipsum, quod alter habet ad me terrendum; patrum enim volũtas curat ius alterius quoad hoc: si enim tolleretur libertas, id proueniret ex ipso metu & terrore incusso, non ex iure incutientis; ergo tam liber sum, quando iniustè incutitur mihi metus, quàm quando iustè, sed in eo casu sum liber, ergo & in primo. Respondeo ergo obiectioni absolutè, eos contractus in odium illorum, qui infligunt metum iniustè, & ad vitandas tales coactiones iure ciuili, esse annullatos; vel, si vis, iure etiam naturali (de quo modo parum curo) non auté propter defectum libertatis, multò minùs ob defectum voluntarij. 8. *Secunda obiectio.* *Solutio.* *Ratio à priori, cur liberum & voluntarium non sint idem.* *Contractus metu extorti non sunt iure naturæ irriti.* *Cur contractus metu extorti annullentur.*

SECTIO III.

Quæ fiunt ex metu sunt communiter secundùm quid inuoluntaria.

SVBSECTIO I.

Communis sententia; & variæ eius probationes.

OSTENDI, ea quæ ex metu fiunt esse simpliciter seu magis voluntaria quàm inuoluntaria, iam nunc addo, ea communiter esse secundùm quid inuoluntaria. Hanc limitationem *communiter* addo propter dicenda paulò pòst. In hac conclusione omnes omnino conueniunt, 9.

niunt, vt videre est apud Patres Suarez, Vasquez & Tannerum ſuprà; éſtq; ſenſus communis omnium hominum: ideò enim apud omnes non parua excuſatio alicuius erroris ſolet eſſe, eum fuiſſe commiſſum ex timore graui; vnde etiam prouenit, vt tunc faciliùs venia obtineatur. Ratio tamen huius concluſionis à priori non eſt ita facilis. quod ſic declaro; nam metus mortis v. g. cogens me hîc & nunc fugere, nil aliud eſt aliis verbis, quàm amor vitæ me hîc & nunc inclinâs ad fugam, vt eam vitam tuear; hoc autem non eſt cauſare inuoluntarium vllo modo, ſed potiùs voluntarium, quia ille metus eſt cauſa, vt efficiam ego actum illum, qui eſt voluntarius; quem actum non effeciſſem niſi ratione metus.

Oſtenditur difficilem eſſe rationem à priori huius concluſionis.

P. Suarez ob hanc rationem ſuprà num. 6. ait metum non cauſare inuoluntarium, ſed potiùs voluntarium. Confirmat Primò: Qui timore pœnarum inferni peccata deſerit, non putatur ea deſerere vllo modo inuoluntariè, ſed omnino voluntariè & liberè, ergo. Confirmat Secundò ratione à priori, quia metus non infligiter niſi mediâ cognitione proponête obiectum malum, & inclinante ad fugam illius; hoc autem nô tollit vllo modo actionem eſſe ab intrinſeco, ergo nec tollit vllo modo rationem voluntarij.

10. Alij verò auctores varias huius difficultatis ſolutiones aſſignant: quidam enim Primò dicût, tunc ſolùm metum cauſare inuoluntarium, quandò metus præciſè eſt cauſa eius actionis, ita vt ea non fieret niſi illo metu vrgente: vt patet in eo qui proijcit merces in mare; quod vnicè facit vt vitam conſeruet, ſeu ex timore mortis. Hæc ſolutio non placet quibuſdam; inter quos eſt P. Vaſquez, eò quòd ſæpè contingit hominem vnicè moueri ad ſeruanda præcepta metu pœnarum inferni, quando non habet aliud motiuum amoris Dei, aut ſpei vitæ; vnde, iuxta prædictam ſolutionê, ea obſeruatio non eſſet omnino voluntaria, ſed ſecundùm quid inuoluntaria. quod eſt abſurdum. Verùm hæc impugnatio non videtur ſufficiens; nam facilè admitterent eius ſolutionis auctores, tunc eſſe aliqualiter inuoluntariam eâ actionem, neq; inde ſequi vllum abſurdum; non enim ideò eſſet peccaminoſa; nam facere aliquid cû aliquâ repugnantiâ, & conſequenter cum aliquâ ratione inuoluntarij, non teddit actionem malam, imò ex hoc capite meritum augeri poteſt. Meliùs ergo reijcitur illa ſolutio, eò quòd ſæpè poteſt contingere, vt hîc & nunc ſolus metus me moueat ad rem, quæ alioquin non eſt moleſta; tunc autem non eſſe inuoluntarium, nec quidem ſecundùm quid, paulò pòſt oſtendo. & hane rationem tetigit etiam Vaſquez ſuprà.

Quid ad hæc aliqui reſpondeant.

Reijcitur.

Secundò ergo alij reſpondent, tunc ſolùm metum cauſare inuoluntarium, quando quis habet talem voluntatem, *Non facerem hoc, niſi propter metum*; quam haud dubiè habet, qui proijcit

Alterum ſolutio.

11. merces in mare; dicit enim, *Si non eſſet periculum vitæ, ego hoc non facerem.* Diſplicet hæc reſponſio nonnullis, eò quòd in eâ videatur dici idem per idem; nam inuoluntarium ſecundùm quid declaratur per hoc, quòd non ametur ea actio, niſi quia eſt medium vnicum ad vitandum illud malum; ergo dicere, metum cauſare inuoluntarium, quando adeſt talis voluntas, nihil eſt aliud quàm dicere, cauſare inuoluntarium, quando eſt inuoluntarium. Ego tamen, ſi aliud non obeſſet, facilè defenderem eam ſolutionem. Pro quo aduerte, non eſſe vitioſam petitionem principij, quando idem per idem ex parte obiecti explicatur; imò omnem bonam explicationem id debere habere, alioquin non id quod intendo, ſed aliud explicabo; vnde quando ego dico, *Homo eſt animal rationale*, haud dubiè *animal rationale* idem ſignificat ex parte obiecti quod homo, & è contrario; tunc ergo præciſè explicatio mala eſt, quando idem obiectum explicat per conceptus æquè obſcuros, aut redit ex vno ad alterum, non ſiſtêdo in aliquo per ſe ſaltem probabiliter noto. quo poſito, omnino cenſeo, explicationem præſentê non eſſe vitioſam; nam inuoluntarium ſecundùm quid, quod ea ſe eſt quid obſcurum, explicat per hanc definitionê clariſſimam, quòd ſcilicet homo dicat, *Nollē facere hoc, niſi me vrgeret metus*; quid autem ſit hoc dicere, eſt ex terminis notum: omnibus enim notum eſt, quid ſit dicere, *Non facerem hoc vel illud, niſi me hæc ratio, aut hoc periculum vrgeret.*

12. Meliùs ergo ea reſponſio impugnatur, quia independenter ab eâ volitione dari poteſt inuoluntarium ſecundùm quid; vt oſtendemus in eo, qui cum ſummâ difficultate vincit tentationem peccandi, ne damnetur; cui ea victoria eſt ſecûdùm quid inuoluntaria, & tamen nullatenus poteſt eiuſmodi actum habere, *Succumberem tentationi, ſeu peccarem, ſi infernum non timerem*: talis enim actus eſſet peccatû, & conſequenter iam non vinceret tentationem, ſed illi ſuccumberet.

Impugnatur allata ſolutio.

Tertiò, alij videntur reſpondere, quando metus eſt ex malo, quod ex naturâ rei eſt coniunctum cum illo obiecto, non cauſari inuoluntarium, quia tunc non eſt ille metus ab extrinſeco; & hinc explicant, cur dolor de peccatis ob timorem pœnarum non cauſet inuoluntarium, eò quòd pœnæ inferni ex naturâ ſuâ ſunt conneæ cum malo peccati. Hanc ſolutionem putat P. Suarez eſſe probabilem; & videtur illam ſimpliciter defendere, licet inferiùs tandem in optimam explicationem difficultatis conſentiat. Pater verò Vaſquez tertiam hanc reſponſionê impugnat, quia peccatum naturâ ſuâ non habet annexam pœnam inferni, ſed ea eſt impoſita à Deo. Verùm hæc ratio nulla eſt, quia peccatum naturâ ſuâ habet condignitatem & exigentiam tantæ pœnæ, quod ſufficit, vt ea pœna dicatur illi annexa naturâ ſuâ; non enim eſt ea actio, ſicut non proiectio mercium in mare, quæ ſine dubio non eſt naturaliter connexa cum periculo vitæ, ſed hoc habet ex circumſtantiis hic particularibus. Meliùs idem Vaſquez reiicit eam ſolutionê, eò quòd ad rationem inuoluntarij videtur omnino accidentale, quòd illud malum ſit connexum ex naturâ rei, vel ſolùm ex accidenti; ſemper enim illud malum terret, & cogit ad actionem alioqui non gratam; ergo ex hoc capite relinquere poteſt locum inuoluntario.

Tertia reſponſio.

Refutatur.

SVBSECTIO II.

Melior propugnatis communis & veræ ſententiæ.

13. PRo huius difficultatis enodatione dico, metum poſſe cogere aliquando ad admittenda obiecta alioquin nobis ingrata; vt metus mortis cogit ad proijciendas merces; quæ proiectio eſt valdè dura homini eas merces amanti. Poſſe itê cogere ad obiectum, in quo alioqnin habemus magnam voluptatem, vel ſaltem nullam habemus difficultatem; vt ſi quis mihi minaretur mortem, ſi non comederem aliquam rem alioquin mihi valde gratam, aut ſi non parum ambularem;

Metus poteſt cogere ad obiecta vel grata vel ingrata

bulatem; & pono me in eâ ambulatione nullam habere moleſtiam aut repugnantiam.

Quando metus im ellit ad obiecta grata non minuit, ſed auget voluntarium.

Hoc poſito dico, quando metus determinat ad obiecta ſecundi ordinis, non cauſare inuolũtarium vllo modo, ſed potiùs augere voluntarium; eò quòd addat nouam rationem boni de nouo attrahentis ad obiectum. Sic qui ex ſe propendebat ad hauſtum, vel ad cibum propter ſitim & delectationem, ſi ſub pœnâ mortis cogatur ad illum hauſtum vel cibum, talis timor propoſitus non facit illi hauſtũ inuoluntarium vllo modo, ſed potiùs in illũ ampliùs propellit; neque in tali caſu vlla fit homini violentia. Si verò obiectum, ad quod metus cogit, ſit prioris ordinis, id eſt, à quo alioquin abhorreret voluntas, tunc admitto, metum cauſare inuoluntariũ ſecundùm quid. Cuius deciſionis facilè redditur ratio à priori, quia ſecundum opus illud factum ex metu eſt contra aliquam inclinationem actualem voluntatis, quâ hîc & nunc propendebat ad contrarium; & niſi metus eſſet, fortè contrarium amplecteretur. Sic periclitanti in mari eſt inuoluntariâ ſecũdùm quid proiectio mercium, quia eſt contra vehementem amorem erga merces & deſiderium eas retinendi.

Prius erit, ſi impellat ad obiecta ingrata.

14\. Aduerto tamen, hîc poſſe eſſe quæſtionem aliquã de nomine, an ſcilicet metus dicatur cauſare hoc inuoluntarium ſecundùm quid, an verò id ſit tribuendum effectui illi ad oppoſitum bonum. Ratio dubitandi, quam & ſuprà ex P. Suarez tetigi, eſt, quia metus ſolùm facit vt amem obiectum propoſitum; quòd autem illud ſit mihi contrarium prouenit non à metu, ſed à contrariâ inclinatione ad oppoſitum bonum; ergo hæc ſola facit inuoluntarium, non verò metus. Dico, hanc eſſe quæſtionem de nomine, quia in re conſtat, rationem inuoluntarij hîc & nunc ex duobus prouenire, ſeu duo eſſe neceſſaria ad illud, & voluntatem proiiciendi merces, & diſplicentiam in eâ proiectione; vnum enim ſine altero non conſtituit inuoluntarium; cui autem ſpecialiter ſit tribuendum, eſt quæſtio de modo loquendi. Communiter tribuitur metui; nam ipſe eſt qui cauſat eam actionem, quæ denominatur inuoluntaria: metus enim mortis cauſat proiectionem mercium in mare, quam nullo modo cauſat diſplicẽtia in eâ proiectione; & propterea metui tribuitur cauſatio actionis inuoluntariæ, complacentiæ autem oppoſitæ poteſt tribui cõſtitutio formalis in ratione inuoluntarij illius actionis; nam metus proiicit, diſplicentia verò in proiectione eam denominat inuoluntariam.

Vnde proueniat ratio inuoluntarij formaliter.

Hinc conſtat, quid dicendum ſit de eo, qui propter timorem pœnarum inferni deſerit vitia. Reſpondeo enim cum diſtinctione; Si enim ſimul habeat aliquam inefficacem complacentiam in ipſis obiectis quæ deſerit, erit etiam ibi aliquid inuoluntarium ad modum quo in proiiciente merces; ſi verò nulla ſit oppoſita complacẽtia, nullum erit inuoluntarium. Aduerte tamen

15\. ex his quæ dixi in materiâ de Pœnitentiâ, & ſuprà tetigi, non poſſe ſine peccato haberi hãc volitionem conditionalem, *Si non eſſent pœna æterna, ego peccarẽ.* Vnde qui verè deſerit vitia, non poteſt habere eam voluntatem; ſicut è contrario qui proiicit merces in mare poteſt hanc habere, *Si non eſſet tempeſtas, illas non proiicerem*; ideò multò magis inuoluntaria reputatur ei talis proiectio, quàm conuerſio peccatori ex timore pœnæ agenti pœnitentiam; nam ibi eſt contra voluntatem valdè ex ſe efficacem, hic ſolùm habet locum ſimplex quędam & imperfecta diſplicẽtia.

Addo tandem, omnia quæ fiunt ex metu ex conceptu ſuo ſemper eſſe minùs libera; cuius eâ reddo rationem à priori, quia, quæ fiunt ex metu, eliguntur ſemper tamquam media ad aliquẽ finem, v. g. abnegatio fidei in tormentis, tamquam medium ad tutandam vitam; ea autem quæ amantur vt media vnicè requiſita ad finem, ſemper amantur cum minore libertate, imò ſtãte amore finis non eſt libertas ad illa; vnde qui vult tueri fidem in tormentis, debet ceſſare ab amore efficaci vitæ, aliàs neceſſariò ſuccumbet; ergo ea quæ fiunt ex metu, quia procedunt neceſſariò ex amore finis, ſunt minùs libera, imò in rigore in ſe immediatè non ſunt libera; dicũtur autem libera, quatenus potuit homo ceſſare ab eo amore finis. Prætereà, cùm hic amor finis in ſimilibus obiectis valde ſit connaturalis voluntati, eámq; ad ſe attrahat vehementer, amor ſcilicet vitæ v. g. aut honoris, ideò quæ fiunt ex metu amittendi hæc bona, fiunt cũ minori libertate; nam volũtas non eſt ita facilis ad odio habendam propriam vitam, aut contemnendũ propriũ honorem, quàm ad amplectendũ, aut reſpuẽdum aliquod aliud obiectũ minus, & ſic propor-tione ſeruatâ pro qualitate boni, cuius amiſſio timetur: quò enim illud maius fuerit, & magis homini cõnaturale, eò minorẽ relinquet libertatem timor ortus ex periculo tale bonũ amittendi.

Metus minuit libertatem.

Dices, hoc etiam eſſe verum in his quæ ſine metu fiunt, ſi fiant propter aliquod magnum bonum. Reſpondeo, Si ea quæ dicuntur fieri ſine metu ſint vnicè requiſita ad illud bonum, ſemper ibi admiſceri metum; timet enim quis, ſi non faciat hoc, ne amittat illud bonum: ſi verò non ſint vnicè requiſita, tunc non admiſcetur talis metus, & conſequenter habet voluntas maiorem libertatem ad eligendum vel non eligendum tale medium, etiam ſtante volitione finis. 16.

Soluitur obiectio.

Ex dictis benè probatum eſt, quæ fiunt ex metu ſemper eſſe minùs libera; non tamen propterea putes, ſemper eſſe aliquo modo inuoluntaria; nam oppoſitum ſuprà diximus, & nunc præſtò eſt differentia inter inuoluntarium & liberum; quia inuoluntarium requirit quaſi duas voluntates oppoſitas, quæ tamen non ſemper quando quis operatur ex metu reperiuntur; ſi v. g. vt ſuprà dixi, cogatur ad ea, quæ ipſemet homo aliũde omnino appetit: at neceſſitas maior ſeu minor libertas ſolùm conſiſtit in vehementi attractione obiecti, quæ per ſe loquendo ſemper augetur ex metu propter rationem datam.

Diſputant hîc nonnulli, quando locum habeat illa voluntas, *Non facerem hoc, niſi me metus impelleret*; reſpondent autem Primò, Quandocumque in eâ actione non eſt alia ratio boni quàm fugere illud malum, neceſſariò teneri voluntatem ad habendam eam diſplicentiam. Secundò, quando malum poteſt per ſe vitari ſine eâ actione, quæ fit ob metum, & ſolùm per accidens hîc & nunc eſt neceſſaria, vt proiectio mercium in mare ad tutandam vitam; quæ proculdubio per ſe & eſſentialiter non petit merces proiici; dicunt teneri volũtatem eum actum habere, *Niſi me vrgeret metus, non facerem hoc*; & hinc è contrario oſtendunt, cur, dum voluntas fugit peccatum ob infernum, non habeat eam volitionem; quia & fuga peccati habet aliam honeſtatem præter vitare infernum, eſtque ad illud vitandum omnino neceſſaria. Iudico tamen ab his auctoribus rem vtcumque confundi, nec 17.

Quando metus cauſet voluntatem cõditionatã.

bonas

bonas pro cocum intenro regulas tradi. Duo ergo hic possumus in dubium vocare: vnum, quando possit habere locum illa volontas; alterum, quando debeat necessariò esse. Quo positio,

Soluitur quæstio.

Dico Primò: Semper potest talis voluntas habere locom, quando ipsa non est incompossibilis com fugâ mali quod rimetur. Ratio prioris partis est, quia tunc possunt occurrere rationes aliquæ in contrarium, quæ faciant eam actionem capacem vt omittatur, nisi metus vrgeret; non dico semper tales rationes occurrere, sed posse occorrere. Ratio secuodæ partis seu limitationis est manifesta, quia si illa volitio repugnat fugæ mali, iam per eam incurritor malum, & consequenter destruitur motiuom, quod voluntas efficaciter apperebat; & bioe est, quòd, dum voluntas fugit peecatum ob rimotem inferni, non possit dicere, *Peccarem, si non esset infernus*; etenim ea ipsa volitio est peccatum, ideóque simul tunc nollet peccare, & actu peccaret.

Dico Secundò: Numquam videtur necessarium, vt simul cum actione ex metu ortâ reperiatur ea volitio conditionata, siue actio sit omnino requisita, siue solùm per accidens ad eam fugam, & siue habeat aliam rationē boni, siue non; vnde auctores, qui duas illas regulas generales posuêre pro necessitare talis volitionis, omnino sunt reijciendi. Probatur nostra cooclusio; nam metui satisfacit quis ex integro eam actionem amplectendo, quæ necessaria est hic & nnoc ad vitandum malum, etiamsi eam conditionatam voluntatem non babeat; ergo non necessitatur vi metos ad eam volitionem. Quòd verò ea actio aliquantulùm sit difficilis; vt est proiectio mercium, ieiunium, similesque naturæ contrariæ, probat summùm, posse tunc voluntatem dicere, *Non facerem, si aliter possem*; qood verò debeat id necessariò dicere, oon probat, est enim actus ille in suo conceptu liber, quia non habet obiectum, quod ...it cogere voluntatem eiusque libertatem ...e: licet enim sæpè dixerimus, aliquas displicentias esse necessarias; at id locum non habet in tali actu conditionato, qui ad efficacem valdè accedit; & certum est, quòd homo, etiam datâ eâ conditione, non cogeretur ad efficacem amorem eius obiecti, multò ergo minùs iam cogitur proponere id efficaciter, casu quo ea daretur conditio.

18. *Obiectio soluitur.*

Dices, Si actio illa non habet aliam bonitatem quàm vitare malum illud, necessum est vt ablatâ eâ vtilitate non maneat amabilis, ergo debebit tunc odio haberi. Respondeo Primò, hinc summùm probari, datâ eâ conditione, voluntatem fore necessitatam ad non amandam eam actiooem: at quòd nunc teneatur eam odio habere pro eo tempore, non probatur. Secundò respondeo, numquam in rebus physicis ita posse omoem bonitatem ab extrinsecâ vtilitate venire, vt in se non habeant aliquid, ratione cuius vtcomq; possint amari: retinent enim saltem rationem entis, nec reddontur infinitè mala.

Dico Tertiò: SI ex duabus illis regulis aliqua esset sustinēda, sola esset prima; quia in eâ supponitur actio manere vix amabilis iuxta immediatè antè dicta; at secunda apertè est falsa: quòd enim actio sit per se aut per accidens necessaria ad vitandum illud malum, non facit eam minùs contrariam homini; quod verò inde inferebatur de fugâ peccati etiam est falsum: nam ad vitandom infernum non est simpliciter necessarium non fornicari hodie; etenim sufficit posteà agere pœnitentiam; & tamen etiam hodierna fornicatio fugitur ob inferni metum, & non habet locum ea voluntas conditionata; ergo hæc non reperiror semper, quando per accidens requiritur actio ad fugam mali quod rimetur.

Sectio IV.

Quomodo concupiscentia se habeat ad voluntarium.

Quid intelligatur nomine concupiscentia.

SEcundum caput, de quo dubitari potest, vtrùm augeat, an è contrario minuat voluntarium, est coocupiscentia; cuius nomine intelligo non illum amorem etiam spiritoalem & partis superioris, qui amat bonum aliquod quà ipsi amanti proprium, & condistinguitur ab amore amicitiæ, sed appetitum sensitiuum, seu inclinationem partis sensitiuæ; de quâ Paulus olim dixit, *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, &c. Valdè autem variant auctores in huius quæstionis explicatione, & fusè de illâ disputant: mihi res facilis videtur & magnâ ex parte ad quæstionem de voce pertinens; ideò explicatis facilè ab illâ expediemur. Rom 7.

Svbsectio I.

Concupiscentia libertatem minuit, non semper auget voluntarium.

Concupiscentia minuit libertatem.

PRimò dicendum est, concupiscentiam minuere libertatem. hæc constat ex dictis proximè de metu; nam tunc minuitur libertas, quando plura sunt quæ attrahant ad amandum obiectum; tunc enim minùs potest voluntas resistere; at concupisceotia (vt per se est euidens) attrahit, imò aliquando ita ea excrescit, vt prorsus tollat libertatem; vt patet in motibus primò primis; ergo ex conceptu suo minuit libertatē. In hoc puncto non video vllam singularem difficoltatem.

Concupiscentia non semper auget voluntarium.

Secundò dicendum, concupiscentiam non semper augere voluntarium, etiam secundùm quid. In hoc conuenio cum P. Vasquez suprà, Conrado & alijs, qoos ibi pro se refert. Quam sententiam optimè confirmabimus & declarabimus respondendo argumeotis quæ in contrarium fieri possunt. Stant pro contrariâ opinione multi recentiores cum P. Suarez disput. 3. sect. 3. & Tannero disp. 2. dub. 7. (licet Suarez, vt infrà dicam, videatur esse oobiscum) his permoti argumentis.

Affirmat Suarez cū quibusdam.

Primum sit: Concupiscentia facit, vt homo intensiùs amet obiectum, ergo vt augeatur voluntarium, seu actus ipse in qoo voluntarium consistit: quò enim plures gradus eiusdem actus sunt in eò plus est de voluntario. Quòd si dicas, Ea quæ amantur ex concupiscentia non amari intensiùs semper. Contrà, quia licet non omnis concupiscentia augeat intensionem, negari tamen nequit, quin sæpè augeat: si enim inclinat concupiscentia ad amandum obiectum, ergo maior concupiscentia ad amandum magis. & sanè experientia docet, intensiùs sæpè amari ea obiecta, ad quæ inclinat passio, quàm reliqua, ad quæ non inclinat. quod confirmatur eo trito principio, Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo si concupiscentia efficit volontarium, maior concupiscentia magis efficiet voluntariom. Quod axioma maximè hîc vrgent Patres Tannerus & 19.

Primum eorum fundamentum.

Suarez. Respondeo tamen, & in primis ad confirmationem ex eo principio desumptam. dicóque illud non in omnibus habere locum, maximè in causis liberis; nam licet ad amandum obiectum requiratur cognitio illius, non ideò fit, vt intensior cognitio causet necessariò intensiorem amorem, ergo non infertur, Maior concupiscentia efficiet maiorem intensionem voluntarij, quia concupiscentia vt sic causat aliquam intensionem.

Soluitur primum argumentum sententiæ contrariæ.

20. Iam, verò pro solutione totius argumenti dico, Etiamsi aliquando maiorem causet intensionem concupiscentia, vt in primâ replicâ dicitur; imò etiamsi semper, non tamen ideò augere voluntarium formaliter loquendo; fateor augere quidem actum, in quo est voluntarium; at quia ratio voluntarij non tam in ipso actu quàm in hoc, quod est oriri ab intrinsece, consistit;&quò plus est de concupiscentiâ, etiamsi sit plus de actu, est tamen minùs de processione eius actus ab intrinseco; quia (vt statim dicam) concupiscentia reputatur extrinseca voluntati, eo etiam ipso minùs est de voluntario formaliter; vnde dici posset, concupiscentiam augere subiectum voluntarij, non verò voluntarium formaliter.

Replica.

Replicabis, Non solùm augetur actus, sed etiam actio, quâ ille procedit ab intrinseco; processio autem ab intrinseco, quæ in eâ actione consistit, constituit formaliter voluntarium, ergo augetur formaliter ratio voluntarij.

Soluitur.

Respondeo, illam eamdem actionem, quæ physicè procedit à voluntate, procedere etiam ab obiecto amato, quod mediante cognitione trahit in amorem sui: si ergo ea consideretur vt procedens à voluntate, formaliter constituit rationem voluntarij; si verò consideretur vt procedens ab obiecto, non constituit voluntarium formaliter; idem dico, si consideretur ea actio vt procedens à passione, seu à concupiscentiâ; vt sic enim non est formaliter ab intrinseco, nec formaliter voluntaria: igitur eo ipso quòd voluntas in actu primo magis determinata sit per passionem, debet etiam
21. minùs procedere ab intrinseco ea actio. Hinc in formâ respondeo, licet augeatur productio ab intrinseco physica, seu actio ipsa physica, quod idem est; non tamen augeri, sed potiùs minui hoc, quod est voluntatem à se determinari, seu ab intrinseco ad eam actionem; quia magis tunc trahitur à passione extrinsecâ, ideò augetur subiectum voluntarij, quod etiam est ea actio; non verò crescit formaliter ipsa ratio voluntarij vt talis; & quoad hoc idem est dicendum de ipsâ actione, quod de actu per illam procedente.

Alterũ fundamentum aduersæ sententiæ.

Secundò potest pro eadem sententiâ Suarez obiici, Concupiscentia efficit, vt ametur obiectum cum minori repugnantiâ, ergo ex hac parte auget voluntarium; nam illa repugnantia (vt diximus agentes de metu) impediebat voluntarium perfectum; causabat enim inuoluntarium; ergo concupiscentia, quæ illud inuoluntarium aufert, augebit voluntarium.

Soluitur.

Respondeo Primò, aliud esse impedire, ne detur aliquid de inuoluntario; aliud verò, positiuè augere ipsum voluntarium: si v. g. quis tolleret aliquid de frigore, non ideò formaliter augeret calidum, nisi etiam produceret plures gradus caloris; si enim ea contraria talis essent rationis, vt posset vnum destrui, non addendo plus de altero (vt in voluntate contingit; manente enim eodem actu sine vllo augmento circa virtutem, potest minui displicentia contraria circa illam eamdem virtutem) sine dubio tunc non augeretur, nec quidem materialiter, aut per accidens, plus de frigore ex diminutione caloris; ergo licet in voluntate minuatur aliquid de odio erga Petrum v. g. non ideò augebitur amor eiusdem contrarius ei odio, ergo nec augebitur propriè voluntarium ex diminutione illius repugnantiæ seu displicentiæ quæ inuoluntarium causabat, ergo licet concupiscentia tollat hoc inuoluntarium, non ideò auget voluntarium. Secundò respondeo, nec semper concupiscentiam id efficere, vt ex dicendis paulò pòst constabit.

Tertium fundamentum ex D. Thomâ.

Tertiò argumentatur Tannerus; nam Diuus Thomas in hoc art. 7. ait concupiscentiam au- 22.
gere voluntarium; inquit enim in corpore, *Et concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium, quàm quod sit inuoluntarium.* P. Vasquez disp. 28. cap. 2. & 3. ait, tantùm abfuisse D. Thomam ab hac opinione, vt potiùs in hoc articulo & infrà quæst. 77. art. 6. expresse doceat à concupiscentiâ minui voluntarium. De quæstione 77. nulla est difficultas; ibi enim apertissimè docet sanctus Doctor, per concupiscentiam, minui voluntarium. De præsenti articulo magis dubitari posset, cùm in eo nihil aliud doceat, maximè in responsione ad tertium, è quâ argumentatur Vasquez, quàm, quòd si concupiscentia tolleret vsum rationis tolleret voluntarium, non tamen ideò causaret inuoluntarium, quia sine vsu rationis nec voluntarium nec inuoluntarium est. his autem verbis nihil dicitur, quod de facto minuat concupiscentia voluntarium. Ideò ego Diuum Thomam non cito pro nostrâ conclusione superiùs positâ ex hoc articulo, nec tamen propterea repugnat nobis.

Quomodo D. Thomam explicet Pater Vasquez.

Ad verba in contrarium respondet Vasquez ex Conrado, ideò concupiscentiam magis facere voluntarium, quia inclinat ad[illegible], in quo est voluntarium. Contrà tamen [illegible] eodem sensu metus deberet dici causare volontarium, quia inclinat ad volitionem, quæ hîc & nunc est voluntaria; Diuus autem Thomas ibi expresse in hoc puncto assignat disparitatem inter metum & concupiscentiam. Nihilominùs Conradi & Vasquez explicatio bona videtur.

Explicatio Vasquez approbatur.

Ad obiectionem respondeo, eo ipso quòd concupiscentia non causet inuoluntarium, vt statim probabimus, meritò dici posse absolutè causare voluntarium, idque de metu negari; nam licet vterque causet actum, qui est volun- 23.
tarius, quia tamen metui communiter annexum est inuoluntarium, non verò concupiscentiæ, ideò absolutè & meritò Diuus Thomas ait, à concupiscentiâ, non à metu causari voluntarium: per hoc tamen non docet sanctus Thomas augeri voluntarium, vt Tannerus & alij contendunt. Hinc constat, nullam rationem esse ad docendum, concupiscentiam augere formaliter voluntarium, ideóque id rectè à nobis negari; non enim illi debemus tribuere sine ratione talem vim; potest tamen ex dictis, dum soluimus argumenta opposita, hæc ratio pro nobis formari: Concupiscentia tenet se quodammodò extrinsecè, ergo non auget voluntarium formaliter. Patet, quia hoc solùm augetur per intrinsecum vt tale formaliter. Quæ ratio, & conclusio præcedens, magis & declarabitur & roborabitur ex tertiâ conclusione, è quâ à fortiori sequitur secunda.

SVB-

SVBSECTIO II.

Concupiſcentia minuit voluntarium.

HAnc tenet Conradus, quem citat & ſequitur Vaſquez ſuprà. Eamdem etiam defendunt multi recentiores, & ex parte P. Suarez ſuprà; qui licet dicat, ex vno capite, quatenus augentur partes actus, augeri voluntarium per concupiſcentiam, ait tamen ex altero minui; & fortè re ipsâ idem docet quod nos in vtraque conclusione. *Probatio P. Vaſquez.* Hanc inde probat P. Vaſquez: Concupiſcentia minuit liberum, ergo minuit voluntarium. Antecedens patet, quia (vt ait D. Thomas infrà q. 77. art. 6.) id quod attrahit hominem ad aliquod obiectum, libertatem minuit; ſed concupiſcentia attrahit, ergo. Conſequentia verò prior probatur; quia liberum eſt quædam ſpecies voluntarij, atqui implicat ſpeciem minui, niſi etiam genus minuatur; nam ratio generica non differt realiter à ſpecificâ, ergo non poteſt liberum minui, niſi minuatur genus voluntarij. Nec valet dicere, augeri ex aliâ parte rationem voluntarij, vt cùm ablatâ albedine ſuccedente nigredine nō minuitur ratio coloris; nam quantum aufertur de albedine additur de nigredine; hoc, inquam, non valet, quia ſemper eſt verum, eam rationem coloris, quæ erat idem cum albedine, minui; etiamſi addatur alia ratio coloris identificata alteri ſpeciei.

Non eſt omnino ſolida. Ego tamen non multùm fiderem huic rationi. Primò, quia in præſenti quærimus, an ratione concupiſcentiæ ſimpliciter minuatur voluntarium; hoc autem non ſufficienter probat ratio facta, vt patet in exemplo poſito de albedine & nigredine; nam licet in eo verum ſit, quod replica dicit, destructâ ſcilicet albedine perire rationem illam coloris quæ erat identificata albedini; non tamen eſt verum, abſolutè & ſimpliciter minui per nigredinem rationem coloris; nam loco coloris tenentis ſe ex parte albedinis ſuccedit tantùm de colore ex parte nigredinis, ergo abſolutè & ſimpliciter tantùm manet de colore; ergo licet verum ſit, per concupiſcentiam minui eam rationem voluntarij, quæ ſe tenet ex parte liberi, non ideò erit verū ſimpliciter & abſolutè minui voluntarium (de quo ſolùm diſputamus;) nam per alteram ſpeciem poſſet tantumdem addi de voluntario; debet ergo oſtendi aliunde id non compenſari, vt dicatur ſimpliciter minui.

Secundò diſplicet ea ratio; nam ſuprà dixi, liberum propriè non eſſe ſpeciem voluntarij, ſed quaſi accidens illius; atqui ex mutatione accidentis non eſt neceſſarium, vt ſubiectum in ſeipſo ſit aliud, ſed idem numero poteſt manere iam ſub hoc accidente, iam ſub illo; ergo ni aliunde probetur per concupiſcentiam minui voluntarium, non valet argumentum à diminutione libertatis.

25. *Probatur concluſio.* Meliùs ergo noſtra concluſio ſuadetur Primò, quia concupiſcentia facit, ne obiectum tam perfectè conſideretur ac deberet, ſeu vt lateant ea quæ poſſent deterrere ab eius amore, ergo minuit ex hac parte voluntarium; eò enim minùs obiectum aliquod eſt voluntarium, quò minùs ſcitur quid habeat in ſe. Secundò, quia paſſio inclinat voluntatē, vt diximus; hæc autem inclinatio eſt ab extrinſeco; paſſio enim eſt extrinſeca voluntati, ergo per eam minuetur voluntarium.

Occurritur quibuſdā reſponſionibus. Reſpōdebis, Paſſio abſolutè eſt intrinſeca homini, ergo eius attractio non eſt ab extrinſeco, ergo nec cauſat inuoluntarium. Contrà Primò, Licet paſſio ſit intrinſeca homini, non tamen eſt intrinſeca voluntati; ideò, licet motus ille non ſit minùs voluntarius, ſi loquamur de homine vt includente partem ſenſitiuam, reſpectu tamen voluntatis dubitari nequit illum eſſe minùs voluntarium, quia paſſio eſt extrinſeca voluntati; hîc autem loquimur de voluntario voluntatis, non de voluntario prout ſe extendit ad appetitum.

Reſpondebis Secundò, Paſſio non attrahit voluntatem immediatè; neque enim voluntas determinari poteſt à cognitione aut ſenſatione materiali immediatè, debet ergo mediare cognitio intellectiua; at hæc non eſt ab extrinſeco reſpectu voluntatis; nam attractio, quæ fit mediâ cognitione, eſt ab intrinſeco, ergo. Sed contrà Primò; nam attractio, quæ fit per cognitionem, quodammodò etiam eſt ab extrinſeco, quia eſt ab obiecto quod dicitur extrinſecum reſpectu voluntatis; quod licet maximè locum habeat, quando obiectum proponitur vt maius bonum quàm in ſe ſit, ſemper tamen abſolutè eſt verum: & ob hanc rationem dixi ſuprà, amorem neceſſarium Dei in patriâ eſſe minùs voluntarium, quia ad illum magis attrahitur voluntas ab obiecto, & minùs à ſe; ergo etiam ex hac parte attractio, quæ fit à paſſionibus, minuet voluntarium. 26. Contra Secundò; nam anima eadem eſt & quæ percipit ſeu mouetur ab appetitu, & quæ operatur cum voluntate, hancque determinat; vnde rectè poteſt ſtante iam cognitione ſpirituali immediatè anima inclinari magis ad amandum aliquod obiectum ex motu inſurgente in appetitu, etiamſi non intercedat cognitio noua aut diuerſa præter illum motum; ſicut eadem anima determinatur ex vno amore ad alterum. Vbi obiter noto, malè à nonnullis doceri, non poſſe immediatè ipſam paſſionem mouere voluntatem, ſed præcisè id fieri per cognitionem; malè, inquam, id doceri; nam ſi habitus, qui non eſt tendentia vera in obiectum, nec proſecutio illius, poteſt inclinare per ſe immediatè, multò magis poterit id præſtare actus appetitus è paſſione cauſatus; qui eſt actualis amor eius obiecti, & recipitur in eadem animâ, quæ eſt amatura. Vnde dico, longè difficiliùs, ſtantibus etiam iiſdem cognitionibus, poſſe ceſſare ab amore ſpirituali obiecti eum, in quo appetitus operatur quàm eum, qui caret appetitu. Imò ex hoc ſolo capite declarari poteſt, quomodo appetitus ad peccandum inclinet: de quo ſuo loco.

Obiectio. Verùm hinc obijcies pro ſententiâ P. Suarez: Ergo, cùm actus illi concupiſcentiæ ſint intrinſeci animæ, non poterit concupiſcentia mouere ab extrinſeco, ſed ab intrinſeco; ergo non minuet, ſed potiùs augebit voluntarium formaliter, vt illud auget habitus in voluntate exiſtens. Confirmatur ſeu declaratur obiectio in noſtrâ ſententiâ non diſtinguente potentias ab animâ: Idem omnino eſt appetitus & voluntas ex parte principij, quia ambo ſunt idem cum animâ; ergo ſi vnus non eſt ab extrinſeco, neque alter erit, vel è contrario. *Solutio.* Reſpondeo, in animâ diſtingui duo genera operationum; aliud rationalium, aliud ſenſibilium, ſeu materialium; & licet omnes operationes ab animâ procedant, & omnes illi ſint intrinſecæ; materiales tamen reſpectu rationalium, & has reſpectu materialium dici extrinſecas, quatenus habent ſe quaſi diſparatè in ordine ad animam ob diuerſitatem genericam; & ſunt inter ſe quodammodò ex conceptu ſuo independentes; vnde anima

quando ex materialibus determinatur ad spirituales, dicitur determinari ab extrinseco, non ab intrinseco, non quidem respectu ipsius animæ, sed respectu aliarum operationum Sicut licet in Deo sit eadem virtus creatiua hominis & leonis, tamẽ in ordine ad creandum leonem per accidens se habet formaliter virtus creatiua hominis, & è
27. contrario. Item in nobis licet potentia visiua & auditiua idem sint ex parte animæ, tamen ad audiendum per accidens se habet posse videre, & contrà. Declaratur id ampliùs, quia licet eadem anima sit appetitiua & volitiua, tamen ad appetendum indiget corpore, sensatione materiali, organorum dispositione, &c. quibus completur in ratione proximâ potentia appetere. hæc autem omnia per accidens prorsus se habent, & extrinseca sunt ipsi animæ volitiuæ spiritualiter; vt sic enim nullo modo pendet à corpore aut organizatione illius; vt patet in animâ separatâ; ergo ex hac parte determinatio ad volendum orta ex appetitu materiali rectè dicitur ab extrinseco.

Vnde colliges, si eadem voluntas determinatur ex amore vnius obiecti ad amorem alterius, non dici determinari ab extrinseco, licet amores illi inter se sint tam distincti quàm amor & appetitus: disparitas est, quòd illi amores per se pertinent ad vnam potentiam volitiuam, amor autem & appetitus constituunt diuersum ordinem potentiæ: vnde si potentiæ ab animâ distinguantur, ponitur potentia distincta ad amorem, & distincta ad appetitum; ad amandum autem hoc vel illud obiectum non ponuntur duæ, sed vna. Quæ disparitas pro hac quæstione de voce sufficientissima est. Ad instantiam de habitibus facilè respondemus, eos se tenere omninò intrinsecè ex parte ipsius animæ vt volitiuæ, in quâ recipiuntur, ideóque non dici minuere voluntarium.

Respondeo Secundò ei obiectioni ex dictis suprà, eam attractionem passionum esse ex eo capite ab extrinseco, quatenus obiectum extrinsecum vehementer per eas passiones propositum attrahit ad sui amorem; iam autem diximus attractionem obiecti quà talis esse ab extrinseco. Fateor, hanc solutionem non semper habere locum, quia fieri potest vt obiecta ipsa sint intrinseca ipsi homini, vt quando voluptates carnis ad se voluntatem trahunt; ideò præcedens solutio vt planè vniuersalis melior videtur.

SVBSECTIO III.

An concupiscentia causet inuoluntarium.

28. Maior difficultas est, an concupiscentia non solùm minuat voluntarium, sed positiuè causet inuoluntarium secundùm quid. Ratio dubitandi desumitur ex dictis de metu; ideò enim, quæ ex metu fiunt, sunt inuoluntaria secundùm quid, quia sunt contra aliquem actum in voluntate existentem; proiectio scil. mercium contra desiderium eas retinendi: idem autem contingit in concupiscentiâ; quando enim quis ex illâ peccat, habet aliam voluntatẽ inefficacem, quâ vult seruare præceptum, ne in æternum pereat, aut ne Deum offendat.

Ratio dubitandi.

Quæstio, etsi aliquibus magnum faceſſat negotium, est tamen de solo nomine; de re enim constat, vtsobique esse aliquam resistentiam ex parte voluntatis. in quo non acquiesco D. Thomæ, qui eâ quæstione 77. art. 6. docet cùm quis facis aliquid ex concupiscentiâ, pot illam tolli repugnantiam & difficultatem operis, quia ex-

Concupiscentia non semper tollit repugnantiam in operando.

perientiâ manifestâ constat, homines peccatores in suis actionibus, etiam ex vehementissimâ passione factis, habere sæpissimè morsus grauissimos conscientiæ, qui haud dubiè vehementer eos affligunt, & in mediis ipsismet voluptatibus molestiam causant, & amaritudinibus omnia miscent; maximè cùm sæpè etiam cogantur tolerare huius vitæ grauissima mala, quæ procul dubio displicentiam causant. Quæ veritas posset ex Scripturâ & Patribus fuse confirmari, sed res est certior, quàm vt requirat talem probationem; & fortè in hoc sensu non negatur à D. Thomâ.

Hoc autem posito, dubium est, cur metus dicendus sit causare inuoluntarium, concupiscentia verò non. Quæ difficultas solùm est de voce. Nonnulli hanc reddunt rationem, quòd quando operamur ex metu, etiamsi faciamus aliquid ad vitandum grauius incommodum, semper tamen facimus aliquid, quod nobis aliqualiter malum est, vnde oritur mæstitia & dolor. At in concupiscentiâ licet voluntas sibi complaceat in contrario obiecto, semper tamen operatur cum lætitiâ, quia pensatis omnibus iudicat, maius esse lucrum in prosecutione eius obiecti, quàm sit damnum in deserendo opposito.

Quid ad rationem dubitandi quidã respondeant.

Hæc tamen responsio facilè reiicitur; nam reuerà eadem est quoad hoc ratio in vtroque casu. 29.
Vt enim in casu concupiscentiæ voluntas iudicat lucrari se plus absolutè, quàm amittat deserendo bonum oppositum, ita fugiendo malum grauius, iudicat se plus lucrari, quàm patiatur incõmodi admittẽdo minus; vel (vt nomina fugiamus) dico iam in casu metus iudicare voluntatẽ, sibi melius esse maius vitare damnum, licet cum admissione minoris, quàm in casu altero iudicat, sibi absolutè melius esse amplecti obiectum illud, etiam cum detrimento alterius minoris. Secundò, quia non est necessum, vt in similibus casibus iudicetur vt maius bonum id quod amatur, aut quod fugitur; si enim id esset necessarium, deberet admitti, quotiescumque homo peccat, hæresis, vel error contra fidem, quo diceret inhonestus v. g. *Sibi melius esse absolutè fornicari, quàm amittere Deum, gloriam, & subire infernum.* quæ tria illum tunc retardant à peccato. Et idem suo modo vrgeri posset in aliis materiis; est autem apertè falsum dicere necessarium esse tale iudicium, ergo non habet locum responsio data de maiori præponderatione.

Reiiciuntur

Faciliùs ergo dicitur, ideò ea quæ fiunt ex metu dici inuoluntaria secundùm quid, quia non fiunt ex lætitiâ, cum quâ fiunt, quæ ex concupiscentiâ. Ratio huius vlterior ea est, quia quæ facimus ex metu, non facimus vt lucremur de nouo aliquod bonum, sed ne amittamus quæ iam anteà habebamus, vitam v. g. honorem, diuitias, &c. at quæ ex concupiscentiâ aggredimur, facimus, vt nouum bonum acquiramus: natura autem humana est talis, vt non lætetur ita ex non amissione seu continuatione boni acquisiti, quàm ex noui boni acquisitione. quæ propositio ipsâ experientiâ est nobis manifestè nota.

Ratio, cur metus causet inuoluntarium, nõ concupiscentia.

Dices, Qui damnatus erat ad mortem, si posteà liberetur, maiori cum lætitiâ conseruat vitam, quàm de nouo quæcumque alia bona acquireret; ergo etiam in conseruatione acquisitorum possumus habere tantam lætitiam, quantam in acquisitione noui boni. Respondeo, in eo casu illũ hominem operari ex concupiscentiâ, non propriè ex metu; iam enim quasi de nouo vitam acquirit, quam moraliter amiserat; sicut è contrario 30.

Obiectio.

Solutio.

qui

tratio qui ha[...] ius ad aliquod bonum, etiamſi poſſeſſionem [...] habeat, quando facit aliquid ne illud amittat, operatur ex metu, quia moraliter iam illa res erat illius. Vnde ſi ille idem homo qui proiicit merces in mare, vt tueatur vitam, eſſet alias damnatus ad mortem, eaſdem merces libentiſſimè daret vt liberaretur, quia in eo caſu operaretur, vt lucraretur id quod moraliter amiſerat; in primo autem caſu tempeſtatis proiicit, ne amittat.

Replica.

Vrgebis, Exiſtente eâdem tempeſtate libentiùs homo dabit centum florenos v. g. vt liberetur ab eâdem tempeſtate, quàm in aliâ occaſione daret eoſdem centum, vt acquireret ducentos; ergo alacriùs ex metu operaretur tunc quàm aliàs ex concupiſcentiâ.

Solutio.

Reſpondeo, in prædicto caſu ideò dare libenter centum, quia per illam tempeſtatem iam ſupponebat amiſſam totam ſuam ſubſtantiam, vnde iam operatur ex concupiſcentiâ, dans ſcilicet centum, vt ſedatâ tempeſtate recipiat omnes ſuas merces. Ideò addiderim, Si caſus eſſet talis, vt iam non ſolùm de mercibus ibi in naui exiſtentibus, ſed planè de vitâ deſperaſſet vi tempeſtatis, & aliquis illi diceret; Da mihi ex tuis bonis quæ domi habes centum, & te liberabo, illum planè operaturum cum lætitiâ non cum dolore; quia moraliter tunc ageret ex concupiſcentiâ ad lucrandum, quod iam cenſebatur amiſſum.

31. *Alia ſolutio.*

Reſpondeo Secundò, magnam eſſe differentiam inter caſum obiectionis & noſtrum: licet enim poſitâ conditione tempeſtatis libentiùs det mille, vt tueatur vitam, quàm in altero centum vt lucretur mille; quia tamen ipſamet poſitio conditionis in vno caſu eſt valdè grata, in altero verò eſt prorſus inuoluntaria: nam licet poſitâ & exortâ iam tempeſtate libenter quæcumque det pro libertate, ipſa tamen tempeſtas eſt prorſus illi inuoluntaria, & vellet, vt numquam exorta fuiſſet; at non ſolùm iam poſitâ occaſione lucrandi mille per centum, vult illa centũ dare; ſed etiam optat vt occurrat talis occaſio, & de illâ gaudet; inde tandem fit, vt abſolutè totum opus ſit voluntarium, quia etiam conditio, & quæ ad illam ſequuntur, voluntaria ſunt; in priori verò caſu conditio, ex quâ omnia pendent, eſt ſimpliciter inuoluntaria. Ratio à priori eſt, quia omnibus penſatis in caſu tempeſtatis homo nil lucratur, ſed amittit; vitam enim iam anteà habebat, pecuniam autem pro redimendâ tempeſtate amiſit. In ſecundo verò caſu abſolutè lucratus eſt; vnde totus iſte caſus eſt illi voluntarius, primus autem inuoluntarius. Quæ doctrina ſuo modo applicari poteſt ad alterum, qui damnatus dat pecuniam vt liberetur.

Alia obiectio.

Sed obiicies, Ergo non poterit quis præcisè propter Deum ſummè dilectũ tormenta vel mortem cum lætitiâ tolerare. Patet conſequentia ex dictis, quia tunc non operatur ad lucrandum; Deum enim iam anteà habebat, erat enim amicus ipſius; ergo ſolùm patitur mortem, ne amittat Deum, quem habebat; ergo non aliter operatur quàm qui proiicit merces in mare, ne vitam amittat.

Solutio.

32. Reſpondeo negando conſequentiam; nam poteſt quis pati tormenta & mortem, non ſolùm ne Deum amittat ſeu offendat, ſed maximè, vt ſingulare nouum ei exhibeat obſequium, nouam ipſius gloriam procurando; multò meliùs quàm ille iuſtus, qui facit ex amore Dei nonnum opus bonum, ad quod non tenebatur ſub præcepto; vbi ſine dubio non habet locum metus: operari ergo Martyr poteſt ex concupiſcentiâ pro ſe, & ex affectu lucrandi pro Deo tamquam pro amico, noua obſequia, nouam gloriam, &c. Quòd ſi præcisè pateretur mortem, ne Deum offenderet, tunc fateor idem eſſe de illo ac de proiiciente merces in mare; & forte non operaretur abſque dolore: & hoc ſecundo modo videtur olim operata Suſanna, Dan. 13. *Anguſtiæ ſunt mihi vndique; ſed melius eſt mihi abſque opere incidere in manus veſtras, quàm peccare in conſpectu Domini*. vnde ſi ipſa potuiſſet aliter euadere, fuiſſet illi gratiſſimũ. Martyres autem operati ſunt primo modo, quia reſpiciebant vel remunerationem, vel maiorem Dei gloriam; vnde ipſi optabant occaſiones martyrij, & dolebant ſi elabebantur è manibus.

Ex dictis obſerua pro his quæ ſuprà inſinuauimus de metu reſcindente contractum, tunc tantùm id locum habere, quando incutitur metus amiſſionis alicuius boni vel iam poſſeſſi, vel ad quod habet ius; non autem quando præcisè eſt periculum, ne de nouo aliquid lucretur: vnde ſi aliquis duceret Mariam, ne amitteret regnum v. g. quod per illam ſperabat, non poteſt dici inuoluntarius & nullus ille contractus; ſi verò iam haberet regnum, & quis illi minaretur, *Illud amittes, ſi non duxeris Mariam*, tunc illud matrimonium eſſet nullum (ſuppono factum ex illo metu) Diſparitas à priori deſumitur ex doctrinâ à nobis datâ; nam in vno caſu non terretur amiſſione rei poſſeſſæ ſed noui lucri ceſſatione; id autem non reputatur propriè nocumentum; in altero verò amittit, & patitur damnum. Sed de hoc latiùs in proprijs materijs.

Differentia inter metum & concupiſcentiam non poteſt reſumi in obiecta.

Obſerua Secundò, non ſufficienter eam differentiam inter concupiſcentiam & metum à Patre Suario explicari ſuprà ſect. 4. num. 4. cùm ait eam reducendam eſſe in ipſa obiecta; quod ſcilicet malum de ſe eſt diſſonum voluntati, & poteſt neceſſitatem quamdã inferre; vt contingit in omni metu extrinſecè illato; at bonum, quod eſt obiectum concupiſcentiæ, conſentaneum eſt voluntati ex ſe, & ex vi ſuâ; vnde nullam vim vel neceſſitatem voluntati affert; ideò homines amore & beneficijs trahuntur facilè, non verò metu & minis: quibus ſæpè potiùs obdurantur, maximè qui generoſiorem habent naturam. Intelliges, inquam, differentiam hanc non eſſe ſufficientem; nam licet veram omnino doctrinam contineat, non dat tamen rationem à priori eius differentiæ, ſed ſolùm experientiam affert. quod enim de obiectis dicit non ſatisfacit; nam dixi ſuprà ex timore mortis fugere, idem eſſe ac fugere ex amore vel concupiſcentiâ vitæ; & malum licet vt amatur ſit contrarium, vt tamen odio habeatur valdè eſt conforme; quod & ipſe Suarez priùs bene notauerat; ergo non debet metus dici 33.
cogens ad aliquid diſſonum, ſed potiùs ad conſonum; cogit enim ad ſe odio habendum: ſeu fugiendum: quæ fuga voluntati gratiſſima eſt; ergo niſi recurratur ad rationem à nobis datam, quòd ſcilicet in metu non conſtituimur in occaſione lucrandi; ſed potiùs amittendi illud bonum, quod iucundiſſimum nobis erat, ideò operamur cum dolore: in concupiſcentiâ verò, quia ſumus in ſpe noui boni acquirendi, iam habemus occaſionem gaudij. & eadem doctrina facilè applicatur ad experientiam quam adducit Suarez, quòd faciliùs perſuadeamur beneficijs quàm minis; nam in caſu minarum nihil nobis boni promittitur præter carentiam mali infligendi, ſi non obedierimus; quam carentiam

de facto habemus: at qui offert præmium, promittit eamdem carentiam, & insuper addit nouum donum. quo nos caremus actu; quid ergo mirum, si faciliùs persuadeamur eis beneficiis, obduremur verò minis; per quas nullam agnoscimus libertatem in hortante, sed solùm animum non faciendi nobis malum, si ei obtemperauerimus.



DISPVTATIO XII.

Quomodo ignorantia se habeat ad voluntarium.

TErtium caput vnde voluntarium minuitur est ignorantia; de quâ in hac disputatione ex proposito, quia res magni momenti.

SECTIO I.

Diuisio prima ignorantiæ.

1. *Ignorantia diuiditur in antecedentem, comitantem & subsequentem.*

PRimò diuidi solet in antecedentem, comitantem & subsequentem. Antecedens est quæ non potuit vitari, & est causa operis. Imponitur v. g. me prorsus inscio præceptum ieiunandi die Iouis, ego neque cogitans de præcepto, ideóque neque dubitans an sit, comedo carnes eâ die; ea ignorantia fuit antecedens, quia nullo modo fuit volita; estque causa comestionis, quatenus si eam non habuissem, non comedissem carnes. Subsequens, seu affectata est, quâ quis dubitans v.g. de tali præcepto ieiunij, non vult vel ea pigritiâ, vel ne cogatur ieiunare, ampliùs inquirere. Comitans denique ea est, quæ non fuit affectata, ideóque non est subsequens; quia verò non fuit causa operis, non dicitur antecedens v.g. in eodem casu, de impositione præcepti me inscio; si tamen essem ita dispositus, vel etiamsi sciuissem esse diem ieiunij, adhuc tamen comedissem carnes, eo casu talis ignorantia diceretur comitans.

Ignorantia affectata potest esse aliqua ex antecedens.

Aduerto tamen, aliquando posse contingere, vt ignorantia affectata habeat aliquid de ignorantiâ antecedente; v. g. ex pigritiâ, aut ex nimio appetitu iaculandi, non volui diligenter examinare, vtrùm homo, an verò fera esset id in quod iaculor, cùm tamen dubitem eâ de re, iaculor, & occido fratrem, quem amabam valdè; haud dubiè tunc fuit ea ignorantia, licet consequens quatenus voluntaria; antecedens tamen, quia meum fratrem nullatenus occidissem, si agnouissem; ergo ex hoc capite fuit causa operis seu antecedens, & idem est in alijs omnibus casibus, in quibus ideò præcisè volo ignorare, ne cogar ex scientiâ deserere eam actionem. Aliquando verò potest participare ea ignorantia aliquid de comitante, quia & volui ignorare; & licet sciuissem, non ideò actionem illam omisissem; quod est proprium comitantis, vt dixi paulò
2. antè. Hæc circa explicationem huius diuisionis, quoad rem ipsam attinet. Quoad voces autem difficultas esse potest, vtrùm rectè sint ea nomina imposita. de quo fusè agit P. Suarez disp. 4. sect. 1. Ratio dubitandi oritur ex eo quòd voces hæ sint respectiuæ; nam antecedere, comitari, subsequi, necessariò dicunt ordinem ad aliud, vt ex se patet; nullus autem terminus videtur esse, respectu cuius possit ignorantia dici antecedés, &c. nam respectu volunta[illegible]ria est, omnis ignorantia est posterior naturâ; respectu verò effectus secuti, nulla est subsequens, quia nulla sequitur ex effectu; nulla item antecedens, quia nulla ignorantia est causa volitionis, quin potiùs impedit volitionem. Si denique ad voluntatem ignorandi recurratur, ea vel est purè subsequens, quia scilicet in se appetitur; vel est antecedens, quia non fuit præuisa: potest ergo dari medium, quod sit ignorantia concomitans. Neque potest in hac explicatione recurri ad antecessionem temporis seu durationis, quia hæc in præsenti puncto videtur esse omnino impertinens.

Vnde denominentur hæ ignorantiæ.

Huic difficultati breuiter & clarè respondeo, eam ignorantiam dici antecedentē, comitantem & subsequentem respectu actus ipsius voluntatis & effectus secuti; quæ enim est affectata dicitur consequens, quia sequitur ex volitione ipsâ, quâ quis vult non exire ex eâ ignorantiâ. Vbi aduerto, eam ignorantiam saltē secundùm primum esse sui esse antecedentem; nam antequam velit ignorare, iam dubitat de illâ re; illa autem dubitatio tunc est in aliquo sensu ignorantia, & non subsequens, ergo antecedens: ast non ideò tunc est mala; Primò, quia tunc non est libera; Secundò, quia tunc nondum est causa alicuius effectus: 3.
dicitur ergo consequens quoad continuationem, quia non vult homo ex eâ exire, & tunc potest esse causa effectus, &c. vt explicatum est. Antecedens verò talis dicitur respectiuè ad actum voluntatis, non quo velit ipsam ignorantiam, quia supponimus de eâ non cogitare voluntatē tunc, sed quo vult obiectum; nam amorem illius obiecti præcedit ea ignorantia, & illa est causa actionis secutæ, imò etiam ipsius volitionis, non quia influat positiuè; hoc enim fieri non potest; nam ignorātia vt sic est quid negatiuum, quod vt tale non potest positiuè influere; & voluntas nō amat nisi id quod cognoscit; non potest ergo ex carentiâ cognitionis sequi positiuè actus voluntatis, sed potiùs illius carentia, vt obiiciebatur in ratione dubitandi: dicitur ergo ea ignorantia causa operis, in quantum, si ea non extitisset, non fuisset opus factum, influit ergo vt non impediens tantùm; sicut solemus dicere, *me non fuisse ibi, causa extitit talis aut talis euentus*; hoc est, Si ego fuissem ibi, ego impediuissem, ne fieret. Concomitans denique dicitur etiam respectiuè ad volitionem eamdem de obiecto; nam licet sit in vno sensu antecedens, quatenus non est volita, quia tamen nec de facto efficit positiuè actum (quod, vt immediatè antè dixi, omni ignorantiæ commune est) nec etiam concurrit negatiuè: nam licet non existeret, adhuc opus non impediretur, vocatur meritò concomitans: ea enim, quæ non se habent per modum causæ aut effectus, vocamus concomitantia inter se.

Obiectio.

Hinc tamen potest obijci, quia tales conditionales, *Si sciret, non faceret*; vel, *etiamsi sciret, faceret*; cùm sint de obiecto libero, sunt prorsus nobis incertæ, & consequenter non possumus nos ad illas recurrere, vt explicemus ignorantiam: prætereà illæ sunt omnino impertinentes ad hoc, vt homo censeatur peccare, vel 4.
mereri de præsenti; nam peccatum & meritum conditionatum nihil penitus est de præsenti, neque homo damnabitur aut beabitur per hoc, quòd peccasset, si in tali aut tali occasione fuisset, sed præcisè ob id, quòd de facto faciet aut factutus est. Respondent aliqui, etiamsi eas conditiona-

Aliquorum solutio.

ditionales non noscamus certò, posse tamẽ quasi à posteriori nosci: si enim sequatur dolor de euentu, tunc ignorantia fuit antecedens, & non concomitans; si verò homo non tristatur, tunc fuit cõcomitans. quod & videtur insinuare Aristoteles 3. Ethicorum c. 1. Hæc tamen doctrina non placet, quia sæpè gaudemus de his quæ fecimus ex ignorantia: quæ tamen nullo modo fecissemus ea ignorantiâ cessante. quod benè Pater Suarez notauit. Nam homo bonę conscientię nõ comederet carnes die prohibito, si sciret prohibitionem; & tamen gaudet posteà sine culpâ suâ se illas comedisse. Idem est de eo, qui ob timorem Dei nollet vllum lædere, si tamen omnino ignoranter occidisset suum grauissimum hostem, gauderet de eâ morte ob proprium bonum; quã tamen non causasset, nisi ea ignorãtia fuisset. Addo ego, E contrario fortè quem posse tristari de effectu ex ignorantia secuto, quem tamen fecisset, si sciuisset, quia potest quis dolere id factum sine consideratione; volebat enim non solùm id facere, sed etiam aduertenter. Sic potest quis dolere se ieiunasse sine aduertentiâ ad præceptũ, non quia si aduertisset comedisset carnes, sed quia habuisset occasionem exercendi actum obedientiæ; & ex eo capite magis fuisset promeritus. Hac ergo responsione vt insufficienti relictâ, ad propositam obiectionem dicendũ est, illas conditionales, etiamsi nobis non sint metaphysicè certæ, esse tamen moraliter ex variis circumstantiis præsentibus: qui enim vehementer amat Petrum, aut certè nullã omnino auersionem, vel illius fundamentũ habet erga illum, non potest dubitari prudenter, quin, si sciret eum esse vbi est fera, non eum occidisset. Idem est de proiectione in mare adamãtis pretiosissimi; quis enim sine vllâ causâ id faceret? ergo si fecit, de facto credens se proiicere rem aliam nullius momenti, moraliter certum est, ignorãtiam illam esse antecedentem. E contrario verò si alter est in perpetuo desiderio hostem occidendi, haud dubiè eum occidisset, si agnouisset, quando putans se occidere feram, illum occidit. Meritò ergo talis ignorantia dici potest concomitans. Dixi *ex circumstantijs præsentibus*, quia etiamsi posteà mutato animo homo aliud esset facturus, id videtur esse per accidens ad ignorantiam concomitantem respectu nostri.

Rejicitur.

5. *Solutio. Quomodo ea quæ fiunt ex ignorantiâ comitentur propositiones cõditionales.*

Satisfit amplius obiectioni.

Ad id quod addebatur in obiectione, neminẽ puniri ob ea quæ faceret, si hæc aut illa conditio daretur, respondeo libentissimè concedendo, ignorantiam tam antecedentem quàm concomitantem excusare à culpâ, quia esto faceret, aut non faceret, si sciret hoc vel illud, certè hîc & nunc nihil mali voluntariè fecit, ergo hîc & nũc liber est; ex hoc tamen capite non infertur, malè à nobis diuidi eam ignorantiam, quia licet ad peccatum non conducat, illud tamẽ impedit, ergo necessariò debet dignosci vt ab aliis distincta.

An ignorantia voluntaria, quæ non est causa actionis, dicenda sit concomitans, an subsequens.

Circa quam noua potest quæstio moueri, an ea ignorantia, quæ non est causa actionis, etiamsi voluntaria & affectata sit, debeat tamen dici concomitans, an verò subsequens. Ratio dubitandi ea est, quia ignorantia antecedens, quam tollere non fuit in voluntatis potestate hîc & nunc, nihilominùs eo ipso, quòd respectu effectus se habeat per accidens, dicitur concomitans, ergo ea, quæ est in se subsequens, quatenus est affectata; si tamen respectu actionis se habet per accidens, dicetur etiam concomitans. Patet consequentia, quia si antecedentia vnius in se non efficit, vt dicatur antecedens, ergo nec subsecutio alterius in se efficiet, vt dicatur simpliciter consequens: vt enim se habet antecedentia ad denominationem antecedentis, ita subsecutio ad denominationem subsequentis; ergo ea denominatio solùm desumetur ex effectu, & consequenter, quia respectu illius vtraque ignorantia se habet concomitanter, vtraque dicetur concomitãs. 6.

Potiùs dicenda concomitans.

Quæstio hæc est, vt dixi, de nomine; dicique potest sine absurdo eamdem esse de vtraque rationem, vt Suarez suprà numero 9. docet; addo tamen, posse inueniri etiam aliquã disparitatem, ratione cuius diuersimodè denominetur; nam ea, quæ est in se antecedens, id non habet positiuè, vt sic dicã, sed negatiuè respectu voluntatis; non enim illa tunc causat aliquem actum; sed quia non præsupponit actum, dicitur antecedens; quę antecedẽtia facilè, cùm sit imperfecta, impeditur per hoc, quòd talis ignorantia respectu effectus seu actionis habeat se per accidens, ideóque denominatur non à prioritate antecedẽs, sed à concomitantiâ concomitans. Secunda verò ignorantia, cùm positiuè sit subsequens, quia reuerà est volita à voluntate, denominatur simpliciter subsequens, etiamsi respectu actionis sit concomitans. Sed satis de nomine.

SECTIO II.

Reliquæ diuisiones ignorantiæ.

Ignorantia alia est volũtaria, alia inuolũtaria.

ALITER solet diuidi ignorantia in voluntariam & in inuoluntariam. Sub voluntariâ includitur ea, quæ superiùs dicta est subsequens; siue sit causa operis, siue non: sub altero membro includitur & antecedens, & quæ dicta est concomitans; quia, vt explicatum, hæ duæ vltimæ in eo conueniunt, quòd non fuerint voluntati liberæ, nec volitæ, ideò nec voluntariæ.

7. *Alia culpabilis alia inculpabilis.*

Tertiò diuidi potest ignorantia in culpabilẽ & in inculpabilem. Inculpabilis includit omnem ignorantiam antecedentem; quia eo ipso quòd aliquid non sit voluntarium & liberum, non potest esse culpabile; non tamen ideò omnis ignorantia voluntaria est culpabilis, quia nec omnia teneor ego sub præcepto scire; sic etiamsi nolim numerare quot lineas habeat hęc pagina, quam scribo, & consequenter ea ignorantia sit mihi voluntaria & affectata, non tamen ideò vel venialiter pecco, quin fortè peccarem numerando; esset enim otiosè terere tempus; debet ergo ea ignorantia esse circa rem quam teneor scire, vel quia ipsam debeo credere, prout tenentur fideles scire mysteria fidei; vel quia ex eâ ignorantiâ exponor periculo aliquid prohibitum faciendi.

Obseruat circa hanc diuisionem P. Suarez non esse idem ignorantiam culpabilem & contractam per culpam: nam per Adami peccatum, contraximus ignorantiam multarum rerum, quæ tamen non est culpabilis respectu nostri. Vel clariùs, si in pœnam alicuius peccati neget nobis Deus aliquam cognitionem, ea ignorantia erit tunc contracta per culpam; dici tamen non poterit culpabilis, si quando peccauimus, non aduertimus vllo modo ex illo peccato posse sequi aut secuturam eam ignorantiam. Doctrina hæc vera est, non tamen propria huius materiæ de ignorantiâ, sed aliarum rerum; quia etiamsi quis peccans ob alium finem in aliquâ actione, v. g. in venatione, quia est prohibita, cum ignorantiâ

tamen antecedente occidit hominem; homicidium illud dici potest commissum per peccatum, non tamen erit peccaminosum: nisi fortè aliquis contendat (quod ad quæstionem de voce pertinebit) in eo casu, eo modo, quo in causâ remotè dicitur ea ignorantia, aut homicidium per peccatum contractum, eo etiam dici posse culpabile in causâ, non quidem culpâ desumptâ specialiter ab ipso homicidio aut ignorantiâ, quia, vt supponimus, non fuêre præuisa, sed culpâ desumptâ ex alio capite.

8. Quartam diuisionem ignorantiæ tradit Suarez num. 13. in affectatam & negligentem. Hæc tamen diuisio non tam est ignorantiæ in communi, cùm non includat antecedentem, quàm subdiuisio ignorantiæ voluntariæ. Ideò, vt fiat vniuersalis diuisio, potest sic tradi, in ignorantiam necessariam, affectatam & negligentem.

Alia est ignorantia necessaria, alia affectata, alia negligens.

Nomine necessariæ intelligitur ea, quæ hîc & nunc non potuit ab homine pelli, seu quæ non fuit libera; iuxta hanc tamen explicationem hæc diuisio relabitur in illam voluntariæ & inuoluntariæ; nam sub primâ voce *necessaria* includitur *inuoluntaria*; sub alijs duabus vocibus includitur *voluntaria* subdiuisa in duas species. Quidquid verò de hoc sit, terminos illos explico: Affectata dicitur, quæ positiuè est volita; negligēs, quæ non est directè volita, sed indirectè ex pigritiâ, aut ob alias occupationes indirectè. Quæ diuisio potest alijs multis rebus conuenire; nam si omitto Sacrum ex pigritiâ, non directè volendo omissionē, aut ex animo ludendi, &c. potest dici omissio negligens; si verò positiuè illam omissionē volo ob quemcumque finem, tunc dicetur affectata; & sic in multis alijs exēplis. Si verò obijcias, ignorantiam non posse esse affectatam; nam si quis aduertat se errare, iam eo ipso non errat:

Obiectio.

Respondeo, errorem vt talem non posse esse affectatum; quia cùm primùm noscit homo se errare, iam noscit, obiectum non se ita habere ac priùs iudicauerat; vnde repugnat in eodem instanti esse errorem, & simul aduertentiam, quòd erret; nam tunc in eodem instanti assentiretur duobus contradictorijs: quod repugnat, vt aliūde suppono. Ast in ignorantiâ (vniuersaliter loquendo) non habet id difficultatem; quia ignorantia solùm dicit carentiam scientiæ de obiecto; possum autem ego simul reflexè cognoscere me carere scientiâ, & simul velle carere eâ scientiâ; tunc autem obiectum remotum ignoro, carentiā verò scientiæ, seu meam ignorantiam nosco: nūc enim scio me ignorare quot lineas habeat hæc pagina, non tamen propterea linearum numerū nosco; imò id repugnat, stante eâ priori scientiâ de meo errore; potest ergo directè ipsa ignorantia esse volita & cognita. Quæ doctrina habet locum, etiāsi non solùm omnino ignorem obiectum, vt de lineis huius pagellæ dixi, sed etiā si iudicem esse centum v. g. nam & nunc possum dubitare, ex alijs capitibus, an fallar; & dum non volo ampliùs indagare, dicor habere ignorantiam magis affectatam.

Solutio. Error non potest affectari, sic tamen ignorantia.

9. Obseruandum tamen Primò, eo ipso quòd formem probabile iudicium de re aliquâ, non debere dici tunc habere ignorantiam affectatam; nam licet reuerâ tunc nolim eâ de re ampliùs scire, & re ipsâ fortè errem, quia tamen prudenter operor, non iudicor ignorantiam affectare moraliter; nam conscientia probabilis excusat à peccato: de quo infrà. Si tamen physicè loquamur, ea ignorantia potest dici affectata, quandoquidem reflexè homo aduertit, se omnino non esse eâ de re certum, & non vult vlteriùs inquirere.

Quinta diuisio potest esse in ignorantiam vincibilem & inuincibilem: hæc tamen diuisio videtur omninò esse eadem cum illâ aliâ, in voluntariam & in inuoluntariam: omnis enim inuoluntaria quâ talis est inuincibilis; quia quod non est liberum mihi, non est quâ tale in meâ potestate; è contrario item, omnis vincibilis quà talis est voluntaria & libera; nam si in meâ potestate est eam tollere, & id non præsto, ergo voluntariè eam habeo; siue illud voluntarium directum sit, siue indirectū, de quo iam non curo.

Alia est ignorantia vincibilis, alia inuincibilis.

In quâ diuisione illud primùm noto, in ordine ad mores, non dici ignorantiam vincibilem, etsi quis absolutè posset hîc & nunc eam depellere, sed requiri vlteriùs, vt sit obligatio aliqua hîc & nunc carendi tali ignorantiâ; quia cùm loquamur in ordine ad actus humanos, & morales bonos seu malos, ea ignorantia, quæ ad hoc genus non spectat, vt v. g. ignorare quot lineæ sint in hoc libro, etiamsi voluntaria sit physicè, ideóque vincibile dici queat, vocatur tamen inuincibilis ignorantia, quia moraliter non tenetur eam superare. quo sensu etiam possemus dicere voluntariam ignorantiam præcisè accipi, quando quis tenetur eam deponere. quod spectat ad modum loquendi. 10.

Ad ignorantiam vincibilem peccaminosam requiritur obligatio eā carendi.

Secundò noto, differentiam solùm de nomine hîc esse inter Patrem Suarez & Cordubam; hic enim ait, posse aliquam ignorantiam inuincibilem esse culpabilem; vt ignorantia ebrij, quę in ebrietate vinci non potest, est tamen culpabilis. quod Suarez reijcit suprà num. 17. eò quòd omnis culpa vt talis necessariò debet esse libera, ergo vitabilis, ergo vincibilis. Dico differentiam esse de solo nomine; nam Corduba solùm intendit eam ignorantiam posse denominari culpabilem in ipsâ causâ, non autem sentit eum hominem specialiter peccasse ob eam ignorantiam, si de illâ non cogitauerat: quomodo enim potest quis peccare in eo, quod nullo modo præuidit? Fateor tamen longè meliùs loqui Patrem Suarium; nam quomodo ea ignorantia dicitur culpabilis, debet etiam dici vitabilis; si remotè culpabilis in causâ, etiam remotè sin causâ vitabilis; si in se culpabilis, etiam in se vitabilis.

Illud quæri in præsenti potest, quid sit necessarium, vt aliqua ignorantia dicatur inuincibilis. Respondeo breuiter, dupliciter posse talem esse; vel quia homini non venit in mentem se errare, aut se teneri ad aliquid aliud faciendum, vt eam opinionem deponeret: vt cùm rustico inter hæreticos agenti numquam venit in mentem dubium vllum de suâ religione, & homini habenti bonum visum, ac è vicino loco conspicienti ferum, nulla ratio dubitandi occurrit, quòd sit ferrum. in tali casu clarè satis constat, in quo consistat inuincibilitas eius ignorantiæ. Secundò modo potest contingere, vt homo dubitet de eâ re, faciatque quantum est ex se ad indagandam veritatem, & tamen adhuc nihil ampliùs valuerit intelligere. hæc etiam explicatio ex terminis videtur clara; est tamen difficilis ob ea verba; *Faciat quantum est ex se*, quia *quantum est ex se*, vniuersaliter loquendo, multùm dicit: ex sa enim posset ire ad superandam eam ignorantiam per mediam Europam v. g. consulendo omnes homines doctos, posset ieiunare, orare, &c. petendo 11.

Quid requiratur ad ignorantiam inuincibilē.

à Deo

à Deo illuminationem; ad hæc tamen obligarũ hominem esset intolerabile. quòd si semel dicamus, non teneri facere omnia quæcumque potest, difficulter explicatur τὸ *quantum est ex se.* Respondeo tamen cum sententiâ communi, teneri hominem ad ea, quæ sufficiunt vt probabile formetur de eâ re iudicium: v. g. dubitat, an hodie sit impositum præceptum ieiunij, non tenetur immediatè adire ipsum Episcopum, aut Pontificem, etiamsi posset; sufficit si interroget vel Parochum, vel Concionatores, vel vnam aut alteram personam doctam, quæ de eâ re scire deberent. Quòd si illæ respondeant non esse, etiamsi posteà re ipsâ decipiatur, istius ignorantia iam dicitur inuincibilis. Similiter dubitat, an hoc vel illud sit peccatum, interrogat duos, trea Doctores, qui respondent, non esse; non tenetur omnes interrogare; sufficiunt enim illi, si sint boni nominis & doctrinæ, vt formet iudicium

12. probabile, etiamsi re ipsâ posteà erret. Et eodem modo debet discutri in alijs casibus. Hoc tamen addendum, iuxta materiæ diuersitatem oportere etiam diuersas adhibere diligentias. Nam si materia, in quâ est dubium, est leuis, tunc minor diligentia sufficit; si verò sit grauis, oporteret maiorem diligentiam adhibere: vt si dubium sit in hæretico de fide, & iudicet suos Doctores esse in eo puncto suspectos, non sufficit eos consulere, sed debet alios quærere, & adhibere alia media; quæ autem, & qualia debeant esse, non possumus generaliter determinare, quia pendet ab infinitis propè circumstantijs, quibus augeri aut minui solet talis obligatio.

Diuersa adhibēda est diligētia in inquirendo pro materia diuersitate.

Alia est ignorantia iuris, alia facti.

Sextò diuidi potest ignorantia in ignorantiã iuris, & ignorantiam facti: quæ diuisio desumitur specialiter ex parte materiæ ignoratæ, non ex parte ipsius ignorantiæ; & in hoc sensu possent multæ diuersæ aliæ diuisiones excogitari, iuxta diuersissimas materias, quæ ignorari possunt; quia verò hæc est cõmuniter recepta, oportet illam breuiter saltem declarare. Ignorantia iuris est, quando quis ignorat præceptum seu legem tam humanam quàm diuinam, tam positiuã quàm naturalem. Ignorantia facti est ignorantia actionis aut circumstantiarum illius. Potest autẽ rursus ignorantia iuris subdiuidi in ignorantiam iuris humani, & in ignorantiam iuris diuini. Sub diuino includuntur omnia quæ ex naturâ rei, & quæ à Deo præcipiuntur; sub humano ea quæ à superiore creato. Rursus aliter potest tradi in ignorantiam iuris positiui, & ignorantiam iuris naturalis; omnes autem hæ ignorantiæ possunt esse vincibiles aut inuincibiles, quia (vt infrà probauimus) etiam sæpè potest ius naturale inuincibiliter ignorari, licet aliqua sint in eo iure, quæ faciliùs, aliqua quæ difficiliùs ignorari possunt inuincibiliter. de quibus suis locis agitur.

Ignorantia iuris alia est humani, alia diuini.

13. Denique potest ignorantia diuidi in positiuam seu prauæ dispositionis, & in negatiuam: illa est, quando quis non solùm rem illam ignorat, sed etiam habet actum positiuum erroneum contrarium. Negationis est, quãdo, licet non erret, non tamen scit rem illam, quia neutrum habet actũ. Hæc verò negatio, sicut & suprà obseruatum est, pro præsenti materiâ debet sumi circa res, quas moraliter homo scire tenetur; nam de alijs ignorantijs non agimus in præsenti.

Alia est ignorantia positiua, alia negatiua.

Sectio III.

Quomodo ignorantia causet inuoluntarium.

De tribus primis ignorantiæ speciebus, in quibus includuntur omnes aliæ diuisiones, explicandum est, quomodo causent inuoluntarium. Et primùm de antecedente quærendum.

Subsectio I.

De ignorantiâ antecedente.

Ignorantia antecedens causat voluntarium.

Prima conclusio sit: Antecedens ignorantia saltem vt remouens prohibēs est causa actus voluntarij; & consequenter dici potest in eo sēsu causare voluntarium. Ita ex Caietano & Adriano docet Suarez suprà sect. 2. num. 6. & res explicatis terminis in se est clarissima ex dictis; quia cùm docuerimus, eam ignorantiam esse causam vt fiat actus, qui alioquin non erat futurus, si homo non ignorasset; ergo ignorantia fuit causa voluntarij in illo actu reperti. Dices, ille actus tunc non est volũtarius, quia non est cum cognitione omnium circumstantiarum, vt requiritur

Obiectio.

ad rationem voluntarij. Respondeo, illum actũ esse cum cognitione aliquali, & consequenter aliqualiter esse voluntarium. Neque verum est, ad omne voluntarium necessariam esse cognitionem omnium circumstantiarum; id enim solùm requiritur ad perfectissimum voluntarium. Quomodo autem carentia cognitionis possit esse causa actus, facilè intelligitur ex eo, quòd ad amandum obiectum requirãtur duo, & bonitas illius, & carentia malitiæ, quâ deterreret hîc & nunc: malitia hæc occultatur per eam ignorantiam; & ideò cognitio bonitatis hîc & nunc induxit in amorem, in quem non induxisset, si non fuisset ignorata ea obiecti malitia; ergò ignorantia est causa voluntarij tamquam remouens prohibēs. 14.

Solutio.

Ignorantia antecedens causat etiam non voluntarium.

Dico Secundò: Ignorantia antecedens simul causat non voluntarium. quod dupliciter potest declarari; Primò, vt dicamus, actum ipsum voluntatis, qui indirectè ab ignorantiâ procedit modo paulò antè explicato, esse omnino voluntarium; effectum verò ex eo actu secutum, & ab ignorantiâ saltem mediatè causatum, esse non voluntarium. Pro quo aduerte, duo esse in proiectione sagittæ, v. g. quando certissimò puto esse feram, re autem verâ est meus amicus, primum est ipsa proiectio; secundum est homicidium ex illâ secutum; homicidium solùm dicitur inuoluntarium, quia hoc solum fuit ignoratum, & ego habebam voluntatem saltem habitualem nullo modo occidendi eum hominem, proiectio autem sagittæ, quia cognita est, dici potest omnino voluntaria. Hæc tamen explicatio minùs conformis est communi modo loquendi; dicitur enim ipsa proiectio inuoluntaria hîc & nunc propter circumstantiam ignoratam, scilicet propter homicidium secutum: si enim illud cognitum fuisset, non solùm non occidissem, sed nec proiecissem sagittam eò modo quo iam. Præterea in aliquibus actionibus non datur effectus condistinctus ex eis actionibus secutus; & tamen debet saluari tunc ratio voluntarij & non voluntarij.

Explicatur conclusio.

Melior ergo conclusionis explicatio secunda erit,

etit, vt ipsamet actio cognita dicatur tunc non voluntaria; v. g. quando quis ignorans abstinētiæ præceptum comedit carnes, ibi nullus effe-
15. ctus sequitur distinctus à comestione, qui sit non voluntarius; & tamen ea ignorantia causat non voluntarium; debet ergo dici ipsamet comestio non voluntaria secundùm quid, quatenus est cōtra voluntatem quamdam fortiorem, quæ de facto impedijsset hîc & nunc eam actionē, si non fuisset ignorantia. Imò & quando est effectus aliquis secutus ex actione volitâ, non aliter ille videtur non voluntarius, nisi quatenus causa illum inferens est non voluntaria.

Obiectio.

Obijcies, Quando est distinctus effectus secutus, inuenitur aliquid, quod propriè & totaliter sit inuoluntarium, homicidium scilicet illud, quod verè ab eo homine procedit; quod quia omnino ignoratum, dici potest omnino inuolūtarium; in casu verò quo non datur effectus distinctus nihil reperitur reale, quod sit inuoluntarium simpliciter; nam actio illa, licet nō quoad omnes circumstātias, absolutè tamen cognita & amata fuit, ideóque voluntaria absolutè, ergo, &c.

Communis solutio.

Communiter in eâ actione, v. g. in comestione carnis die Veneris, duo distinguuntur, & ipsa comestio, & transgressio præcepti. Prima dicitur voluntaria, secūda verò inuoluntaria, quia ignorata. Quæ doctrina magis vniuersaliter potest sic tradi, vt substantia actionis sit voluntaria, circūstantia verò ignorata sit inuoluntaria. Hæc tamen distinctio videtur habere difficultatē, nam,

Replica.

vt eodem exemplo vtar, tunc temporis non rectè dicitur transgressio inuoluntaria; nam reuera ibi propriè non est transgressio legis; quod autem non est, non potest denominari inuoluntarium.
16. Non esse transgressionem propriè patet, quia non potest dici talis homo absolutè violasse legem; ad hoc enim requiritur illius cognitio; ergo nihil est ibi inuoluntarium distinctum à substantiâ ipsâ comestionis.

Ob hanc replicam mihi satis est probabile, Aristotelem, quando locutus est de ignorantiâ causante inuoluntarium, solùm locutum in casu quo datur aliquis effectus distinctus, secutus ex actione amatâ; vt in proiectione sagittæ, ex quâ sequitur posteà homicidium, vbi reperitur aliquid, quod verè & realiter à me oritur, scilicet homicidium, & quod ob ignorantiam dici potest absolutè inuoluntarium. Inducor etiam vt censeam, Aristotelem solùm de prædictâ ignorantiâ locutum, quia ea est maximè communis. Secunda autem solùm videtur habere locum in casu præcepti: de quibus præceptis haud ita solicitus fuit Aristoteles.

Defenditur communis solutio, & replica soluitur.

Quia tamen ea explicatio, vt dixi, communis, est, addo, in prædicto etiam casu, & vniuersaliter optimè posse defendi eam circumstantiam actionis fuisse ignoratam. Ad replicam à me factam de esu carnis de prohibito respondeo, Licet tunc non sit ibi transgressio formalis præcepti, esse tamen verè & realiter non adimpletionem præcepti, quæ à me hîc & nunc procedit; datur ergo aliquid reale, quod possit esse inuoluntarium. Non dico dari transgressionem materialem, quia transgressio materialis re ipsâ nihil aliud est quàm comestio; hæc autem mihi voluntaria est omnino; at non adimpletio est carentia actus obedientiæ: quæ carentia subsecuta est ex comestione, & illa hîc & nunc à me processit, non processura, si non ignorassem; vnde potuit denominari inuoluntaria. Addo, etiam Aristotelem vniuersaliter locutum, tum quia 17.
cōsideratio de præceptis saltem politicis illi erat familiaris; vnde meritò poterat principia tradere de ignorantiâ circa illa, tum quia in alijs casibus ea doctrina habet locum; vt si verbis asperis excipiat amicum putans esse inimicum; quo casu vix potest inueniri effectus distinctus ab ipsâ verborum prolatione; talis autem casus frequentissimus esse poterat etiam inter gentiles; sed quia fortè in hoc casu etiam inuenies effectum distinctum, scilicet dolorem & molestiam, quam meis verbis in altero causare volo, & quæ inuoluntaria est mihi, vt est in amico; quia eam ignoraui, licet prolatio verborum sit volita. Adduci possunt alia diuersa exempla clariora; si enim quis putans se frangere rem aliquam vilem, vitrum aut testā, frangat manu vas aliquod pretiosum crystallinum, sanè ea actio esset non voluntaria; & tamē nullus alius effectus physicus distinctus ab eâ fractione vasis reperiretur, ergo independenter à casu præcepti locum habet ea ignorantia, de quâ in secundâ responsione.

Alia obiectio.

Dices, Aliquando non tristamur de his, quæ fecimus ex ignorantiâ antecedente, v. g. de comestione carnis die Veneris ex ignorantiâ factâ; imò sæpè gaudemus ita contigisse; ergo non semper ea ignorantia causat inuoluntarium. Re-

Solutio. Quādo oriatur tristitia ex inuoluntario.

spondetur, tristitiam non oriri ex inuoluntario, nisi quando sequitur aliquod malum: quia ergo propter ignorantiam ille esus carnis non fuit peccatum, nec aliunde malus nobis physicè, non dolemus de illo, licet fuerit inuoluntarius.

Ignorantia antecedens non causat semper inuoluntarium physicè contrariè.

Tertia conclusio: Ignorantia etiam antecedens non causat ordinariè inuoluntarium contrariè, physicè loquendo. Hæc conclusio posset alicui videri aduersari communi doctrinæ; re tamen ipsâ communis est, & à me ponitur, vt magis declarem præsentem quæstionem. Pro 18.
quo aduerte, aliud esse non voluntarium, aliud verò inuoluntarium; illud enim præcisè dicit carentiam voluntarij, hoc verò dicit aliquid illi positiuè contrarium; sicut non est idem non calidum & frigidum. Inuoluntarium ergo denotat necessariò voluntatem aliquam contrariam, quæ resistat ei actioni; ratione cuius resistentiæ sit contrarietas, siue inuoluntarium, vt agentes de his quæ fiunt per metum diximus. Hinc proba-

Probatur conclusio.

tur conclusio nostra; nam etsi habitualiter homo, qui ex eâ ignorantiâ operatur, sit ita dispositus, vt si cogitaret de tali effectu, displiceret sibi in illo; physicè tamen & formaliter loquendo de præsenti nullum habet actum voluntatis talem, quia de eo obiecto non cogitat actu, ergo actu ea actio licet voluntaria non sit, quia non est cognita, quia tamen physicè nulla est erga illam displicentia in eo homine, non est etiam actu inuoluntaria formaliter & physicè. & hoc intendit secunda hæc conclusio, quæ explicatis terminis negari à nemine potest. Addidi consultò in eâ limitationem illam *ordinariè*; nam fortasse posset contingere vt cogitaret quis in tali casu de eo obiecto, & diceret, *Nollem vllo modo occidere hominem*; quo casu iam posset dici ea occisio inuoluntaria actualiter. Verùm fortè repugnat eiusmodi cogitatio, quia si dubitaret, aliquam maiorem diligentiam adhiberet, vt sciret in quem re ipsâ iacularetur; quia tamen aliquando, etiam post summam diligentiam hîc & nunc possibilem moraliter, potest euenire, vt adhuc homo iudicet esse feram, adhuc habere

potest

potest locum talis cogitatio. Sed quidquid de
19. possibilitate quasi metaphysicâ sit, certum est, tarò eam reperiri; ideóque bene dixisse me in conclusione, ordinariè non dari ibi inuoluntarium contrariè, sed solùm non voluntarium negatiuè seu priuatiuè; & quidè solùm secundùm quid. quod magis declaro conclusione sequenti.

Ignorantia antecedens causat inuoluntarium habituale.

Quarta conclusio: Ea ignorantia antecedens causat inuoluntarium interpretatiuum, seu habituale; & ob hoc solet communiter absolutè dici causare inuoluntarium. Hæc conclusio patet ex dictis suprà; nam vt aliquid sit inuoluntarium, debet esse contra actum aliquem voluntatis; atqui tunc est habitualiter in voluntate actus contrarius ei actioni, vt supponimus; quia ita affectus est ille homo, vt nullo modo hæc actio ei placeret, sed displiceret summè, si cogitasset de tali circumstantiâ aut effectu actionis, ergo. Contra hanc cõclusionem obijceret fortè aliquis id, quod contra primam & secundam, ad probãdum ignotantiam hanc non semper causare non voluntarium. Verùm iam ibi responsum est eis obiectionibus. & hæc circa ignorantiam antecedentem.

SVBSECTIO II.

De ignorantiâ concomitante.

Facit nõ voluntarium, non autem inuoluntarium.

DICO PRIMÒ: Ignorantia concomitans antecedens facit non voluntarium, non tamen inuoluntarium. Vtraque pars clarè ex dictis constat; Prima quidem, quia ea ignorantia est causa hîc & nunc, vt ignoretur ea circumstantia; ergo est causa, vt ea fit non voluntaria; quia nihil volitum quin præcognitum. Quòd enim homo sit ita dispositus, vt si eam circumstantiam nouisset, adhuc voluisset eam actionem, non probat eam de facto esse voluntariam, sed futuram conditionaliter, si extitisset ea scientia. Diximus autem sæpè, hominem de præsenti nec peccare, nec mereri, nec voluntariè operari per hoc præcisè, quòd si daretur talis aut talis
20. conditio, peccaret, mereretur, aut voluntariè operaretur: aliud enim est, operatur de facto, aliud, *operaretur*. Secunda verò pars probatur; nam ille homo nec actualiter, nec habitualiter habet displicentiam in eâ actione, vt supponimus ex significatione ignorantiæ concomitantis; ergo non est ibi aliquid positiuè contrarium, quod faciat inuoluntarium contrariè. In quo differt hæc ignorantia ab antecedente omnino, quòd illa causat etiam inuoluntarium contrariè ratione displicentiæ contrariæ saltem interpretatiuè in homine repertæ, hæc verò non; quia nec actualem nec habitualem supponit.

Obiectio.

Objicies, terminos implicari in hac conclusione, dum dicitur, *Ignorantia antecedens concomitans*, Respondeo ex dictis suprà, concomitantem ignorantiam dici talem respectu operis;

Solutio.

quia, vt ibidem explicui, nec illud causat, nec illud impedit cum quo stat vt eadem simul esse possit respectu voluntatis, vel vincibilis seu subsequens, vel inuincibilis seu antecedens; quia potest esse, vt homini non occurrat ratio dubitandi, an ibi sit hostis; ideóque sit ignorantia antecedens in se, quoad homicidium verò sit comitans; quia eodẽ modo occideret, si sciuisset.

Auctores contraria sententia.

Contra hanc conclusionem videntur stare multi, omnes scilicet illi, qui docent ignorantiã comitantem non excusare à peccato: si enim non excusat à peccato, non excusat à voluntario, quia non potest esse peccatum sine voluntario: hi autem sunt Durandus in 2. disp. 22. quæst. 4. num. 5. Gregorius quæst. 2. Gabriel q. 2. art. 1. notab. 3. Couarruuias in cap. Alma mater. §. 10. num. 15. Adrianus quodlib. 4. Conradus & Thomistæ aliqui 1. 2. q. 76. art. 3. Probari autem potest ex Aristotele, qui 5. Ethicorum cap. 8. ea quæ non fiunt ob ignorantiam non existimat veniâ digna, etiamsi fiant ab ignorantibus. quod de ignorantiâ concomitante intelligendum est.
21. Idem sentire videtur expresse D. Thomas citato artic. dum ait, solam antecedentem ignorantiam, quæ est causa actus, excusare à peccato, concomitantem verò non ita. Ratio verò idem videtur suadere, quia ea ignorantia se habet per accidens hic & nunc; ergo non excusat à culpâ, quæ alioquin in eâ actione reperitur.

Conclusioni fauent Aristoteles & D. Thomas.

Verùm conclusio nostra suprà posita communior est, & videtur sufficienter probata ratione à priori ibidem à nobis tradita: eamdem in primis docuit expresse Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. vbi ait, *talia inuitè quidem non fieri*, id est, non esse contra voluntatis actum, vt diximus in secundâ parte conclusionis, ostendentes inuoluntarium ibi non reperiri; addit verò, *nec fieri sponte*, hoc est non esse voluntaria; & rationem addit, *quia nesciebatur*, eamdem tenuit etiam D. Thomas hîc quæst. 6. art 8. eam defendunt Suarez suprà, Vasquez disp. 125. cap. 2. Tannerus quæst. 2. dub. 8.

Satisfit obiectionibus.

Iam solùm restat satisfacere obiectionibus in contrarium positis. Ad Aristotelem constat de eius mente ex proximè citato loco. In illo autem priore ideò simpliciter dicit non esse veniâ dignas tales actiones, non quia in ipsis nouam agnoscat culpam, sed ob malam dispositionem, in quâ supponitur esse ille qui operatur. id ipsum præcisè intendit D. Thomas, scilicet, ideò eam ignorantiam non excusare hominem à peccato, non quia committatur tunc aliquod nouum in eâ actione externâ; id enim expresse
22. negauerat loco pro nobis citato; sed quia supponitur ille homo habitualiter esse in peccato, ob desiderium habituale occidendi, si posset inimicum. Ad rationem respondeo, ideò eam ignorantiam dici habere se per accidens, quia eodem modo fieret actio exterior, siue adesset scientia, sicut nunc, quando adest ignorantia; at impediendum tamen peccatum non habet se per accidens, sed per se: quia peccatum vt tale formaliter requirit actualem volitionem, & actualem cognitionem; &, vt in ratione à priori pro nostrâ conclusione dixi, non sufficit; quid faceret, si non esset ea ignorantia; haud aliter quàm si dormiens mactasset eum, quem vigilans etiam mactasset, somnus se habuisset per accidens in ordine ad occisionem; per se verò in ordine ad carentiam peccati, quia ille tunc nullo modo peccauit.

Soluitur fundamentũ à ratione.

Alia obiectio.

Dices vlteriùs, Potest ille, quando emittit sagittam, cogitare de inimico, & habere simplicem complacentiam in occisione illius; ergo saltem tunc erit illi homicidium voluntarium. Respondeo, in eo casu peccatum quidem illum actu per talem volitionem, ast non propterea homicidium ei futurum voluntarium; quia, non obstante eo desiderio, nihil cogitauit, nec occurrit ei prima apprehensio, quòd per eam actionem posset suum inimicum occidere, quod quidem verum est, etiamsi dixisset, *Vtinam ibi esset, vt illum occiderem!* non aliter, quàm si alio sagittante

Solutio.

tante : ego optarem, vt occideretur meus inimicus, & ita de facto contingeret; sanè licet peccarem, non tamen vllo modo à me voluntariè ea occisio proueniret.

Replica. Replicabis, Potest ille habere talem volitionem, *Volo sagittam proycere, vt, si fortè sit ibi meus inimicus, illum occidam*; ergo tunc homici-
23. dium erit voluntarium. Respondeo, si adhibita sufficienti diligentiâ ille omnino iudicet esse feram, repugnare talem volitionem; sicut si casu in aëre clarissimo nihil appareret, non potest homo habere hanc voluntatem, *Percutio aerem, vt, si ibi sit meus inimicus, illum occidam*; quia est quasi de re impossibili; etiamsi alioquin per artem magicam fortè posset ibi esse inimicus me omnino inscio. *Solutio.* *Alia solutio eiusdem.* Secundò respondeo, si tamen habeatur ea volitio, tunc non futuram ibi ignorantiam inuincibilem, sed potiùs eam volitionem prouentoram ex quadam scientiâ generali, quòd fieri possit; vt licet omnino appareat fera, re tamen ipsâ sit inimicus; vnde iam actio illa procederet ex coniecturali scientiâ.

Ignorantia concomitans subsequens non tollit omnino voluntarium. Dico Secundò: Ignorantia concomitans subsequens non tollit omnino voluntarium. V. g. dubitat quis, an sit fera, an inimicus, & non vult diligentiam adhibere, iaculatur, occidit inimicum, haud dubiè voluntariè saltem indirectè illum occidit. Ratio est, quia tunc saltem sub dubio præuisum est homicidium, & vt sic volitum, & aliunde reuerà factum, ergo voluntariũ.

SVBSECTIO III.

De ignorantiâ subsequente.

Ignorantia subsequens quæ non est concomitans, non causat inuoluntariũ simpliciter. EX dictis præcedenti subsectione deducitur in præsenti hæc prima conclusio: Ignorantia subsequens, quæ non est concomitans, sed, si adesset, impediret opus. V. g. dubitat quis, an sit homo in quem iaculatur, si sciret, non iacularetur; ex negligentiâ tamen vel alio motiuo, non inquirit ampliùs, sed iaculatur; hæc, inquam, ignorantia non facit actionem esse inuoluntariam simpliciter; ideò homicidium illud est voluntarium simpliciter. In hac conclusione cõueniunt omnes; & ratio præcedenti subsectione
24. pro secundâ conclusione facta hic eodem modo locum habet, claréque persuadet intentum; quia dum sub dubio agnouit homicidium sequi ex eâ actione, eámque voluit, redditum est illi homicidium indirectè voluntarium, & ipse eadem ratione factus est causa illius; dum enim aduertenter exposuit se periculo occidendi, indirectè factus est occisor.

Obiectio. Dices, Ignorantia neque potest esse causa voluntarij directè, quia tollit cognitionem illius rei necessariam ad voluntarium directum: neque potest esse causa voluntarij indirectè, quia id quod sequitur ex omissione etiam voluntariâ non est voluntarium, nisi adsit præceptum de vitando eo effectu, vt suprà diximus; ergo nullum voluntarium causat ea ignorantia. *Responsio Suarez.* P. Suarez num. 21. concedit, ignorantiam etiam consequentem non causare voluntarium, nisi quando homo vitare tenetur illum effectum; quia si non tenetur, nec etiam tenebitur vitare ignorantiam; & consequenter ea ignorantia tunc non erit cõsequens propriè, quia ea solùm dicitur consequens, quæ est culpabilis, vt & suprà nos obseruauimus; loquitur autem Suarez de effectu positiuo secuto ex ignorantiâ. Nam si effectus sit negatiuus, tunc potest dici voluntarius indirectè in ignorantiâ; negatio enim potest sequi per se ex negatione, vt agêres de omissione insinuauimus.

Video aliquid hîc misceri de nomine. Primò, quia solùm dicit Suarez, ignorantiam esse consequentem, quando est obligatio eam vitandi. Quæ doctrina licet in ordine ad materiam de vitijs & peccatis vera sit, at vniuersaliter & metaphysicè rem considerando, ipsa ignorantia iam supponitur voluntaria ante obligationem eam vitandi, eodem modo ac omissio Sacri die profesto etiam mihi dicitur voluntaria, licet non teneat eam vitare. Quod confirmatur, quia ea ignorantia est effectus negatiuus, qui sine dubio per se sequitur ex carentiâ seu omissione diligentiæ; quæ omissio mihi est voluntaria, etiam sine omni præcepto. Secundò, quod ad effectum secutum ex ignorantiâ attinet, etiamsi ille positiuus sit, certè, quòd ego teneat, vel non teneat illum vitare, videtur omnino per accidens, vt ille 25.
dicatur mihi voluntarius: quis enim dicet, si ponamus hîc duos venatores v. g. quorum ambo volunt occidere ceruos, vnus dubitat, an sit homo ille qui apparet ceruus; alter dubitat, an sit lupus; vterque tamen sine vlteriori inquisitione iaculatur; quis, inquam, dicet, non æquè vni fuisse voluntariam occisionem lupi ac alteri hominis? etiamsi vnus peccauerit occidendo hominem, alter verò, quia non dubitabat de homine, non peccauerit, esto, si sciuisset esse lupum, non occidisset; ergo etiãsi ea ignorantia sit quid negatiuum, & consequenter non sit causa nisi per modum non remouentis prohibens illius iaculationis; nihilominùs mors dicetur voluntaria, eò quòd dum sub dubio fuit ibi proposita, virtute seu interpretatiuè fuit volita.

Ad obiectionem ergo suprà positam aliter respondendum est. *Responsio authoris.* Primò, eam ignorantiam subsequentem non tollere omnino cognitionẽ rei; nam saltem sub dubio proponitur intellectui obiectum illud; ex quo capite etiam directè potuit amari; potuit enim dicere, Dubium est, an non ille sit lupus, volo iaculari, vt lupum occidam; ergo ex hoc capite multò minùs impeditur voluntarium indirectum.

Secundò dico, quidquid sit, vtrùm effectus positiuus ex omissione secutus, sit dicendus voluntarius sine præcepto, in præsenti id non posse negari, ob rationem datam de effectu ex ignorantiâ proueniente. *Altera eiusdem responsio.* Ratio disparitatis est, quia hîc ipsemet homo, cui dicitur voluntarius ille effectus, est causa positiua actionis, v. g. iaculationis, & consequenter necis; in alio verò casu, ego qui non remoui ignem, non fui positiua cau- 26.
sa eius applicationis, sed hæc prouenit ab applicante; & hinc si non sim obligatus remouere causam, non dicitur mihi voluntaria ea combustio: conuenit quidem ignorantia cum omissione, quòd vtraque solùm per accidens concurrunt remouendo prohibens; at in ipso ignorante est magna diuersitas; nam ipse saltem physicè est causa positiua; id quod non habet alter omittẽs; adiunctâ autem ei causalitati cognitione saltem sub dubio, quòd non sit fera, sed homo, ille, in quem iaculatur, dicitur iaculanti voluntarium homicidium, siue præceptum sit, siue non, de non occidendo homine, ferâ, &c.

Ideò pro maiori claritate dicerem ego, in prædicto casu homicidium illud ab ignorantiâ non denominari, nec quidem partialiter voluntarium, sed à physicâ iaculatione, & actu posi-

tiuo

riuo quo iaculator dubitat, an sit homo; ignorantia verò tantùm sit causa per accidens, non quidē constituens voluntarium, sed illud non impediēs constitutum in ratione talis per ea quæ paulò antè diximus; ergo negandum non est, quin iaculatori sit illud homicidium voluntarium.

Replica.

Sed hinc replicabis, Ergo homicidium illud non est voluntarium in ipsâ ignorantiâ, sed immediatè in seipso; cùm diximus ignorantiam non constituere voluntarium, sed habere se vt quid impediens rationem inuoluntarij. Vnde rursus fieret, vt etiamsi ignorantia non esset grauis, sed venialiter culpabilis, nihilominus homicidium illud esset mortale; quia si non constituitur voluntarium per ignorantiam, ergo quòd hęc sit grauiter peccaminosa, aut solùm leuiter per accidens se habebit ad rationem grauis aut leuis peccati. Id autem absurdum videtur, quia non potest, quod remotum est, magis voluntarium esse, quàm fuerit id, quod proximè voluntarium est; sola autem in prædicto casu ignorantia est immediatè voluntaria, ergo si solùm venialiter est voluntaria seu libera, homicidium solum venialiter erit liberum & peccaminosum.

27. *Satisfit replica.*

Respondeo ad primam sequelam, concedendo libenter non esse homicidium illud in ignorantiâ voluntarium, sed in iaculatione, & in dubio de existentiâ hominis; facit enim illud dubium apprehendi aliquo modo ipsum homicidium; & id videtur sufficere vt dicatur voluntariè processisse ab eâ iaculatione. Secundam verò illationem nego; nam aliud est quærere, vtrùm homicidium sit voluntarium; aliud, vtrùm sit peccatum: ad rationem enim peccati requiritur obligatio deponendi ignorantiam; ideò non potest grauius esse peccatum, quàm sit ipsum debitum, seu obligatio auferendi ignorantiā, per quod nihil infertur de ratione voluntarij; nam ad hoc sufficit, si causetur homicidium sub eo dubio. Hinc fit, vt ignorantia, licet non constituat rationem voluntarij, liberet tamen à graui culpâ, quia hæc, vt dixi, solùm attēditur secundùm obligationem vitādi eam ignorantiam, & secundùm malitiam in ipsâ Ignorantiâ commissam. Addo consequenter ad ea, quæ paulò antè dixi, illud homicidium fieri voluntarium non propriè ratione ignorantiæ, sed ratione actus dubij; qui actus voluntarius est homini, quatenus non vult per scientiam illum expellere: quia ergo, vt obiectio supponit, dubium illud non est perfectè voluntarium, sed præcisè quantum sufficit, vt venialiter peccetur, dum non deponitur, ideò etiam homicidium inde secutum non est nisi venialiter malum & voluntarium, nec propterea inde sequitur, effectum remotum esse magis voluntariū quàm sit proximus; quia non est magis voluntarium homicidium quàm actus dubij à quo procedit: vtrumque enim venialiter tantùm est voluntarium; seu licet vtrumque absolutè voluntarium, non tamen hîc & nunc grauiter prohibitū.

Secunda obiectio.

Obiicies Secundò, Dolemus sæpè de his, quæ facimus ex ignorantiâ subsequente; sic qui dubitans, an sit fera, an homo, occidit filium, dolet valdè de eius morte, ergo fuit illi ea mors inuoluntaria.

28. *Solutio.*

Respondeo, consequentiam in primis esse malam, quia de rebus voluntariè factis possumus posteà dolere; & talis est omnis dolor de peccatis. Deinde dico, in isto casu duo distingui debere; vel enim ille dubitauit præcisè, an esset fera, an homo, de filio tamen non dubitauit, imò, licet falsò, certò tamen putabat eum alibi esse; & tunc licet occisio hominis vt sic non fuerit illi inuoluntaria, fuit tamen occisio filij, quia de illo habuit ignorantiam omnino antecedentem. Si verò dubitauit, an etiam esset filius, fuit illi mors filij voluntaria absolutè, quia efficaciter voluit mactare quidquid ibi esset, etiamsi esset filius; dolet tamen posteà; non enim apprehenderat tam certò filium ibi futurum, sed dubitabat de homine, & consequenter habebat etiam hanc consideratione, *Fortè illum non mactabo*; iam autem videt se esse delusum, & propterea dolet.

Tertia obiectio.

Obiicies Tertiò, Qui ficto pauperi dat eleëmosynam, habet ignorantiam subsequentem; potuit enim examinare meliùs, vtrùm esset verè pauper; & tamen datio est inuoluntaria simpliciter, quia pauper non acquirit dominium in illam pecuniam; ergo ignorantia subsequens causat inuoluntarium simpliciter.

Solutio. Cur fictus pauper non acquirat dominium eleemosynæ.

Respondeo Primò in eo casu eum habere voluntatem conditionatam transferendi dominium, si verè pauper sit; quia autem in re non datur talis conditio, ideò pauper fictus non acquirit dominium, licet actio externa fuerit voluntaria. Vbi aduerte differentiam inter effectus physicos & morales; occisio enim sequitur necessariò ex proiectione sagittæ, siue homo habeat voluntatem occidendi filium, siue non; vnde eo ipso, quod efficaciter vult proiicere sagittam, dubitans an ibi sit filius, vult efficaciter implicitè filium occidere: at moralis tamen effectus, v. g. translatio dominij, non sequitur necessariò ex datione physicâ externâ pecuniæ; potest enim ipse conditiones alias apponere vt trāsferatur dominium, ideóque potest velle efficaciter absolutè externam largitionem eleëmosynæ, pro translatione verò dominij requirere, quòd verè sit pauper ille cui dat; & ita per se supponuntur omnes velle, etiamsi propter decentiam hîc & nunc non faciant examen rigorosum de paupertate illius, de quâ dubitant. 29.

Alia solutio eiusdem obiectionis.

Secundò potest responderi, in prædicto casu, etiamsi largiens eleëmosynam habeat absolutam voluntatem eam donandi, fictum tamen pauperem non acquirere dominium in pœnam fictionis & doli, vt etiam diximus suprà, etiamsi contractus metu initus ex parte voluntatis habeat quidquid requiritur ad valorem, meritò in pœnam iniusti timoris esse omnino inualidum; & vniuersim ea doctrina locum habet, quandocumque ex parte vnius è contrahentibus dolus aliquis substantialis intercedit. Tertiò respondeo, eam fuisse ignorantiam antecedentem; quia per se supponitur vt pauper ille, qui actu emendicat & prudenter, non debet de eâ re dubitari.

SVBSECTIO IV.

Omnis ignorantia minuit voluntarium & culpam.

Dixi in præcedenti, quo pacto ignorantia causet voluntarium simpliciter; item quo sensu illud omnino tollat, quo verò nec tollat, nec causet simpliciter; nunc pro cōplemento addo hanc conclusionem: Ignorantia omnis, etiam affectata, minuit voluntarium & culpam. In hac conclusione non ita conueniunt Doctores; quidam enim, vt D. Bonauentura in 2. dist. 22. in 2. parte distinct. art. 1. q. 3. & alij docent absolutè nostram conclusionem; Diuus verò Thomas non videtur locutus constanter; in primis enim hac quæst. 6. art. 8. in corpore, cùm enumerasset omnes 30.

Doctrina D. Thomæ hoc loco ambigua.

omnes species ignorantiæ, & inter eas etiam affectatam, vniuersaliter dicit quòd causet inuoluntarium; & licet Pater Vasquez disp. 29. cap. 2. dicat D. Thomam solùm locutum de ignorantiâ affectatâ, quæ non est comitans, sed si adesset, impediuisset opus; verba tamen Diui Thomæ etiam includunt comitantem, id est illam, quæ affectata est eo animo, vt liberiùs homo peccet; de quâ tamen postea quæst. 76. art. 4. contrarium omnino docet, scilicet, augere voluntarium & culpam; quia videtur talis ignorantia arguere magnum animum peccandi.

Varij modi affectatæ ignorantiæ. Nihilominùs tamen conclusionem nostram puto probabiliorem; pro quâ efficaciùs probandâ distinguendi sunt varij modi, quibus ea ignorantia possit esse affectata; Primò enim, ex negligentiâ seu pigritiâ, ita tamen, vt si adesset scientia, non efficeretur opus; & tunc claré constat, per illam minui voluntarium, quia minus malum est dare ictum dubiè nociuum, id est, qui fortè non nocebit, quàm qui certò scitur nociturus: ergo minus malum est iaculari cum dubio occidendi hominem; ibi enim saltem est spes aliqua quòd non occidetur; quàm iaculari ad occisionem certam: aliunde autem ex parte dispositionis habitualis ille homo non peccat, quia non habet animum directum occidendi hominem, imò si sciret esse hominem, non iacularetur. Quæ doctrina habet etiam locum in secundo modo, quo potest esse ignorantia affectata; de quo agit Diuus Thomas in præsenti; consistit autem in eo

31. quòd quis propterea nolit scire veritatem, vt liberiùs possit circa illud obiectum operari. Porrò in hoc casu habere locum nostram conclusionem eiusque rationem inde patet, nam & hic homo tunc est ita dispositus habitualiter, vt si sciret hominem esse, quem sub dubio putat feram, certò non iacularetur; vnde fit eum in dispositione habituali non peccare, quia habitualiter non habet animum occidendi hominem, contrariũ potiùs supposuimus eum habere; actualis autem occisio, vt dixi paulò antè, est ei minùs voluntaria, quia putat fortè, non occidam, ergo minùs absolutè peccat, quàm si certò sciuisset esse hominem. Verùm vt id meliùs intelligas, aduerte minùs benè communiter dici, in hoc casu hominem illum affectare eam ignorantiam, vt liberiùs peccet; minùs, inquam, benè; nam per eam ignorantiam minùs potiùs formaliter peccat, vt diximus; debet ergo dici illum affectare ignorantiam, vt liberiùs comedat v. g. carnes; quia eas non comedisset, si certò sciuisset esse diem prohibitum: item vult ignorare an sit ibi homo, vt liberiùs iaculetur, non iaculaturus, si sciret certò hominem esse; ex quo rectè infero eum minùs tunc peccare, quia solùm sub dubio transgreditur, &, vt dixi transgressio dubia minùs est mala quam omnino certa, vt ex terminis constat. Tertio denique modo potest esse affectata ea ignorantia; quia homo ille nihil curat comedere carnes etiam die Veneris, aut occidere hominem, ideoque dum comedit & iaculatur non est solicitus sciendi, an sit dies Veneris, an sit homo, quia idem ipsum faceret siue sciret, siue non. In quo casu maior videtur esse difficultas; non enim apparet quomodo ea ignorantia minuat voluntarium, quandoquidem eâ absente eodem modo fieret ea actio; nihilominùs tamen dico, si consideremus volitionem illam, quatenus affectiuè fertur in malitiam, per accidens se habere ignorantiam respectu illius; & hoc fortè solùm intendit D. Thomas eâ quæst. 76. si verò consideremus illud homicidium, non quatenus volitum, sed quatenus voluntarium hic & nunc, dico, habere adhuc locum nostram conclusionem, quia vt sic minùs procedit ea iaculatio cum cognitione, nam cognitio dubia semper minor est quàm certa, vt dictum est. Confirmo & explico, Hæreticus qui habet propositum vniuersale occidendi omnes Catholicos, non potest vi eius propositi solius occidere Petrum Catholicum, in quem hic & nunc casu incidit; sed cognito Petro, debet, si eum est occisurus, habere vnum actum particularem, quo dicat, *Volo hunc occidere:* atqui hic actus particularis nouam addit malitiam vltra eam quæ in priori generali proposito reperiebatur; vt ex terminis constat. Hoc ergo *Etiam hoc modo facta ignorantia affectata minuit voluntarium.*

supposito ad casum nostrum de tali homine sub 32.
dubio iaculante in alterum, quem dubitat an sit fera, an Petrus Catholicus, dico, etiamsi haberet voluntatem generalem occidendi omnes Catholicos, debuisse tamen habere vnam aliam particularem, si certò nouisset ibi esse Petrum; diuersam omnino à particulari quam habet, dum sub dubio vult iaculari, & re ipsâ occidit Petrum Catholicum. Dicimus igitur, si præcisè consideremus priorem volitionem vniuersalem eius hominis de occidendis Catholicis, non minui nec augeri vllo modo malitiam illius per eam ignorantiam; fuisset enim eadem omnino volitio, & eodem modo affecta erga rem malam, siue ignorantia abfuisset, siue non; si verò loquamur de secundo actu, negari non posset, quin minùs malus sit in se, si solùm sub dubio imperat occisionẽ hic & nunc, quàm si eamdem certò cognitam imperasset, ob rationem sæpè datam, quia saltem est spes, quòd non occidetur homo: quæ spes cessat, si iam cognoscatur certò talis occisio.

Dices, In eo casu est duplex peccatum; vnum ignorantiæ, quam quis liberè vult; alterum homicidij, quod saltem sub dubio amplectitur; ergo grauiùs tunc peccat, quàm si non ignorasset. *Obiectio.*

Respondeo, ignorantiam non esse ibi peccatum, nisi quatenus est causa homicidij, ideò vnum tantùm peccatum cum illo efficit: si enim non voluissem iaculari, non tenerer deponere ignorantiam, vt ex se patet; vnde nego grauiùs tunc eum peccare. Aliter etiam posset huic obiectioni ex doctrinâ D. Thomæ eâ quæst. 166. art. 4. responderi, sæpè duo numero peccata, v. g. vnum ignorãtiæ, alterum homicidij, esse minora simul sumpta quàm vnum aliud solum; quia vnum in tantum minuit malitiam alterius, vt duo simul coniuncta non efficiant malitiam tam grauem quàm vnum solum sine ignorantiâ; vt cùm quis ebrius occidit hominem, peccat contra duas virtutes, ex ignorãtiâ tamen minùs absolutè delinquit, quàm si sobrius & benè sibi præsens illum mactasset. *Solutio.*

Hæc tamen solutio dificultatem habet, maximè ratione instantiæ in eâ allatæ; nam homo ille 33. *Occurritur replicæ.*
quando peccat, & propriè contrahit malitiam, sobrius est, & perfectè liber; dum enim iam est ebrius nullam nouam malitiam contrahit; si autem loquamur de instanti quo se inebriauit, tunc non peccauit peccato ignorantiæ, sed contra temperantiam; quòd si tunc dubitauit, vtrùm esset occisurus hominem in ebrietate, fortè poterit Diui Thomæ solutio applicari, vt illud peccatum contra temperantiam & charitatem erga proximum (quam vltimam malitiam solùm ex dubio contraxerat) minuisse; quàm si deliberatè sobrius hominem illum voluisset occidere;

& ex

& ex hoc capite ea solutio potest etiam applicari præsenti difficultati, dummodò non ponatur peccatum propriè in ipsâ ignorantiâ; solùm enim in mysterijs fidei potest esse peccatum ex ignorantiâ, in alijs enim casibus ignorantia, non ratione sui, sed ratione operum faciendorum mala esse potest; vnde, vt dixi, non teneor illam deponere, nisi velim operari in eâ materiâ.



DISPVTATIO XIII.

De inconsideratione vt potest esse peccaminosa, vel peccati causa.

1. GNORANTIA, de quâ præcedenti disp. strictè significat carentiam tam scientiæ actualis quàm habitualis; non enim ego dicor ignorare meum nomen, etiam quando de illo non cogito: nec homo doctus dum dormit dicitur ignorans, etiam si actu nihil cogitet. Inconsideratio verò, de quâ in præsenti, vsurpatur pro defectu actualis cogitationis, siue detur alioquin in eo homine scientia habitualis eâ de re, siue non detur: nam si mihi actu non occurrit cogitatio malitiæ, idem, est me habere species de illo obiecto, ac si eas non haberem, quo supposito, præter difficultates de ignorantiâ discussas præcedenti disp. possunt adhuc in præsenti aliquæ esse nouæ circa hanc inconsiderationem, & quidem vna sat grauis, vt statim constabit.

Quid sit inconsideratio.

SECTIO I.

Primæ duæ difficultates.

An possit quis peccare nolendo considerare.

PRima est, an possit quis peccare liberè volendo vel per actum positiuum voluntatis, vel interpretatiuè per putam omissionem non considerare. In quo ea est specialis difficultas præ ignorantiâ (de quâ in præcedentibus;) nam ignorantia non excludit semper omnem cognitionem, seu omnem considerationem de re illâ quæ ignoratur, sed præcisè certitudinem; non est autem difficile, quo pacto habitâ aliquâ cognitione noliet quis habere vlteriorem; at sine vllâ consideratione non videtur posse esse peccatum, quia omnis actus liber aut omissio libera supponit aliquam cognitionem rei volitæ seu amatæ.

2.

Duplex sensus allatæ quæstionis. Potest peccari volendo inconsiderationem mediatè.

Pro explicatione aduertendum est, duplicem posse esse quæstionis sensum: vnum, an in eodem instanti quo pecco possit esse ipsa inconsideratio: alterum, vtrùm prius tempore sit peccatum & posterius inconsideratio. In hoc secundo sensu certum est omnino dari posse tale peccatum inconsiderationis; possum enim ego in instanti A v. g. ludum aut aliquid aliud incipere, quo impediar in instanti sequenti à consideratione, ad quam sciebam me teneri; tunc autem haud dubiè peccaui eam inconsiderationem volendo: sic peccat qui se exponit periculo obliuionis circa obligationem Horas recitandi, &c. In primo verò sensu pro instanti eodem, in quo est voluntas non considerandi, maior est difficultas, quia eo ipso quo quis vult non considerare, iam videtur habere considerationem, ergo tunc non potest peccare peccato inconsiderationis; nihilominùs dicendum est posse id fieri. Pro quo aduerte, aliud esse considerationem ipsam de Deo v. g. & aliud cognitionem reflexam de eâ consideratione: sicut aliud est attentio ad Horas Canonicas v. g. aliud autem cognitio reflexa huius attentionis; nunc enim quando cognosco me attendisse, vel propono me attenturum, habeo actu cognitionem de attentione, non tamen actu habeo attentionem ad verba illa Psalmorum; & quando propono me velle in quolibet negotio diligentem attentionem adhibere, cognosco actu & de præsenti eam attentionem, eam tamen actu non habeo; quia sicut aliud est cognoscere diuitias, aliud eas habere, ita aliud cognoscere attentionem, aliud habere re ipsâ ipsam attentionem. Quo posito, facilè probatur conclusio; nam licet, vt quis velit peccare peccato inconsiderationis, debeat cognoscere considerationem (quòd solùm probat obiectio in contrarium facta, quia nihil volitum quin præcognitum;) non tamen est necessarium vt habeat ipsam considerationem; potest ergo Angelus in hoc instanti A v. g. cognoscere se teneri ad cogitandum de Deo, tunc cognoscit cogitationem de Deo, potest tamen non habere eam expressam cogitationem, & propterea defectu illius peccare; sicut non habendo amorem, quando cognoscit se ad illum teneri, peccat: neque in hoc est specialis difficultas in intellectu quàm in voluntate, nisi quia in intellectu vterque actus vocatur cognitio, & inde oritur confusio, vt, dum vnus existit putetur etiam alter existere.

Potest esse in eod. in instanti peccatum & voluntas non considerandi.

Secunda difficultas est, an possit quis velle nullo modo cogitare. Tomo 2. disp. 33. de Angelis sectione 4. dixi, id repugnare. Primò, quia pro eo instanti, quo est volitio, semper debet homo aliquid cogitare, quia non potest habere volitionem sine cognitione, ergo non est in potestate ipsius suspendere tunc omnem cognitionem. Pro sequenti verò instanti, quando ea volitio non existit, iam non videtur posse impedire intellectum, ne cogitet, quia quod non est non ligat libertatem voluntatis. Dices cum aliquibus, Species intentionales possunt, vt excitentur ad operandum, pendere ab eo, quod in præcedenti instanti non fuerit volita carentia cognitionis: quo casu volitio existens in instanti reali priori de non cogitando in instanti sequenti est conditio, ne species excitētur in eo instanti; ergo etiam volitio præcedens potest impedire cognitionem in sequenti instanti. Confirmatur ex dictis à nobis de vbicatione. Angelus enim vt in hoc instāti se moueat (& idem est de nobis) ad locum A v. g. pendet ab vbicatione præcedenti in spatio vicino & immediato etiamsi tunc dum se mouet non existat ea vbicatio; ergo excitatio specierum potest pēdere à volitione præcedenti. Respondeo his omnino probari, non repugnare species intellectuales pendere vt à cōditione à carentiâ illius voluntatis præcedentis; addo tamen non ideò de facto id concedendum intellectui nostro, aut angelico; quia nullam habemus experientiam, quæ ad id nos cogat, sicut eam habemus in motu locali; cumque aliunde valdè difficulter percipiatur quomodo res actu non existens sit conditio physica, vt altera determinetur ad operandum, non debemus sine certâ experientiâ aut ratione, quæ in præsenti non datur, id asserere. Confirmo, quia semel admissâ eâ vi in volitione actu non existente, non possumus vllo modo determinare,

3.

Repugnat velle nihil considerare.

an sit ad duo, an ad decem sequentia instantia, ideóque liberum esset cuilibet præfigere hunc vel illum terminum; id quod absurdum censeri debet.

Sectio II.

Quomodo peccari possit ex inconsideratione.

4. Difficultas hæc valdè est gravis; quatenus enim, qualis debeat esse inconsideratio, vt quis, dum facit opus alioquin prohibitum, liberetur à peccato; & similiter à contrario, qualis consideratio sufficiat ad peccandum. Ratio autem dubitandi est, quia si ex vnâ parte requiramus expressam cognitionem de malitiâ & oppositione cum lege, videmur nimiùm requirere; etenim D. Paulus 1. Corint. 4. ait, *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc iustificatus sum*; ergo supponit, etiamsi homo non sciat se peccare, posse tamen esse peccatum. Ex aliâ verò parte nihil potest esse volitum quod non sit præcognitum; atqui sine actuali consideratione malitiæ non est præcognitio illius, ergo nec volita vllo modo, ergo nec peccatum.

Qualis inconsideratio liberet à peccato.

Hac de re valdè inter se dissentiunt Suarez & Vasquez: hic enim disp. 107. ergo de deliberatione requisitâ, vt motus carnis sint peccata, fusè proponit sententiam Patris Suarez ex manuscriptis (quæ posthumè deinde edita fuêre) eámque reiicit: è contrario verò Suarez suprà sect. 3. cauendam censet eam opinionem, quam Vasquez defendit; fatetur tamen, negatâ Vasquez opinione, admodum difficulter posse regulam aliquam generalem assignari.

Sententia Suarez & Vasquez.

Ego sanè ita benè perspectâ magis in sententiam Patris Vasquez, quæ alioquin communis est, & à multis ante ipsum tradita, propendeo; & verò, ni fallor, in eam tandem P. Suarez consentit, vt ostendam paulò pòst.

Subsectio I.

Nostra sententia proponitur.

5. Prima conclusio: Quandocumque intellectus aduertit aliquid esse prohibitum, iam eo ipso habet sufficientissimam cognitionem ad peccandum. Hæc à nemine potest negari, & est ex terminis nota; solúmque illam pono, vt ex clarioribus ad difficiliora gradiamur.

Ad peccandum satis est nosse esse prohibitum; vel dubitare de prohibitione.

Secunda conclusio: Eo ipso, quod alicui sub dubio saltem proponitur, rem, quam facit, esse prohibitam, habet etiam sufficientem cognitionem vt peccet. Hæc patet ex dictis totâ ferè sectione præcedenti de ignorantiâ subsequente; idem enim est, quod ad præsens attinet, dubitare, vtrùm ex iaculatione sequatur homicidium prohibitum; & dubitare, vtrùm ipsa iaculatio in se sit prohibita. In hac conclusione omnes etiam conueniunt, neque video aliquid vllius momenti quod contra illam possit obiici. Dixi *quando quis dubitat*, nam licet homo non sit certus, rem non esse prohibitam, dummodò formet iudicium probabile de carentiâ prohibitionis, non peccabit; quia, vt sæpè insinuaui, & fusiùs dicam infrà, vt quis practicè operetur, tutè & sine periculo peccandi, sufficit si sequatur opinionem probabilem, etiamsi minùs certam, & minùs tutam, tunc autem non habet dubium de malitiâ; dubium enim est, quando habet rationem suspicandi esse malitiam aliquam in eo obiecto, & non habet principium sufficiens vt possit iudicare contrariũ, sed manet intellectus quasi suspendens suum assensum in neutram partem: de hoc ergo dubio nostra intelligitur secunda conclusio; imò & omnia præcedenti disputatione de ignorantiâ dicta sunt in hoc sensu intelligenda.

Tertia conclusio: Si intellectus, quando peccat, neque cognoscit rem illam esse prohibitam, nec dubitat de prohibitione, neque reflexè noscit se teneri ad inquirendum aut dubitandum, an sit prohibita, non potest esse peccatum non solùm mortale, sed nec veniale; hanc tradit Vasquez suprà cap. 3. & 4. pro quâ refert Alexandrum, Albertum, Bonauenturam, Henricum, Gersonem, Petrum de Tarantasia, aliàs Innocentium V. Angelum, Siluestrum, Caietanum, Armillam, Conradum, Almainum Angestum, Petrum Sotum, Cordubam, Paludanum, & Gabrielem: eam facilem & claram esse admittit Suarez suprà, fateturque per eam optimè explicari præcipuam difficultatem initio sectionis tactam. Vnde ego sic argumentor Primò: Ergo cùm aliunde possimus facilè respondere argumentis, quæ contra eam obiiciuntur, certè vel ex hoc capite, quia clara, & difficultati præcipuæ perfectè satisfaciens, nihilque vllius momenti contra habens, iure merito erit amplectenda. 6.

Ignorans prohibitionẽ, neq; noscens se teneri ad inquirendũ, non potest peccare.

Secundò argumentor ratione à priori, quia nihil volitum quin præcognitum; ergo nisi aliquo modo fuerit saltem sub dubio præcognita malitia, non poterit nobis vllo modo nec indirectè causa esse voluntaria. Confirmo, Si iaculator quis ante se videat in vicino loco leporem v. g. qui re ipsâ leporis formam habet, & distinctissimâ vt talem illum agnoscat, iaculeturque ac occidat, quis dicet illum peccasse peccato homicidij, si saga aliqua sub leporis formâ latens occisa esset? certè nec Suarez, nec vllus prudens id potest asserere, non ob aliam rationem quàm ob immediatè traditam, scilicet, quia tali homini nec quidem sub dubio propositum fuit, ibi posse feminam occultari; at si habuisset aliquam rationem ea de re dubitandi, vel quia est in loco sagis obuio, & vbi lepores veri non reperiũtur; quia item quasi repentè ibi apparuerit, cùm anteà in eodem loco nihil fuerit, intellexeritque ibi frequentes esse tales mutationes, haud dubiè iam posset dici illi voluntarium illud homicidium. Vt verò magis ad rem nostram instantia afferatur, demus, hæc omnia illi iaculatori habitualiter fuisse antea nota; nihilominùs tamen cùm vidit leporem, non magis illi occurrisse actu de ratione dubitandi, quàm si alibi venaretur lepores; certè per eam scientiam habitualem non redditur illi cædes hæc voluntaria, cùm in actu secundo perinde se habuerit ac si nullam omnino habuisset; nam species eorum existētia in cerebro, si nullo modo excitantur ad operandum, tam parum iuuant hîc & nunc ad rationem actualis cognitionis & voluntarij, quàm si nullo modo essent; & omnes quotquot benè sentiunt fateri tenētur, & patet in dormientibus, qui eas species habent, non tamē ideò peccant; ergo sine actuali consideratione aut dubio de malitiâ non potest esse vllo modo peccatum. Respondeti fortè poterit, eam malitiam esse voluntariam, quatenus voluntas potuit & debuit imperare intellectui, vt cogitaret de illâ, vnde saltem in ipsâ inconsideratione fuit voluntaria. Sed contrà manifestè, quia vel fuit voluntati propositum, se debere hîc & nunc id mandare intellectui, vel id nullo modo ei occurrit: si non occurrit,

Ratio conclusionum à priori.

7. *Declaratur magis fundamentum conclusionis.*

ergo

ergo ea mandati omissio non fuit culpabilis, ergo nec opus ipsum ex eâ omissione procedens; & sanè videtur omnino certú, siue mediatè, siue immediatè, debere voluntaté agnouisse se teneri vel ad omittendum opus, vel ad imperandam inquisitionem vlteriorem; quomodo enim, si nihil ei occurrit de vllâ prorsus obligatione, poterit violare voluntariè obligationem vllam? certè ex terminis videtur contrarium omnino certú.

Alia probatio conclusionis.

Tertiò probatur nostra conclusio, quia nisi eam statuamus, non potest vllo prorsus modo determinari neque in communi, neque in particulari, neque practicè, neque speculatiuè, quando inconsideratio excuset à peccato, quando non, sed relinquitur res tota planè inexplicabilis, & mille scrupulis obnoxia, vt subsect. 4. fusiùs probabo, ostendens Patrem Suarium vel nolentem in hanc nostram sententiam pressum difficultate re ipsâ consentire; cur ergo eam clarè & constanter non defendemus? eam ampliùs, dum obiectionibus respondeo, fortiùs vrgebo.

8. Nunc ex dictis breuiter illud argumentum pro ipsâ formo: Hæc inconsideratio vel est idem cum ignorantiâ inuincibili, vel solùm in eo ab illâ differt, quòd inconsideratio supponit species in intellectu, quas non supponit ignorantia; at ea existentia specierum si actu non excitentur, est perinde ac si non essent; ergo sicut ignorantia inuincibilis excusat, excusabit & inconsideratio. Pater Suarez à num. 21. vt probet, non requiri vllo modo talem actualem propositionem malitiæ (de quâ nos immediatè antè) sed sufficere virtualem seu interpretatiuam, adducit D. Thomam 1. parte q. 63. art. 3. ibi tamen D. Thomas nihil aliud docet, quàm posse esse peccatum ex ignorantiâ, quod libenter nos admittimus. Secundò in hac 1. 2. quæst. 76. art. 4 ibi autem solùm ait, ignorantiam, quæ totaliter voluntarium tollit, tollere etiam peccatum; illam verò, quæ non omnino tollit voluntarium, non tollere omnino peccatum; in quo omnes conueniunt. Difficultas autem præsens solùm est, vtrùm sine consideratione vlla actuali malitiæ, vel dubij de illâ, aut obligationis dubitandi, possit esse peccatum; de quo nihil ibi Diuus Thomas, sicut nec quæstione sequenti artic. 8.

Mens D. Thomæ explicatur.

Difficiliùs videtur locutus art. 2. eius quæstionis 77. nam cùm dixisset, *Omnis peccans est ignorans*, & aliunde sæpè cum scientiâ cohærere peccatum, vt duo hæc soluat, dicit varios esse posse modos ignorantiæ inter quos tunc ponit, vt quis habitualiter sciat, aliquid esse peccatum, quod tamen in actu non considerat: ponit deinde varios modos, quibus id potest contingere, & in omnibus videtur admittere peccatum: modi autem sunt vel per puram distractionem, vel per somnum, ebrietatem, &c. ergo sentit D. Thomas posse esse peccatum ex inconsideratione, quando est scientia habitualis; ad punctum autem præsens idem est, quòd sit habitualis scientia, vel quod non sit, si actu de eâ re non occurrit cogitatio, vt suprà etiam insinuaui.

9. Respondeo tamen D. Thomam non aduersari nobis vllo modo; præcisè enim eâ quæstione intendit probare, rationem superiorem posse à passione impediri aliquando; quod probat ex eâ inconsideratione ortâ vel per somnum, vel ebrietatem, vel per distractionem; non autem docuit in omnibus his casibus posse esse peccatum; alioquin docuisset in somno & ebrietate formaliter posse hominem habere libertatem ad peccandum; quod nullus tribuet Diuo Thomæ; licet ergo priùs dixerit, in peccato esse aliquam ignorantiam, non tamen ideò omnia, quæ postea subdidit ad probandum præcipuú intentum de turbatione rationis per passioné, dixit ad peccatum sufficere: nam sæpissimè (vt omnes fatentur) turbatur ratio superior ab appetitu aut parte inferiore, non tamen ideò semper est peccatum; imò si turbatio sit magna, eo ipso peccatum impedit. Quæstione verò 78. art. 1. solùm agit D. Thomas de ignorantiâ seu errore, quando homo expressè id, quod non est malum, iudicat esse malum, per quod non negat D. Thomas, imò eo ipso supponere videtur, debere esse cognitionem malitiæ.

Alius locus D. Thomæ explicatur.

Replica Suarez ex D. Thomâ:

Sed vrget Suarez: Certissimum est ex doctrinâ D. Thomæ, posse esse aliquam incõsiderationem voluntariam; ideò enim ait hîc quæst. 6. art. 3. ad tertium, & art. 7. *Sicut non velle, ita & non considerare esse voluntarium*, & idem docet Scotus in 2. disp. 42. q. 1. art. 2. (& ex Aristotele colligitur, qui secundo de animâ cap. 5. docet, posse hominem actu intelligere cùm velit;) Augustinus 2. de Trinitate cap. 3. & lib. 15. cap. 27. Gabriel in 2. disp. 22. q 2. art. 1. & Caietanus idem videtur insinuare, dum ait sufficere ad peccandum deliberationem virtualem: Durandus item, dum interpretatiuam agnoscit esse sufficientem ad peccandum in 2. dist. 2. dist. 24. q. 6. num. 5. & admittit Corduba alios referens q. 17. dub. 1. 10.
in fine pro eadem doctrinâ. Respondeo tamen ad omnes has auctoritates vno verbo, in eis solùm asseri, inconsiderationem aliquam posse esse voluntariam; quod nos tradidimus in primâ difficultate, vbi ostendimus posse optimè me nunc carere consideratione de Deo, nihilominùs habere cognitionem reflexam de eâ consideratione; nam sicut cognoscere amorem, non est habere amorem; ita cognoscere visionem v. g. de Deo, non est habere eam visionem; & cognoscere attentionem ad Horas Canonicas, non est habere eam attentionem; quo posito, dico à nemine ex citatis ampliùs doceri, quàm posse me voluntariè carere eâ attentione; ast tunc dabitur cognitio reflexa, quâ ego aduerto nec teneri ad eam attentionem: ex quo capite etiam directè potest mihi ea inconsideratio esse voluntaria.

item ex Aristotele & Augustino.

Satisfit citatis auctoritatibus

Occasio inueniendi difficultatem in verbis horum auctorum non prouenit ex eo, quòd aliquid nobis contrarium docuerint, nec quidem apparenter, sed quia, vt insinuaui sect. 1. in 2. difficultate, cùm vterque actus intellectus, & qui dicitur peccatum, & qui ad peccatum prærequiritur, vocetur consideratio; dum negatur vnus, videtur alter negatus ab auctoribus; quis autem dubitet, aliud esse considerationem de Deo, de peccato, &c. quæ mihi est voluntaria; aliud considerationem reflexam de eâ consideratione, quâ reflexè nosco me posse & teneri ad habendam alteram cognitionem; vbi obiter aduerto, mirari me, a P. Suario citari pro præsenti difficultate Aristotelem suprà, quasi meritò docuerit, posse esse in potestate hominis cogitare cùm velit, etiam si nulla præcesserit de obiecto cogitando consideratio; 11.
nam ipsemet Suarez in materiâ de Angelis supponit, & meritò, contrarium principium vt per se notum; vnde, vt declaret quo pacto in Angelorum potestate sit cogitare de hoc vel de illo obiecto, ait, & quidem meritò, necessarium esse vt ea omnia obiecta saltem imperfectè, actu tamen cognoscat semper Angelus; alioquin nisi præcedente eâ actuali consideratione, non poterit se ad

P. Suarez malè pro se citat Aristotelem.

cogitandum de vllo determinare; & ad hoc ponit cognitionem reflexam in Angelis suarum specierum, & in eis aliquam saltem imperfectam de omnibus obiectis cognitionem. Vides ergo, illum supponere, non posse esse ipsam considerationem aut carentiam illius voluntariam, nisi actualis saltem reflexa consideratio detur; ergo nec malitia, nec inconsideratio ipsa amari, aut voluntariæ esse poterunt, & consequenter nec peccaminosæ per solam interpretatiuam considerationem, si actu & formaliter non est aliqua consideratio.

SVBSECTIO II.

Rationibus oppositis fit satis.

Prima ratio opposita sententia. ARatione obiicitur contra nostram sententiam, quia ipsa eius facilitas, & quòd tollat omnes scrupulos, videtur illam reddere valdè duram, suspectam & moraliter incredibilem; sequuntur enim inde maxima incommoda, scilicet, excusari homines à grauissimis culpis, quas passim committunt quod durissimum est. Sequela verò probatur; nam vix est vllus peccator, qui quando peccat, faciat eam reflexionem, an scilicet satis consideret obiectum & malitiam illius.

Secunda. Secundò sequitur neminem peccare venialiter, nisi qui actu consideat malitiam peccati venialis vt talis; quod vix credi potest; quia multi viri valdè iusti peccant venialiter; qui ita sunt dispositi, vt, si aduerterent esse veniale, potiùs

Tertia. morerentur quàm illud admitterent. Tertiò se-

12. quitur, peccatum non imputari ad culpam, nisi quando datur actualis conscientiæ reprehensio; nam si hæc non interuenit, oportet vt peccetur ex inconsideratione; consequens autem videtur esse absurdum, nam Paulus suprà, etiamsi non sentiat remorsus, ait non ideò se iustificatum esse; & Dauid ait, ***Ab occultis meis munda me.***

Psalm. 18. Hieronymus item Dialogo secundo contra Pelagianos docet, ***Sæpè aliqua malitia latet, vbi benè egisse arbitramur; & ideò Apostolus temperat sermonem, ne fortè per ignorantiam deliquisset.*** Gregorius primo Moralium cap. 19. ait attendendum, ne fortè sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis; & Cassianus collat. 1. c. 20.

Quarta. 21. & 22. ob eam rationem docet valdè examinanda opera virtutum. Denique dum Scriptura reprehendit eos, qui ex consuetudine peccandi non considerant quid faciunt, videtur insinuare eos peccare sine actuali cõsideratione.

Respondetur allatis rationibus. His tamen omnibus facilè respondeo; & quidem ad primum nego ex claritate & facilitate nostræ doctrinæ eam reddi suspectam, quin potiùs inde digna dignissima efficitur, vt ab his,

Ad primam. qui Theologiæ mysteria declarare volunt, libenter defendatur. Nego item ex illâ sequi vllum absurdum. Ad primum in obiectione illatum iam diximus sufficere ad peccatum, considerationem vel malitiæ, vel dubium de illâ, vel saltem de obligatione vlteriùs inquirendi, an sit malum; si nihil horum sit, tantum abest ab absurdo dicere, non esse peccatum, vt omnino id necessariò omnes fateri debeant, &, vt paulò pòst ostendam, ipse Suarez id tandem admittat; neque tam frequens est hæc omnimoda in-

13. consideratio, vt P. Suarez supponit; quòd si adeò esset frequens, mihi valdè vel inde placeret, vt vel sic vitarentur grauissima peccata, quæ externis nobis talia apparent, & Deus longè minùs offenderetur; quod haud leue esset commodum, & omnibus vehementer optandum.

Ad secundam. Ad secundum de peccato veniali, admittimus libenter, eam considerationem malitiæ vel dubij esse necessariam; quòd verò addit de viris timoratis facilè soluitur; nam licet, si omnino distinctè attenderent, tales fortè non committerent ea venialia; quia tamen cognitio est valdè leuis, vt contingit passim, vel certè non est immediata de malitiâ, sed dubia, ideò faciliùs ea admittunt.

Replica. Replicabis: Saltem ad venialia, quæ fiunt ex subreptione, non est necessaria vlla aduertentia, imò, si hæc adesset, nullum fieret peccatum ex subreptione, sufficeretque ea attentio ad mortale: ad hoc enim satis est, si proponatur malitia grauis, vel dubium de illâ, vel obligatio vlteriùs inquirendi; minus autem quàm hoc non potest requiri ad veniale, si semel necessaria sit actualis consideratio. Respondeo, me paulò pòst specialiter hac de re tractaturum, in-

Solutio. terim dico, illud idem ex parte obiecti, quod ad mortale sufficit, posse ita imperfectè & remissè ex parte modi proponi, vt non sufficiat ad mortale, sed ad veniale; debet enim cognitio habere aliquam claritatem, & intensionem certam, vt possit voluntatem constituere in statu perfectæ libertatis; quod vel inde patet, nam etiam in somnio sæpè solet proponi aliquod obiectum esse peccaminosum, non tamen ideò homo tunc est liber, etiam ex parte cognitionis; & hoc admittere etiam debet ipse P. Suarez; nam licet dicamus dari posse peccatum sine consideratione, negari tamen non potest, quin possit esse imperfecta aduertẽtia ad contrarietatem cum regulâ, quæ sufficiat ad veniale, non verò ad mortale; ergo non est desumenda ea diuersitas ex parte veritatis cognitæ, sed ex parte intensionis, claritatis, &c. quâ illud idem noscitur; quo posito dicimus, omne omnino peccatum, etiam ex subreptione, requirere aliqualem actualem aduertentiam.

Ad tertiam. Ad tertium, de conscientiæ reprehensione, libenter admitto eam requiri in hoc sensu, non 14. quasi quis doleat, quòd malè fecerit, sed, vel quòd videat reflexè se malè agere; vel certè in obiecto seu actione, quã amat, videat aut timeat malitiam; aliàs per se videtur notum, non posse esse voluntariam malitiam. Ad testimonium è Paulò benè respondet Vasquez, Apostolum non timuisse, eò quòd non noscens se malè agere, nihilominùs peccare potuerit, sed quia fortè anteà cum perfectâ scientiâ peccauerat, iam verò oblitus erat se peccasse; & hoc idem rectè applica- *Psalm. 18.* tur ad locum Dauidis, ***Ab occultis***, id est, ab eis quorum non recordor, ***munda me.***

Satisfit auctoritatibus. Ad Hieronymum, Gregorium & Cassianum dico, meritò eos dicere esse necessariam aduertentiam, quia sæpè ea cognitio ad veniale sufficiens est valdè exigua; & posteà labitur è mente, & putat quis se benè operatum, vbi admisit veniale. Ad Gregorium fortè etiam dici poterit, eum magis voluisse monere, posse aliquam externam occasionem incurri sub prætextu boni; vnde tamen posteà sequatur tentatio grauis ad peccandum; vt cùm quis bono zelo agere incipit cum feminâ, & posteà inde in peccatum labitur; & verba illa, ***Ne fortè sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis***, satis id indicant; nam causa virtutis non dicitur ipsum opus bonum; illud enim est ipsa virtus; occasio autem faciendi opus dicitur

dicitur causa virtutis. Denique, quod Scriptura reprehendat eos qui ex consuetudine peccant, quasi non considerent, præcisè probat, minui in eis considerationem; quæ si fuisset magis infensa retardasset eos à peccato; nullam autem eos habuisse nullatenus insinuat.

Aliud argumentum P. Suarij.

15. Secundò argumentatur Suarius, quia si quis considerat aliquid esse malum, & non cogitat, vtrum sit veniale aut mortale, nihilominùs peccat à parte rei vel venialiter vel mortaliter; non enim datur medium inter ea duo peccata: atqui nec potest dici peccare mortaliter, nec venialiter, si vera est nostra doctrina, ergo. Maiorem probat, quia illi licet occurrerit ibi esse malitiam, nihil tamen occurrit de mortali; ergo mortalem non potest cõtrahere iuxta nostra principia; nam sicut nullam contraxisset, si nulla occurrisset, ita nec grauem contrahet, si grauis non occurrit: sicut enim se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Nec potest dici contraxisse solam venialem; id enim in re morali est valdè falsum, & expositum grauissimis periculis; nam si id dicatur, Ferè omnia peccata erunt venialia, præsertim in hominibus vulgaribus, qui dum peccant, vt summùm reprehendunt interiùs, quod malè agant, vtrùm autem mortaliter, non cogitant: & idem est de eo qui iecit sagittam, aut ignem applicuit; hic enim si præuidit futurum aliquod incommodum, non tamen aduertens, quale illud futurum esset, tamen si hominem occidat, verè est homicida & irregularis, quia se exposuit voluntariè huic periculo. Furentur item duo cum eadem omnino aduertentiâ absque vlteriori ponderatione, & vnus furetur centum, alter decem, haud dubiè grauiùs peccat qui plus est furatus, ergo non venialiter, sed mortaliter ille peccauit; ergo circumstantia etiam non considerata potuit hîc & nunc esse volũtaria indirectè. Hæc fusius ibi P. Suarez num. 23. & 24.

Solutio allati argumenti ex P. Vasquez.

Respondet benè Pater Vasquez cap. 3. vt alicui imputetur peccatum mortale non esse necessariam considerationem mortalis & venialis sub his terminis: hæc enim ratio non est de essentiâ peccati in genere moris, sed quid consequens illam; quare satis est cognitionẽ versari circa malitiam grauem, quâ Deus offenditur; cætera enim

16. ex naturâ rei consequuntur; alioquin gentiles, qui nec habuerunt, nec potuerunt habere distinctionem mortalis & venialis, & consequenter ea inconsideratio non potuit eis esse voluntaria, etiam eo modo, quem Suarez requirit, id est habitualiter, non peccassent mortaliter nec venialiter; sufficit ergo, si sciant distinguere inter graue & leue peccatum, licet nihil de auersione aut non auersione à Deo, de inferno aut Purgatorio cognouerint.

Argumentum Suarij nimium probat.

Addo ego vlteriùs, argumentum P. Suarez videri nimiùm probare; ipse enim in eo exemplo de proiiciente sagittam cum cognitione confusâ damni alicuius in communi insinuat, si te ipsâ hominem occidas, peccare peccato homicidij (iam non ago, vtrùm irregularitas contrahatur, quia hoc ad punctum malitiæ, de quâ præcisè agimus, est accidentale) si verò occidisset feram; non contracturum tale peccatum, sed aliud minus. Idem est in aliis duobus; quorum vnus cum æquali cognitione furetur centum, alter decem aut duo, vnum peccare venialiter, alterum mortaliter; hoc autem planè videtur falsum, & contrarium ipsimet Suario; falsum, quia malitia & grauitas actionis non pensatur ab effectu casuali, qui posteà contingit; quod ipsemet Suarez optimè docuerat sect. 2. num 12. vbi hæc ait: *Ratio culpa non pendet ex re extrinsecâ & merè casuali; quod autem contingat ibi* (scilicet vbi putat esse feram) *esse amicum vel inimicum, est omninò casuale & extrinsecum*; hæc ibi Suarez. Vnde argumentor in nostro casu: Si dubitat iaculator, an ibi sit homo, an sit fera, per accidẽs est ad peccatum, quid ibi re ipsâ sit; ergo ex euentu ipso non potest desumi malitia actus; nec potest probabiliter dici, Si non fuisset homo, sed aliquid aliud, cuius læsio leuis esset, talem peccaturum venialiter, mortaliter verò, si reuerà fuisset homo; hoc, inquam, à nemine docebitur, ergo non ex euentu, sed ex diuersitate apprehensionis res est iudicanda; & idem est de furibus: cùm enim obligatio attendendi supponatur à Suario eadem, eodem item modo voluntaria ea non consideratio non potest dici, quòd vnus grauiùs peccet altero, ex eo, quòd vnus in sacco posteà inuenerit plures ducatos quàm alter in suo, ideóque maius damnum in re ipsâ effecerit quàm alter. Hæc dicta sint, ad ostendendum argumentum eius debere ab ipso solui, vtpote nimiùm valdè probans, & quidem contra ipsius principia. 17.

Respondetur ampliùs argumento Suarij.

Iam vltimò respondeo ad ea absurda negando, omnia ferè peccata esse venialia, etiam in vulgaribus hominibus; nam licet non ita distinctè, apprehendunt tamen rationem grauis mali vel exigui: & vix est mortale homini obiici, se facere aliquod damnum, nisi aliquo modo occurrat graue an leue, vel saltem ratio dubitandi, an sit graue; quo casu licet reuerà graue non sit, grauiter peccat: sicut dubitans, an sit homo, committit peccatum homicidij, dum iaculatur, etiam si reuerà hominem non occidat; & hinc dico, ei qui cogitat de aliquo damno ex iaculatione, necessariò occurrere aliquam materiam; nam vix hominibus talibus occurrit præcisa & quasi abstracta ratio damni vt sic; quia illæ species de damno excitantur ex aliquibus particularibus obiectis, & ideò particularia damna repræsentant. si ergo ea proponuntur saltem sub dubio vt grauia, tunc grauiter peccat, si non nisi vt leuia, leuiter. In exemplo de furibus res est clarior, quia si furtum proponatur vt malum, quia nociuum, eo ipso quòd agnoscat se plus furari, non potest non agnoscere se plus nocere: sicut repugnat, vt qui accendit totum frumentum, non videat se plus damni inferre, quàm si duas tantùm spicas accepisset. quòd si tanta esset hominis illius stupiditas, vt id non putaret, facilè admitterem, eum non grauiùs tunc peccaturum comburendo mille, quàm comburendo vnam. neque in hoc est vel leue absurdum. 18.

Svbsectio III.

Ostendo in nostram sententiam consentire Patrem Suarez.

Doctrina P. Suarij.

IAM pro complemento huius dubij solùm restat ostendere, quod suprà promisi, Patrem Suarez in nostram sententiam tandem consentire: ait ergo num. 28. vt censeatur quis liberè nolle considerare, & consequenter, vt malitia, quæ reperitur in obiecto, sit voluntaria indirectè, necessum esse præcedere in intellectu iudicium aliquod circa rem agendam, cum sufficienti reflexione & ponderatione ipsius obiecti, & cum

& cum aliquâ saltem imperceptibili collatione commodi aut incommodi, necessitatis vel indifferentiæ talis obiecti & bonitatis eius; supposito autem hoc iudicio existente, antequam voluntas amet obiectum, habet libertatem imperandi intellectui examen maius illius obiecti; quòd si non faciat, iam censetur indirectè amplecti malitiam, quæcumque est in eo obiecto. Hæc Suarez; in quibus videtur nostram sententiam docere, ne dicamus aliam manifestè falsam doctrinam ibi tradere; suppono enim, illum, quando ait, debere in intellectu iudicium aliquod reperiri de commodo aut incommodo necessitatis vel indifferentiæ, seu bonitatis obiecti, non loqui præcisè de bonitate aut commoditate physicâ; nam hęc sola cognitio, si nihil occurrat de malitiâ & bonitate morali, est omnino impertinens ad bonitatem moralem actus, licet ad physicam conducat; vt patet euidenter in exemplo, quo ipse sæpè vtitur de venatore. Hic enim potest dubitare tunc, an sit ei vtilius iaculari, ob periculum ne sibi noceat; vel dicam melius, quia fortè errabit, euadet fera, & amittet puluerem, & satiùs esset aduenientem socium expectare, qui certiùs iaculabitur, &c. tunc enim satis distinctè vtilitatem & physicam bonitatem ille homo considerat, ideò liberè iaculatur; si tamen nec minimum dubium in eo excitetur, quòd possit ibi esse homo, admittit Pater Suarez illum nullo modo tunc peccare. Idem est de altero, qui die Veneris, nihil de prohibitione cogitans, sed putans esse diem Dominicam, dubitat, an debeat has carnes comedere, quia non satis videntur molles, recentes, &c. ea enim libertas non sufficit, vt si comedat carnes, peccet contra præceptum abstinentiæ aut ieiunij. Imò ipsemet Suarez benè admittit, etiam si homini excitetur dubium de malitiâ morali in vnâ specie, aut in vno indiuiduo, & non in alio. V. g. occurrit iaculanti dubium, an ibi sit fera, an verò inimicus; quod verò sit ibi propriùs parens, nullo modo occurrit; ait optimè P. Suarez in eo casu talem, si sine vlteriori diligentiâ iaculetur, non contrahere malitiam parricidij, sed, vt sic dicam, hosticidij; & tamen tunc ratione dubij absolutè erat moralis obligatio inquirendi; nec ideò ex negligentia effecit voluntariam eam circumstantiam, de quâ nihil occurrerat; ergo quando ait P. Suarez debere esse collationem commodi & incommodi & bonitatis obiecti, intelligi nequit de solâ bonitate physicâ, quia si hæc sola occurrit, moralis malitia non poterit etiam iuxta ipsius principia esse voluntaria nec indirectè; sicut nec indirectè est voluntaria ea circumstantia parricidij, quia de illâ non occurrit dubium, etiamsi occurrerit absolutè non solum dubium, sed certitudo de aliâ malitiâ. & hoc omnino puto à Patre Suario ibi doceri. Quòd si semel loquatur de consultatione commodi vel incommodi bonitatis seu malitię moralis, iam eo ipso docet, quod omnes alij, scilicet, peccatū esse non posse, nisi fuerit aliqua saltem sub dubio apprehensio malitiæ moralis, aut certè apprehensio, quòd teneatur vlteriùs inquirere, quid ibi sit in eo genere in quo dubitat, vtrùm res illa prohibita & mala sit; vnde tandem concluditur, non posse esse vllo modo peccaminosam omnimodam inconsiderationem malitiæ moralis.

Doctrina Suarij consentit cum sententiâ nostrâ.

19.

20.

Si actio habeat plures malitias, ea sola contrahitur quæ cognoscitur.

Dixi *in eo genere in quo dubitat*, quia etiam si actio exterior in se habeat plures malitias morales, si tamen homini non occurrit dubium nisi in vno genere, de alio autem nihil cogitans negligit vlteriorem inquisitionem, tunc sola ea malitia, quæ priùs occurrerat, erit voluntaria indirectè, cæteræ verò nullo modo contrahentur; quia eas tunc nullo modo censetur homo amplexus, cùm de eis nec quidem primam habuerit apprehensionem. & de hac inconsideratione satis.

Sectio III.

In quo differat cognitio sufficiens ad veniale à requisitâ ad mortale.

Res hæc in praxi ad dubia grauissima dissoluenda valdè necessaria est, non minùs tamen difficilis; & ex dictis in præcedentibus oritur ratio dubitandi; cùm enim videatur necessaria cognitio eius circumstantiæ quæ dat malitiam, videtur non posse cognitio vlla sufficere ad veniale, non verò ad mortale, nisi eâ apprehendatur illud obiectum vt venialiter tantùm malum: quod principium valdè durum apparet, eò quòd sæpè venialiter peccetur sine distinctione tali inter veniale & mortale. De hoc dubio aliquid dixi inter respondendum argumentis Patris Suarez; quod iam fusiùs est declarandum. 21.

Subsectio I.

Quorumdam sententia reijciuntur.

Audiui quosdam recentiores, qui disputantes, vtrùm cum ignorantiâ inuincibili Dei possit esse peccatum mortale dignum pœnâ æternâ, dixerunt, eò ipso quòd alicui homini proponatur obiectum vt malum graue, & tamen homo sine maiori inquisitione illud amplectatur, fieri illi voluntariam totam quantam malitiam in tali opere re ipsâ repertam; ideóque etiam cum inuincibili ignorantiâ Dei hominem posse contrahere malitiam grauem offensæ diuinæ: quod explicant exemplo illius, qui aduertens se incurrere periculum maximum, si se proijceret in puteū, nihilominùs se proijcit, non ampliùs indagando, quale sit illud periculum; censetur enim talis se exponere, & voluntariè acceptare quæcumque inde mala re ipsâ sequantur. Ex quâ doctrinâ posset in præsenti dici, eum qui aliquod obiectum iudicat malum, & sine vlteriori indagatione illud amplectitur, eo ipso voluntariè velle quidquid in eo obiecto est malitiæ; vnde si sit mortalis malitia, illum peccare mortaliter, venialiter verò solùm, si sit venialis.

Doctrina quorumdam recentiorum.

Reijcitur.

Hæc tamen doctrina meo iudicio euidenter est falsa, & ex dictis in præcedentibus sufficienter refutatur; vtor enim eo principio, quod ex sect. 2. Patris Suarij num. 14. posui, & ex se est euidentissimum, malitiam scilicet actus non pendere ab effectu quasi extrinseco & per accidens seu casuali; vnde infero, Si duo cum æquali omnino dubio operentur, non posse probabiliter dici, vnum peccare venialiter, alterum verò mortaliter ex eo, quòd re ipsâ vnius obiectum erat prohibitum grauiter, alterius verò solùm leuiter: quòd enim re ipsâ extiterit ea differentia prohibitionis, fuit merè casuale respectu operantium, ergo. Confirmo seu explico argumentum, supponendo ieiunium v. g. vel quodcumque aliud sit opus, posse imperari sub peccato, graui & posse sub veniali tantùm; da ergo hodier- 22.

Duo operantes cum æquali dubio contrahunt æqualem malitiam, etsi prohibitio sit inæqualis.

hodiernum ieiunium eſſe imperatum ſub mortali, & craſtinum ſub veniali tantùm, me interim omnino inſcio; ſi ego hodie agnoſcens eſſe prohibitum, non tamen diſtinguens, vtrùm grauiter an leuiter, non ieiuno; & eodem planè modo dubitans cras etiam non ieiuno, non poteſt probabiliter dici, me hodie peccare mortaliter, & cras ſolùm venialiter; nam cognitio, volitio, &c. eodem modo ſe habuit hodie ac heri, ergo non poſſum dici magis amaſſe etiam indirectè malitiam hodie quàm cras, aut è contrario. Quòd enim fuerit ea differentia præceptorum re ipsâ reſpectu mei eſt omnino per accidens; ergo inde non creſcit aut minuitur malitia mei actus; alioquin ſi re ipsâ nullum fuiſſet præceptum, tunc ego rè ipsâ nec venialiter peccaſſem. quod abſurdiſſimum eſt.

Soluitur tacita obiectio.

Fortè obiicies, id neceſſariò debere concedi ſaltem in aliquibus caſibus; nam ſi quis dicat actu formali voluntatis, Ego amplector malitiam, quæcumque ibi ſit, & non aliam, non poteſt dici, eſto tantùm ſit venialis, illum tamē peccare mortaliter, cùm non voluerit niſi quæ eſt & ibi ſolùm ſit venialis; ſi autem eſſet malitia mortalis, negari non poſſet, quin ille peccaſſet mortaliter, cùm amplexus fuiſſet malitiam, quæ ibi reperta fuit; ergo in eo caſu grauitas aut leuitas eius peccari pependit ab eo, quod erat caſuale reſpectu ipſius operantis. Reſpondeo, me eam-
23. dem difficultatē habere in eo caſu quam in præcedentibus, quos poſui, ideò dico, Si ille apprehendit ſaltem ſub dubio eſſe poſſe ibi grauem, peccaſſe mortaliter; etiam ſi dixerit ſe nolle amplecti, niſi eam quæ reuerà eſt, & reuerà non ſit grauis; nam tunc apprehenſo periculo grauis malitiæ in eâ actione, eo ipſo quòd hanc voluit, indirectè eſt illi voluntaria ea grauis malitia, etiam ſi directè dicat ſe nolle plus amplecti quàm in eâ actione reuerà ſit. Quòd ſi in eo caſu non occurrit illi malitia grauis, ſed leuis in hac aut illâ materiâ, tunc dico, illum ſolùm venialiter peccaſſe, etiamſi re ipsâ grauis ſit; quia hæc grauitas iam ſupponitur inuincibiliter ignorata; ergo non poteſt eſſe nec quidem indirectè voluntaria.

Reſpondetur ad exemplū ſententiæ aduerſæ.

Hinc reſpondeo ad exemplum, quod hi recentiores afferebant de homine ſe voluntariè in puteum proiiciente. Dico enim, illi etiam tunc non eſſe nec quidem indirectè voluntaria quæcumque mala, quæ in puteo re ipsâ ſunt, ſed ea quæ ſub dubio ibi apprehendit; v. g. vel quòd eſſet ſuffocandus, vel collum fracturus, vel poſteà ei non eſſet futurus liber egreſſus inde; quæ pericula ſub dubio ſaltem imperceptibiliter occurrere poterant; at ſi daremus hunc caſum extraordinarium, quòd ibi eſſet locus ſiccus & amplus, ac ſine læſione vllâ cadens inueniret feminam pulcherrimam, quæ eum incitaret, & de facto induceret ad peccandum, nemo prudens dicet, illum ſe in puteum proijciendo peccaſſe contra caſtitatem, exponendo ſe tantæ tentationi; ergo non fuit illi voluntarium omne malum, quod re ipsâ ibi eſt, ſed quod ei occurrerat vt in eo loco poſſibile. Vnde concludo, eum qui ignoraret inuincibiliter Deum, vt ſupponimus pro præſenti caſu (vtrùm enim poſſibilis ſit talis ignorantia infrà
24. ſuo loco dicam) non poſſe vllo modo contrahere malitiam offenſæ Dei, licet agnoſceret ſe malè agere; non enim poſſet ei occurrere eſſe periculum offendendi Deum, cùm Deum inuincibiliter ignoraret; conſtet ergo eam ſententiam omnino eſſe falſam. Adde, per eam non explicari quod quærimus, qualis ſcilicet debeat eſſe inconſideratio, quæ rem grauem efficiat peccatum ſolùm veniale.

Sententia P. Vaſquez dubia.

Secunda ſententia poteſt eſſe Patris Vaſquez ſuprà num. 11. vbi non ſatis mentem ſuam declarando docet, ad mortale ſufficere conſiderationem malitiæ aut periculi in vniuerſum, dummodò ea cognitio ſit perfecta; nam qui ſciens aliquid eſſe malum illud proſequitur, moraliter ſe exponit periculo, ideoque mortaliter peccat, niſi probabiliter iudicet eſſe veniale. Dixi, in hac doctrinâ non ſatis ſe declarare Patrem Vaſquez; non enim explicat, vtrùm ille etiam mortaliter peccet, caſu quo res ipſa in ſe ſolùm ſit venialiter prohibita, an verò præcisè, caſu quo grauiter prohibita; ſeu, an mortaliter in omni caſu peccet, quidquid poſteà re ipsâ ſit circa grauitatem aut leuitatem prohibitionis.

Reijcitur.

Vt ergo nos rem intelligamus (quidquid de mente Vaſquez ſit) dico, Si illius doctrina in primo ſenſu accipiatur, eam omnino relabi in ſententiam recentiorum paulò antè impugnatam, &, vt dixi, ferè improbabilem. Si verò in ſecundo ſenſu loquatur, tunc probabilius diſcurrere; adhuc tamen doctrinam eſſe difficilem, quia deberemus valdè multos damnare peccati mortalis in innumeris materijs venialibus; maximè rudiores homines: dum enim mentiuntur, ſciunt ſe malè agere, non tamen diſtinguunt inter mortale & veniale; iurant ſine neceſſitate afferendo verum, & agnoſcunt ſe malè agere, & in alijs 25.
multis ac frequenter occurrentibus materijs; quis autem dicat eos in omnibus mendacijs leuibus, iuramentis veris, verbis otioſis, &c. peccare mortaliter, eò quòd agnoſcentes ſe malè agere ſine maiori diſtinctione venialis & mortalis peccauerint? certè dura admodum eſſet hæc doctrina. Pro huius rei deciſione ſit.

SVBSECTIO II.

Quid in hac quæſtione probabilius.

Peccanti ſemper occurrit obiectum eſſe leuiter vel grauiter malum.

SVppono Primò, probabile eſſe omnibus hominibus non planè ſtupidis, quandocumque ante opus faciendum occurrit in contrarium, illud eſſe malum moraliter, occurrere eo ipſo ſaltem imperceptibiliter, an ſit graue malum, an leue; vel certè occurrere, ſe debere id reſcire. Inducor in hanc ſuppoſitionem eâ ratione quam præcedenti ſubſect. tetigi, ſcilicet, hominibus tarò occurrere ſolùm rationes abſtractas, quin aliqua ſub eo genere ſpecies ſtatim occurrat ſaltem ſub dubio; quia intentionales ſpecies tunc excitari ſolent ex rebus particularibus, , ideò ſemper repræſentant aliquid de ratione differentiali; ſic ei, qui volt proijcere ſagittam, dum occurrit ſe fortè illaturum tunc damnum aliquod, certè non occurrit ei damnum in omni ſuâ abſtractione; neque enim occurrit illi damnum prout abſtrahit à damno, etiam in honore & famâ, alioquin etiam peccaret in hoc genere; quod nullus dicet; neque occurrit, quod ſit Regem Sinarum in ſiluis Bohemicis occiſurus, vt etiam paulò antè dixi de proijciente ſe in puteum: occurrunt ergo tunc damna ibi probabiliter & moraliter poſſibilia. Sicut ergo, quando occurrit damnum, non ſiſtitur in eâ vniuerſalitate, ſed ſemper in aliquâ aut aliquibus materijs ſaltem ſub dubio; ita ſimiliter quando

quando in determioatâ materiâ occurrit esse peccatum seu malum mortale, non ita nudè occurrit, vt aliquo modo vel positiuè etiam non iudicet, an sit graue, an sit leue; licet enim fortè sub illis terminis mortalis & venialis, quia sunt obscuri,
26. non occurrat; vt in Ethnicis omnes debemus admittere; & suprà insiooaui saltem sub alijs communioribus, graue scilicet aut leue damnum, non dubito, quin ordinariè obiicistur, vel certè si iudicatiuè non obiicitur, saltem sub dubio, quòd sit malom graue. Hinc

Non peccatur mortaliter, nisi occurrat grauis malitia.

Dico Primò: Communiter loquendo non peccatur mortaliter; nisi proponatur volontati grauis malitia io obiecto. Hæc patet ex præcedenti suppositione; si enim communiter & ordinariè non propooitur nisi determinatè vel grauis vel leuis; & quando proponitur leuis, tonc certum sit noo posse esse mortale; ergo communiter non peccstur grauiter sine propositione malitiæ graois. Quando dico *sine propositione*, non intelligo necessariò debere esse iudicium vel assensum de eâ grauitate; sufficit enim, si sit dubium, tone enim eo ipso, quod sine vlterioti disquisitione pergit, censetur indirectè velle eam grauem malitiam, vt diximus suprà, agentes de ignorantiâ subsequente.

Si occurrat rem esse præcisè malam, & nihil de grauitate, non peccatur mortaliter.

Dico Secundò: Si io casu aliquo minùs frequenti occurrat præcisè illud obiectum esse malam, & nihil occurrat de grauitate nec de dubio circa illam; nec io Christiano occurrst quidquam de inferno aut inimicitiâ Dei, io gentili verò independenter ab his duobus, quæ ipse sæpè igoorat, non occurrat rem illam esse valdè malam, sed præcisè mslam esse, videtur longè probabiliùs noo incurri malitiam mortalem, etiamsi tes ipsa, quam admittit, alioqoio sit materia grauis peccati. Hanc videotur insinuare Hieronymos ab Angesto, Almainus & Corduba apud Vasquez suprà, dum dicunt, tunc iudicium ratioois esse imperfectum & insufficiens ad peccandum mortaliter, quando, solùm in genere

Probatur conclusio.

proponitor aliquod esse malum. Probo autem conclusionem meo iudicio efficaciter, quia durissimum est dicere, hominem com tali cognitio-
27. oe, si dicat leuissimum vel iocosum mendacium peccare mortaliter; ergo tūc peccat solùm venialiter; ergo etiamsi materia esset graoit io se ipsâ, si tamen cum eadem planè cognitione processisset, solùm peccasset venialiter. Hanc consequentiam probo ea dictis contra primam sententiam, quia grauitas malitiæ in actu non potest desumi ex re planè casuali & extrinsecâ respectu operaotis; quale est, quod re ipsâ illud mendacium sit in se grauiter aut leuiter prohibitum, cùm operans non plus præuiderit aut debuerit præuidere, nec amauerit plus aut minùs io vno casu quàm io altero; ergo si in vno solùm venialiter peccauit, etiam in altero.

Obiectio.

Fortè retorquebit argumentum contra me: In vno casu, si malitia sit grauis, peccat mortaliter, ergo io altero, etiamsi re ipsâ sit leuis, peccabit mortaliter; qoia idem dicendum est io vno casu

Soluitur. Primò.

ac in altero. Respondeo Primò, magis certum videri, quòd, si ex solâ eâ cognitione dicat mendacium iocosum, non peccet mortaliter; via enim puto id ab vllo negandum, quàm qoòd, si faceret cum eâ imperfectâ cognitione casu rem grauem, peccaret mortaliter; ergo meliùs possum ego assumere illud antecedens, quàm obiiciens oppositum. Ratio à priori est, quia ex defectu cuosiderationis faciliùs non contrahitur tota malitia, quæ est in obiecto, qoàm contrahatur plus quàm io eo sit. Respondeo Secundò, & hæc sit simul probatio à priori huius conclusionis, quia

Secundò. Ratio conclusionis à priori.

(vt beoè ait P. Vasquez oum. 11. io fine, agens de semiplenâ aduertentiâ in semidormientibus, &c. de quâ nos paulò post) mortale, cùm dissoluat amicitiam Dei, hominem priuet gratiâ & iure ad gloriam, ac æternis grauissimisque supplicijs adiudicet, res est grauissima; & noo est credendum tam facilè homines in illud cadere, vt ex quacumque cognitione imperfectâ malitiæ iocurrant tam ingentia damna: hoc principium, quod haud dubiè cuilibet rem prudenter coosiderant ex terminis videtur notum, applico ego ad meam conclusionem, & ea eo sic infero; Ergo noo est credendum, quòd ea eo præcisè, quòd homini res appareat mala, etiamsi nihil occurrat de grauitate illius, & quidem inuincibiliter (id enim suppooimus iam) eo ipso debest incurrere summam eam malitiam & summa ea damna; certè id ego mihi persuadere via possum; ergo tunc non peccat mortaliter. Confirmatur hæc ratio; Ad grauiorem culpam requiri plus de cognitiooe quàm ad leuiorem; ergo cognitio oon spprehendens malitiam grauem, sed malitiam confusè sine distinctione, noo sufficit ad mortale. Probo hsoc coosequentiam, quia cognitio mioor hac nec ad veniale sufficit; ergo hæc quæ est mioima solùm sufficiet ad veniale, & non ad mortsle. 28.

Soluitur Alia obiectio.

Contra hanc cooclusiooem solùm potest obijci, quòd inde sequatur, excusati inoumeros à peccatis mortalibus. quod Patri Suarez suprà videbator durum. Respondeo Primò, mihi potiùs id videri optandum, cùm per hoc Deus longè minùs offcodatur. vt diai suprà, neque potest hæc seotentia iudicari laxa, quia in eâ agitur de casibus, in quibus dstor inoincibilis ignotsntia vel inconsideratio; ergo non potest hæc doctrina esse causa liberiùs amplectendi talia obiecta; solùm eoim est discussiua actionis iam factæ, & (vt sic dicam) speculatiua circa præterita, non practica circa suum obiectum. Fortè io ordine ad obligationem confessiooit posset quis eâ vti ooo coofitendo tales actiones, quia diceret esse veniales. Verùm cùm res sit dubia, saltem sub dubio tenebitur eas confiteri. Respoodeo Secundò. huic inconuenienti, si quod esset, sufficientissimè occursum per suppositionem præuiam ante conclusionem, quâ diaimos, rarò ita proponi eam malitiam sine distinctione, ideóque rarò sequi eam excusationem.

Non omnis cognitio malitia grauis sufficit ad peccatum mortale.

Dico Tertio: Esto ex parte obiecti proponatur malitia grsuis, imò exptesse infer- 29.
nus & offensa Dei, non tamen continuò sequitur, illum hominem habere cogoitiooem sufficientem ad peccandom mortaliter; sed potest esse tunc adeò imperfecta & tenuis ea cognitio, vt ad solum venisle sufficiat. In hsc videotur omnes omnino conuenire; nam supponunt in semidormientibus, semiebrijs, in motibus primò secuodis dari posse libertatem sufficientem ad peccandum venialiter, non tamen ad mortaliter; defectus autem libertatis tunc ex cognitionis imperfectione prooenit, vt per se constat: nam si ratio seu intellectus expeditus sit, voluotas naturaliter loquendo semper est libera, quia nihil omnino est vnde necessitetur. Porrò tunc defectum eios cognitiouis coosistere non solùm quasi ex parte obiecti (vt dicebamus præcedenti conclusione) quatenus ooo proponit grauitatem illius, sed etiam propositâ grauitate, &c.

adhuc

adhuc verè esse eam cognitionem insufficientem, etiam ab omnibus supponitur; & experientiâ id probo: nam in somnijs sine vllâ nec quidem ad peccandum venialiter sufficiente libertate sæpè proponitur graue peccatum, infernus, cælum, &c. ergo in semidormientibus poterit idem proponi cum semiplenâ tantùm deliberatione, ita vt libertatem solùm ad veniale constituat. Patet consequentia, quia si somnus perfectus impedit deliberationem ad mortale & veniale seu ad omne peccatum, etiam tunc quando datur ea cognitio expressa inferni, ergo semisomnus impediet mediâ ex parte eamdem libertatem, etiam stante eâ expressâ cognitione inferni; ergo tunc non erit potentia ad peccandum mortaliter.

Regula, quãdo sit insufficiens cognitio malitiæ ad peccatum mortale.

Solùm in præsenti restat, dare regulam aliquam generalem quando talis reperiatur cognitio. Res tamen hæc valdè difficilis est, quia pendet ex varijs circumstantijs; Primò ex ingenio & iudicio huius aut illius; vbi enim vnus existimaretur habuisse solùm semiplenam, alius habuit plenissimam;
30. pendet item ex corporis dispositione; potest enim vel ratione morbi, vel ratione passionis, ita turbari ratio, vt planè non censeatur sæpè nec quidem ad peccatum veniale habere libertatem. P. Vasquez suprà ex Caietano præcisè recurrit ad similitudinem cum semidormientibus aut semiebrijs; ait enim, quando quia ita imperfectè aduertit, sicut hi, tunc censendus est habere cognitionem ad veniale solùm sufficientem. Quæ doctrina vera haud dubiè est, sed ex quâ nihil certi deducitur, quia ibi est tota difficultas, quando scilicet quis iudicandus est talem habere cognitionem. Dici tamen potest, id probabiliter posse discerni ab ipsomet operante, dum se reflectit posteà supra præcedentem actum, & supra cognitionem ac dispositionem quam habuit; quòd si id fiat immediatè post operationem de quâ dubitatur, valdè facilè poterit homo id dignoscere; etenim experitur tunc in se ac si euigilasset ex somno; si verò ea reflexio diu pòst fiat, difficulter poterit homo quidquam certò deprehendere.

Obiectio.

Dices, differentiam magnam esse inter semidormientes & inter perfectè vigilantes semidistractos, quòd illi, etiamsi velint, non possint tunc perfectè attendere saltem proximè, quia non possunt somnum omnino excutere; & clarius id in semiebrietate apparet; facilè ergo tunc in eis intelligitur, quomodo non peccent grauiter, quia nec attendunt perfectè, nec possunt velle tunc attendere, & licet velint, non tamen ideò attendunt: at in semidistractis in perfectâ vigiliâ difficiliùs excusatur culpa eorum à peccato graui; nam eo ipso quòd aduertant, quantùmuis remissè, ibi esse peccatum graue, possunt & tenentur rem diligentiùs considerare; quòd si non faciant, iam eo ipso peccabunt mortaliter; ea enim ignorantia est consequens respectu illorum; ergo non potest esse peccatum veniale ex semiplenâ aduertentiâ, si semel cognoscitur ex parte obiecti grauis malitia.

31. *Soluitur.*

Respondeo, difficultatem hanc, si quæ est, eodem modo vrgere in semidormientibus & semiebrijs, ideóque de omnibus eamdem esse rationem: id autem patet, nam licet semidormiens non possit attendere magis, saltem potest actum voluntatis suspendere, quia ad hoc habet libertatem; ergo cùm aduertens periculũ grauis peccati, imò apprehenso graui peccato amplectitur obiectum, non minùs peccabit mortaliter, quàm dicis peccaturum perfectè vigilantem, dum non vult vlteriùs rem examinare; nam tam malum est amplecti illã rem sine examinatione, quàm nolle eam examinare; imò (vt & dixi suprà) nolle eam examinare non est malum, nisi quatenus simul res illa amatur; si enim non amaretur, nulla esset de examine obligatio; ergo difficultas omni casui est communis. Ei absolutè respondeo, Sicut tunc leuiter proponitur malitia obiecti, ideóque eam amplecti non sufficit ad mortale, ita eodem modo ipsam vlteriorem indagationem, seu obligationem indagandi vlteriùs eam veritatem, proponi ita remissè, vt non inducat obligationem grauem hîc & nunc circa vlteriorem inquisitionem: si enim cum solâ tenui consideratione obiecti staret perfecta cognitio reflexa de obligatione amplius inquirendi, haud dubiè tunc esset peccatum mortale amplecti tale obiectum; esset enim ea ignorantia subsequens perfectè voluntaria. Diximus autem suprà, Si quis perfectè cognoscens se dubitare de malitiâ graui in obiecto, illud amplectatur, peccare grauiter.

DISPVTATIO XIV.

De moralitate actus; & à quibus obiectis proueniat.



XPLICAMVS ea quæ ex parte intellectus necessaria sunt ad moralitatem, id est ad malitiam vel bonitatem & indifferentiam actionis: iam de his agendum, quæ ex parte obiecti aut superioris prohibentis siue mandantis interuenire possunt. Actus moralis seu moralitas in præsenti accipitur pro actu libero spectante ad genus morum seu ad bonum & malum, iuxta regulas rationis.

1. Quo sensu accipiatur actus moralis

SECTIO I.

Quid sit moralitas; & quomodo conueniat actui qui dicitur moralis.

Quid sit moralitas.

OMissa deriuatione huius vocis *moralis* & *moralitas*, de quâ fusè nonnulli; dico inter Scholasticos & à nobis in præsenti solùm vsurpari pro actu libero & orto ex cognitione mali & boni moraliter, seu mali & boni iuxta dictamen rationis; quod est à nobis fusiùs infrà declarandum. Ob primum caput omnes actus brutorum, amor Dei erga se, & Beatorum erga Deũ in patriâ, & motus primò primi, &c. excluduntur à ratione actus moralis. Ob secundum excluduntur actus alij, qui fiunt nullo modo attentâ bonitate & malitiâ morali; sunt tamen liberi ob considerationem bonitatis & malitiæ delectabilis aut nociuæ physicè loquendo.

An sola libertas sit moralitas.

Hinc obiter noto, quæstionem esse de solâ voce, an sola libertas sit moralitas actus; dato enim, quòd libertas circa delectabilitatem physicam non sufficiat, vt actus dicatur moralis (id quod etiam pertinet ad vocem) dicendum erit, solam libertatem non constituere moralitatem. Quòd si dicatur, libertatem circa bonum ac malum

lum eam moralitatem constituere, eo ipso dicitur & libertatem & cognitionem bonitatis ac malitiæ moralis esse necessariam. Ideò miror aliquos hac de re fusè disputantes ac si esset quæstio solida magnique momenti, vt P. Coninck disp. 1. ab initio.

An actus indifferens dicendus sit actus moralis.

Aduerto iterùm quæstionem item esse de nomine, vtrùm actus indifferentes in indiuiduo, si dentur, sint dicendi morales, necne. Ego iudico in vno sensu non debere dici; quatenus enim nec boni nec mali sunt videntur esse extra genus moris; in altero verò, quatenus procedunt ex perfectâ cognitione obiecti, & ponderatione ipsius malitiæ & bonitatis (agnouit enim intellectus clarè ea obiecta non esse mala aut bona moraliter) posse dici morales; ad distinctionem eorum, qui cum inuincibili inconsideratione bonitatis & malitiæ moralis fierent, liberè tamen, solâ attentâ delectabilitate physicâ, vt sæpè in pueris contingit ante perfectum vsum rationis. Neque in hoc puncto maius est quærendum mysterium. Statutâ ergo eâ duplici parte quæ moralitatem constituit, locum habet secunda difficultas, quomodo scilicet ea conueniat actui quem denominat moralem; quod alijs terminis idem est ac quærere, vtrùm moralitas sit accidens, an modus, an essentiale prædicatum actus? Respondeo,

Moralitas est actui ex parte extrinseca,

Cùm libertas actus, quæ in moralitate essentialiter includitur sit denominatio extrinseca à libertate in actu primo & cognitione indifferenti, vt fusè suprà, eo ipso saltem ex hoc capite moralitatem esse denominationem extrinsecam; iam nunc addo, etiam secundùm eam rationem conformitatis esse denominationem partim extrinsecam, quia conformitas vel difformitas desumitur à lege prohibente, & à cognitione illius legis; ergo ex vtroque capite ea moralitas est denominatio partim extrinseca ex capitibus enumeratis, & intrinseca partim ex ipsamet entitate

& ex parte intrinseca.

actus amantis illud obiectum. Quæ est sententia communis; & pro qua Pater Salas Tractatu 2. disp. 1. sect. 7. multos refert auctores; ipse eam ibidem defendit; pro eâ item stant multi recentiores; probaturque ex dictis facilè; nam eadem
2. volitio comedendi carnes, quando non cognosco esse prohibitas, non est mala, est autem post cognitam prohibitionem; ergo ea volitio ex nouâ cognitione adueniente transit à non morali ad moralem: ergo moralitas est aliquid accidentale actui, & ab eo separabile. Antecedens probatur, quia iste actus idem amat iam quod anteà, & propter eumdem finem; vult enim esum carnis propter delectationem sicut anteà; cognitio autem prohibitionis habet se per accidens ad eum actum in esse physico, ergo potest idem manere qui anteà. Confirmant hoc ipsum nonnulli recentiores, quia idem amor est, quem habeo de Petro v. g. siue illum videam sedentem, siue deambulantem; ergo eamdem volitionem habeo de esu carnis, siue hic sit prohibitus, siue non; hæc tamen confirmatio non est meo iudicio ad rem; quia sedere vel ambulare, habere hanc vel illam vestem, non est motiuum vllo modo pertinens ad amorem aut odium Petri. At carnes esse prohibitas minuit incredibiliter amabilitatem in obiecto, & facit illud simpliciter magis dignum odio quàm amore, ideò ex hoc capite diceret, qui moralitatem indicat essentialem, diuersum actum requiri ad amandum esum carnis post prohibitionem ab eo qui anteà necessarius erat.

Qui negant purâ omissionem non possunt constituere moralitatem actui extrinsecam.

Obseruo hîc, hanc nostram sententiam vix posse defendi ab his qui liberam putam omissionem non admittunt; in quorum numero sunt qui vtuntur impugnatâ instantiâ de Petro sedente vel ambulante; vnde minùs consequenter & in argumento & in substantiâ opinionis discurrunt.

Eas verò duas opiniones de repugnantiâ puræ omissionis liberæ, & quòd conformitas cum lege sit denominatio extrinseca, non cohærere inter se sic facilè probo. Nam adueniente de nouo cognitione prohibitionis, non potest manere antiquus actus, sed vel debet succedere alius ex se difformis regulæ, vel alius ex se conformis; ergo antiquus non transit ex indifferenti in malum. Consequentia est bona; antecedens verò probatur, nam circa illam malitiam necessariò debet voluntas exercere de nouo vel odium, vel amorem, alioquin porè omittet; quod iam supponimus repugnare. Patet subsumptum, quia ea malitia de nouo cognita potest terminare vnum ex his actibus, quos priùs non poterat, quia non cognoscebatur illud obiectum; ergo non poterit voluntas iam vtrumque actum omittere,
sed debebit vel odium vel amorem eius comestionis habere, ob nouum illud motiuum; si autem habeat odium comestionis, quia prohibita est, cogetur eo ipso cessare à priori voluntate efficaci illum esum amante; & consequenter non transibit illa prior voluntas de bonâ in malam, quandoquidem non manet post prohibitionem; quòd si habeat volitionem illius obiecti, quâ in actu exercito dicit, *Volo hoc obiectum, non obstante prohibitione*, & consequenter virtualiter amet transgressionem præcepti, iam hæc voluntas erit ex se propriè mala; illa autem, quâ non cogitando de prohibitione volebat comedere carnes, vel non, manebit, vel peccatum non consistit in illâ, quia nil ad illam de prohibitione. 3.

Occurritur tacitæ responsioni.

Posset fortè responderi, etiam antequam cognosceretur illud obiectum prohibitum, voluntatem potuisse habere hunc actum, *Volo comedere carnes etsi prohibita sint, vel prohibeantur*, & in eo perseuerare etiam cognitâ prohibitione. Sed contrà, quia iste actus semper est malus, etiam antequam in re sit prohibitio, quia ex conceptu suo est formaliter & effectiuè transgressio legis; ergo non saluatur intentum, quòd scilicet idem actus transeat ex indifferenti in malum.

Alij responsioni occurritur.

Respondebitur Secundò, post prohibitionem manere voluntatē in eâ primâ volitione comedendi carnes; circa malitiam verò seu prohibitionem de nouo cognitam habere nouum actum qui dicat, Nil volo operari circa istam malitiam moralem, id est, nec volo eam respuere actu odij, nec amplecti amore. Sed contrà, quia ista voluntas est formaliter peccatum; tenebatur enim hîc & nunc respuere illud obiectum propter illam malitiam moralem; ergo dum dicit, *Nolo respuere*, peccat; ergo iam non tam prior volitio sit peccaminosa quàm primò incipit de nouo aliqua alia essentialiter mala. Con-
tra prætereà, quia si habet amorem efficacem de 4.
illo obiecto, quomodo dicit, Nec volo illud amare, nec respuere?

Satisfit responsioni ad replicam.

Respondebis huic replicæ, voluntatem non dicere absolutè, *Nolo illud amare, vel respuere*, sed cum limitatione, scilicet ex motiuo prohibitionis. Sed contrà, quia tunc vrget prima impugnatio; nam velle expressè non impedire obiectum

obiectum malum; quando tenetur, est peccatum; ergo illa voluntas quâ dicit, *Nolo restituere*, erit formaliter peccatum, quia respicit essentialiter malitiam in obiecto; prima autem comedendi carnes propter delectationem erit mala, solùm denominatiuè ab istâ.

Respondebis vltimò, Possum ego sine peccato habere hunc actum, *Non volo amare aut odio habere furtum, etsi malum sit, quia non teneor illud odio habere, licet tenear non amare.* Sed contrà, quia hoc non potest dici in nostro casu in quo supponimus, illum efficaciter velle comedere carnes, ergo vel debebit amorem antiquum in alium mutare, qui essentialiter supponat cognitionem prohibitionis, vel circa malitiam de nouo cognitam habere debebit nouum actum, quo illam vel respuat voluntas vel amplectatur: ergo debet habere volitionem quâ dicat, *Nolo, quia est prohibitum*; vel è contrario, *Volo, etsi sit prohibitum*; nec sufficiet amare alio actu propter alia motiua, quia tunc circa hoc motiuum purè omitteret. Vides ergo horum recentiorum argumentum efficax non esse, & ipsismet contrarium; nec duas eas opiniones (vt suprà dixi) inter se cohaerere. In nostris principijs de purâ omissione conclusio suprà posita est clarissima, quia potest quis manere in eadem voluntate comedendi carnes, etiam post prohibitionem carnium, purè omittendo actum circa eam prohibitionem seu malitiam de nouo propositam; quo casu illa prior voluntas, quâ volebat comedere carnes, fit mala, quando scit se non posse licitè eas comedere:
5. sicut eadem volitio quando procedit ex concursu indifferenti est libera, necessaria verò quando concursus est determinatus. quomodo autem fieri possit, vt eadem volitio in se intrinsecè immutata, iam sit digna odio Dei, iam verò non, dixi suprà, dum de libertate egi.

SECTIO II.

An saltem alicui actui moralitas sit essentialis.

Duo inueniuntur in moralitate, libertas & bonitas, vel malitia.

DVo ad moralitatem, vt saepè disi, concurrunt, libertas & bonitas seu malitia: quâ parte actus dicit libertatem, ostendi suprà disp. 5. sect. 7. contra recentiores aliquos, longè probabilius esse, nulli omnino actui eam esse essentialem, etiam illi supernaturali, qui Deum amaret, eò quòd dedisset homini concursum liberum ad se. De hoc ergo puncto nihil ampliùs in praesenti. Est ergo tota difficultas, an quâ parte moralitas dicit bonitatem vel malitiam, ea sit alicui essentialis. In hac quaestione non eodem modo de malitiâ ac de bonitate discurrendum est. Sit ergo

Moralitas, quae desumitur ex obiecto bono est actui intrinseca.

PRIMA CONCLVSIO: Bonitas, quae ex obiecto desumitur, est omni actui intrinseca & essentialis, & consequenter etiam moralitas, quae ex hoc capite desumitur. Probatur facilè ex his quae fusiùs infrà dicemus, scilicet, actum, vt habeat honestatem ab obiecto, debere amare directè eam honestatem; atqui actui non est accidentale amare suum obiectum, quin potiùs ea tendentia in obiectum est ipsa essentia actus, ergo moralitas inde emanâs est essentialis omni actui bono.

Bonitas quae prouenit ex defectu prohibitionis, non est actui intrinseca.

SECVNDA CONCLVSIO: Bonitas proueniens actui, ex eo quòd reflexè non sit prohibitus (dicam enim paulò pòst; quantumuis actus in se sit bonus, posse tamen à Deo reflexè prohiberi hîc & nunc, & ex eo capite reddi illicitum;) haec, inquam, bonitas & moralitas inde consurgens omni actui est accidentalis, ob rationem immediatè insinuatam, quòd scilicet accidentale sit omni actui non prohiberi à Deo hîc & nunc, prout potest prohiberi. Non dico, omnē actum bonum ex obiecto posse stante prohibitione illius haberi ab homine; nam actum quo
6. quis diceret, *Nolo vel in minimâ re Deo displicere*, haud dubiè nequit existere, si Deus mandet, ne habeatur; de quo fusius infrà; dico ergo illum pendere ab eâ carentiâ prohibitionis, quae est ipsi accidentalis, & sine quâ non esset bonus; ideò si stante prohibitione per possibile vel impossibile poneretur, esset absolutè malus, non ex obiecto, sed à prohibitione reflexâ ipsius. Contra hanc conclusionem stat Pater Coninck, cum quo commodiùs agemus sectione sequenti.

Actibus qui versantur circa obiecta delectabilia quà talia praecisè, moralitas est accidentalis.

TERTIA CONCLVSIO: Actibus omnibus illis, qui solùm versantur circa obiecta delectabilia, vel vtilia quà talia, & nihil dicunt explicitè de prohibitione, sed solùm implicitè transgrediuntur legem, moralitas ea est accidentalis; quia si proponeretur ea delectabilitas, & de malitiâ nihil occurreret, actus ille maneret idem numero in esse physico, non tamen esset malus, ideóque non haberet moralitatem ex malitiâ desumptam, vt dixi praecedente sectione: quando verò malitia proponitur, iam sunt mali, ergo.

Obiectio.

Dices, Aliqua obiecta delectabilia sunt, à quibus non potest separari ratio malitiae, ergo amor illorum essentialiter erit malus.

Solutio.

Respondeo, Esto à parte rei ea malitia separari nequeat, certè potest per intellectum, quia potest quis eam inuincibiliter ignorare; quo casu eam non contrahet.

QVARTA CONCLVSIO: Actui illi qui diceret, *Hoc faciam, etiamsi sit prohibitum*, seu, *Non curo prohibitionem*, essentialis est malitia. quia essentialiter est transgressio affectiua legis, Vnde concludo, multis actibus, non tamen omnibus esse essentialem moralitatem ex obiecto prouenientem.

An diuisio actus moralis in bonum & malum sit essentialis.

Ex dictis hac & praecedenti sectione facilè decides aliam difficultatem, quae hic agitari solet, vtrùm scilicet diuisio actus in bonum & malum sit essentialis, an accidentalis. Pater Suarez disp. 8. sect. vltimâ respondet cum distinctione. Vel enim actus voluntatis consideratur vt purè elicitus, & vt sic putat eam definitionem essentialē,

Sententia P. Suarez.

quia bonitas sumitur ex obiecto formali, ergo
7. pertinet ad substantiam actus; ergò actus, qui est malus, essentialiter differt ab eo qui est bonus: vel consideratur vt imperatus, & vt sic fatetur eam esse accidentalem, quia imperari est accidentale actui.

Sententia auctoris.

Dico, Si loquamur de actu malo ex parte obiecti, veram esse doctrinam P. Suarij, quia ostēdi suprà actum honestum intrinsecè respicere honestatem quà talem, essentialitérq; differre physicè ab eo qui respicit obiectum malum. Addo tamen, sub nomine mali non esse eam diuisionem essentialem vtrique actui malo & bono; nam licet bonitas sit essentialis entitati actus, malitia tamen non est essentialis omni actui malo, etiam ei qui ex parte obiecti malus est; nam potest ea malitia abesse entitati actus; ergo vtrumque illud diuisionis membrum non est essentiale suo obiecto, ideò meliùs, vt sic:

sit diuisio omnino essentialis, tradetur sub his terminis: Actus voluntatis diuiditur essentialiter in bonum ea parte obiecti, & non bonum ex eodem obiecto; sic enim cuilibet actui erit essentialis ea differentia, quæ in diuisione ponitur, quia vni bono est essentiale amare honestatem, ita è contrario alteri eam non amare. Secundò censeo conformiter ad dicta suprà, absolutè lo-
1. quendo, neque ipsi actui elicito esse intrinsecam bonitatem secundùm totum quod ea dicit, ideóque eam diuisionem non esse essentialem. Patet antecedens; nam actus ex obiecto, & in se absolutè bonus, fieri potest malus, si reflexè in se prohibeatur; de quo fusiùs infrà; ergo non ita est bonus, vt essentialiter sit bonus.

Quoad secundam verò considerationem actus vt imperati nihil habeo quod addam eis quæ Pater Suarez docet: est enim omnino accidentalis actui bonitas & malitia, quam ab actu reflexo imperato participat; quia accidentale est actui voluntatis imperari, vel non imperari ab alio actu eiusdem voluntatis, & ab eo reddi bonus aut malus.

SECTIO III.

An omnis actus è bono in malum, aut è contrario transire queat.

8. *Ratio dubitandi.* Ratio dubitandi est, quia ex eo, quòd bonitas sit denominatio extrinseca, non continuò sequitur, posse eundem actum è bono in malum mutari: nam agentes de veritate diximus, eam esse propositioni accidentalem, ideóque eandem propositionem, quæ fuit vera, potuisse, quantum est ex se, esse falsam, & è contrario; non tamen ideò posse è verâ in falsam, aut è contrario mutari; ergo posset idem in præsenti suo modo contingere; vt licet accidentalis esset actui bonitas, iuxta dicta in præcedentibus, & fuerit ex se actus indifferens vt vel bonus, vel malus esset, non tamen qui semel bonus fuit potuerit transire in malum, & è contrario. Secundò, quia licet actui sit accidentalis bonitas vel malitia moralis ratione libertatis, ideóque possit actus è bono in non bonum, è malo in non malum transire, non tamen ideò sequitur posse è bono in malum, & è malo in bonum transire.

Quot modis possit actus bonus fieri malus. Pro decisione supponendum est, dupliciter posse concipi vnum actum transire de bono in malum, aut è contrario; vel quia in obiecto fit aliqua mutatio; v. g. in exemplo sæpè posito, esus carnis erat anteà licitus, iam verò est illicitus. Secundo modo, quia non factâ in obiecto mutatione, ipsemet actus amans obiectum illud prohibetur iam, cùm anteà mandaretur; qui modus maximè locum habet in actibus, qui nullum obiectum habent externum quod producant; v. g. si prohiberet Deus reflexè, ne hîc & nunc ipsum amarem, aut ne elicerem actum attritionis, &c. in hoc enim casu non redderetur obiectum amoris malum; Deus enim semper est bonus; nec homo, cuius amor hîc & nunc prohibetur, redderetur malus, sed ipse tantùm amor circa illud obiectum prohiberetur, & eo ipso esset malus. De vtroque ergo casu potest esse quæstio præsens, an queat actus è bono transire in malum, & è contrario.

Sententia P. Suarez. In quâ Pater Suarez absolutè docet disp. 8.
9. sect. 3. actum voluntatis, si consideretur vt elicitus, seu vt non imperatus, non posse vnquam ex bono in malum, aut è contrario, ex malo in bonum transire. quod probat, quia ille actus est bonus ex vi sui obiecti & circumstantiarum, quæ etiam transeunt in rationem obiecti; vel ergo mutatur obiectum, vel non: si mutatur, etiam actus mutari debet, quia ordo & respectus ad obiectum est essentialis actui; si verò obiectum non mutatur, ergo semper durat ea bonitas quæ anteà ibi erat, & à quâ ipse actus reddebatur bonus. Disp. verò 3. sect. 3. in fine docuerat, quando actus est accidentaliter bonus vel malus, posse sine mutatione intrinsecâ de bono fieri malum, & è contrario de malo bonum, licet hoc vltimum dicat nunquam fieri sine mutatione intrinsecâ, saltem sine additione alicuius actus. Antequam vlteriùs pergam, ego non video, quomodo sine mutatione intrinsecâ actus possit è bono in malum, non verò è contrario transire. quod sic breuiter & clarè ostendo: Nam si illud extrinsecum, quod efficit actum è bono malum, iterùm auferatur, iterùm actus omnino immutatus redibit ad bonitatem è malitiâ; & sicut potuit illud extrinsecum accidere actui omnino in se immutato, ita etiam poterit abire eodẽ actu immutato; ergo eadem omnino ratio est de transitu è bono in malum, quæ de malo in bonum, & è contrario. sed de hoc satis. *Reijcitur.*

Actus repugnans omni peccato non potest fieri malus. Ad quæstionem præcipuam accedens DICO PRIMÒ: Si actus bonus sit talis, qui repugnet omni peccato, etiam in aliâ materiâ, qualis est amor Dei super omnia, contritio & etiam attritio de peccatis, imò & voluntas naturalis efficax non peccandi, nullo modo possunt transire de bonis in malos; quia obiectum illorum semper est bonum, ipsi autem actus licet possint in se prohiberi; potest enim mihi Deus mandare, ne hîc & nunc habeam actum charitatis, contritionis, aut attritionis; non tamen possunt stante eo præcepto à me haberi; si enim illos producerem, eo ipso per illos peccarem; supponimus autem illis repugnare omne peccatum, ergo repugnabit etiam illis produci stante eâ prohibitione, illâ verò deficiente sunt necessariò boni, ergo nunquam possunt existere nisi sint essentialiter boni. Obiectionem contra hoc vide infrà solutam.

DICO SECUNDÒ: Si actus bonus non 10.
Alij actus boni possunt transire in malos. repugnet cum peccato, qualis est v. g. voluntas non mentiendi propter honestatem, quæ reperitur in non mentiendo: aut voluntas dandi eleëmosynam propter honestatem, quæ in eâ datione reperitur (eiusmodi enim actus non repugnat cum peccato in alijs materijs, v. g. cum voluntate fornicandi, non ieiunandi, &c.) dico, inquam, tales actus posse transire de bonis in malos, si v. g. Deus mihi prohiberet illam volitionem actualem non mentiendi, & imperaret mihi puram omissionem, ego autem non curans illud præceptum, permanerem in eâ volitione non mentiendi, certè etiam si obiectum illius esset bonum, quia tamen ipsa in se est reflexè prohibita, iam esset formaliter mala, cùm ante prohibitionem fuisset formaliter bona; ergo si loquamur de bonitate non proueniente actui ab obiecto, sed quatenus ea pendet ex non prohibitione ipsius actus, non dubium, quin è bono transire possit in malum, & è contrario. quod ex dictis sufficienter probatum est.

In hoc puncto non placet resolutio P. Suarez vniuersaliter negantis omni actui elicito vt

tali

tali eam mutationem; nam in proposito casu actus iste etiam vt elicitus est malus; independenter enim ab eo, quòd ego reflexè velim habere talem actum, sed eo ipso quòd illum immediatè habeam, pecco, ergo transit è bono in malum; quòd si rursus cessaret prohibitio, transiret è malo in bonum; ergo etiam vt elicitus est capax talis mutationis.

Obiectio. Adhuc tamen obiicies; Eo ipso quod prohibetur actus ille amoris, iam ipsum etiam obiectum illius quà tale redditur malum; quia iam non est ampliùs bonum respectiuè ad illum actum; ergo non potest tunc actus ille manere amando honestatem formaliter, quia iam eam non agnoscit.

Solutio. 11. Respondeo in argumento esse grauem æquiuocationem; dum enim dicitur obiectum in ratione obiecti non manere iam bonum, seu respectiuè ad actum illum, nihil aliud intelligitur, quàm actum illum circa tale obiectum non esse bonū, per quod non denotatur prorsus vllo modo obiectum in se non retinere suam antiquam totam honestatem: sicut quando dicimus, Deum in ratione obiecti odij, seu respectiuè ad odium non esse bonum, nihil aliud planè intendimus, quàm odium ipsum Dei malum esse; ergo cùm in præsenti actus ille, licet in se prohibitus sit, non amet seipsum, sed honestatem, quæ est in obiecto, v.g. in Deo, & hæc honestas in se sit immutata, necessum est dicamus, illum actum posse manere amando honestatem quà talem; licet, quia reflexè in se prohibitus est, malus sit ex eà circumstantiâ. quod mihi adeò clarum videtur, vt nisi abutendo vocibus negari nequeat.

12. *Fundamenta P. Coninck pro parte contrariâ. Primum.* In contrariâ tamen sententiâ stat etiam Pater Coninck Tom. de Fide disp. 3. nu. 104. & alibi sæpè, ob duo argumenta. Primum est, quòd Deus non possit prohibere nec quidem diuinitus vllum internum actum honestum virtutis, v. g. fidei & spei, quia nulla est honestas in carentiâ illius, ergo nō potest à Deo ea amari, ergo nec imperari. Quòd si dicas, habere posse eum actum aliquam repugnantiam cum alio meliori, & ob id posse Deum illum prohibere; respondebit, tunc temporis formaliter non esse malum illum actum, sed carentiam alterius; vnde si vterque posset cohærere simul, licitè posset vterque elici.

Secundum. Secundum argumentum est, quia si Deus eum actum prohiberet, non posset voluntas illum habere, quî enim inquit fieri potest, vt si voluntas scit malè se operari, nihilominùs tamen operetur ex affectu honestatis moralis; videt enim se nullam tunc posse habere; quomodo ergo illum actum eliget vt medium ad eam honestatem? ergo repugnat, actum amantem formaliter honestatem quà talem reddi vnquam malum.

Reiicitur allata sententia. Iudico tamen hæc argumenta leuia esse ad recedendum à nostrâ conclusione. Et verò primum planè est contra ipsum & omnes omnino Doctores; etenim certissimum est apud omnes Catholicos,

Deus potest prohibere actum bonū. Deum ratione sui supremi dominij posse directè nolle vt existat vlla creatura quantumuis in se perfectissima, v. g. Angelum, ipsam etiam vnionem hypostaticam; quia cùm non habeant bonitatem infinitè attrahentem, eo ipso habet libertatem ad non producendum eas creaturas. Vnde manifestè patet, si in meâ potestate esset cum ipsius concursu producere Angelum, posse ipsum mihi mandare, ne illum producam, sicut ipse potest velle non produci à se. Certum autem est, nobilius eas esse absolutè loquendo & ad maiorem Dei gloriam spectans Angeli substantiam & vnionem hypostaticam, quàm sit quilibet accidentalis actus bonus noster. Neque potest recurri ad peccata, quæ potest Angelus efficere, ratione quorum Deus vult illum non existere, aut ad alia quæ occasionaliter ex incarnationis existentiâ possunt oriri. Non potest, inquam, recurri ad hæc. Primò, quia ex eo quòd Deus Angelum in gratiâ creet cum inamissibilitate illius, eum non relinquendo capacem peccati, non possunt in ipso vlla sequi peccata, sed è cōtrario infinitè propè maior Dei gloria quàm ex meo solo actu; ergo sicut directè dicere potest, Nolo talem Angelum existere, potest quoque infinities magis velle dicere, Nolo vt existat talis actus. Secundò, quia omnis creatura independenter ab alijs malis, quæ ex illâ sequi possunt, est finita & limitata, & consequenter non eugens Deum ad amorem efficacem sui, sed relinquens eum liberum vt dicat, *Nolo eam existere.* Tertiò, quia etiam eo sensu ex meis actibus liberis honestis possunt occasionaliter sequi multa peccata, si v. g. ex affectu ad castitatem eam voueam, possunt posteà sequi & multa numero & grauiora quàm si haberem votum; ergo saltem & illud votum internum, qui est in se actus honestissimus, potest mihi prohibere; ergo non debuisset absolutè negare omnem omnino actum honestum internum posse à Deo prohiberi. Nec difficile esset eo modo alia inconuenientia in eis actibus inuenire. Denique ratio à priori est manifesta; nam vt ostendat Deus se esse meæ voluntatis dominum, posse quoque & cessationem & effectionem imperare, quia vtraque ei est subiecta, necessum fuit ipsi liberum esse id facere.

Secundum argumentum non vrget, quia (vt ipse benè alibi docet) non est necessum hominē, 13.
vt benè operetur, reflectere se supra suos actus, sed sufficit, si supra malitiam obiecti hîc & nunc; atqui totâ bonitate in Deo v. g. manente potest dicere, *Nolo vt iam efficias amorem mei*; & eodē modo, *Nolo vt elicias amorem beatitudinis, aut amorem erga Angelum existentem in gratiâ, sed purè omittas*, ergo tunc relictâ totâ honestate amabili in obiecto (vt paulò antè contra Patrem Suarez dixi) poterit elici actus malus, eò quòd in se prohibeatur, & quidem si aliunde in amore Dei non repugnaret (ob superiùs dicta) etiam ille posset elici. Quòd verò dicitur non posse hominem amare honestatem, quando simul peccat, falsum est; nam amare honestatem castitatis quà talem, & simul peccare contra obedientiam non repugnat; *Potest amari honestas obiecti, & simul peccari.* item affici erga honestatem repertam in non mentiendo non repugnat cum inobedientiâ quæ exerceri potest eliciendo eum amorem erga veracitatem. Malè enim supponit P. Coninck, amorem honestatis particularis in vnâ aut alterâ materiâ esse amorem honestatis in omni materiâ. Vnde constat apertè, posse hominem affici erga honestatē castitatis v. g. etiamsi sciat se dum hoc facit incurrere inobedientiam; tunc enim castitas ex parte obiecti bona est nec prohibita, vnde honestatem omnem in se retinet; esto actus, qui seipsum nō amat reflexè, sit malus, & proptereà hîc & nunc non sit honestè amabilis; aliud autem est actus, aliud obiectum, vt paulò superiùs fusè deduxi.

Bonitas vel malitia actus DICO TERTIÒ: Si loquamur de solâ bonitate, quæ ex obiecto prouenit, cùm illa sit omnino essentialis actui, iuxta dicta suprà, non

poterit

desumpta ex obiecto non potest mutari.

poterit actus è bono, aut indifferenti in malum & è contrario mutari. In quo assentior Patri Suario suprà; & facilè probatur, nam si semel actus ille non amat honestatem quà talem, non potest vnquam idem numero actus eam amare; quia illa ratio amandi est essentialis actui, ergo non potest transire ex indifferenti & multò minùs ex malo in bonum; si autem semel amat eam bonitatem quà talem, semper debet illam amare, & consequenter ex hoc capite semper manebit bonus, ideò, si obiectum prohibeatur, cùm eo ipso desinat esse moraliter bonum, non poterit manere ille idem numero actus, qui anteà erat; non enim habebit iam quod amet in obiecto.

Satisfit tacitæ responsioni.

Responderet fortè aliquis. In auditione Sacri honestas religionis non tollitur per hoc, quòd ob alias rationes prohibeatur talis auditio; item in datione eleëmosynæ non tollitur honestas propria misericordiæ, etiamsi prohibeatur ob alium finem; ergo etiam post prohibitionem poterit manere idem actus qui anteà, amando etiam tunc honestatem misericordiæ quà talem; id quod anteà sufficiebat vt esset actus ille bonus; iam verò quia indirectè amat legis transgressionem, erit simpliciter malus. ita videtur insinuare Vasquez disp. 56. num 10. Sed contrà, quia non potest in datione v.g. eleëmosynæ manere honestas simpliciter misericordiæ, si prohibeatur ea eleëmosyna; nam honestas misericordiæ quà talis duo formaliter dicit; primum ipsam subleuationem miseriæ pauperis; secundùm, quòd ea non sit vllo modo prohibita; eo enim ipso quòd absolutè prohibeatur à quacumque diuersâ virtute, iam datio eleëmosynæ non formaliter, sed materialiter vt summùm bona est, id est, est materia talis quæ esset bona, si ex alio capite non vitiaretur hic & nunc; ergo repugnat tunc temporis in eâ agnosci bonitatem simpliciter, quæ actu ametur; ergo nec manebit idem actus qui anteà, cùm priùs amauerit honestatem quà talem in illo obiecto, & iam nullam agnoscat, quam possit amare.

Alij responsioni occurritur.

Respondebis Secundò, Potest fieri, vt ex ignorantiâ quis iudicet, adhuc esse in eo actu honestatem eleëmosynæ, aut certè si non ex
14. ignorantiâ, potest simplici apprehensione ibi agnoscere bonitatem eleëmosynæ, & moueri ex eâ simplici apprehensione ad amandum eam honestatem; & hoc modo suprà Vasquez respõdet. Sed contrà manifestè, quia ea simplex apprehensio bonitatis in obiecto non sufficit hic & nunc ad amandum illud tanquam bonum; nam eâ corrigitur per iudiciũ clarum contrarium, quo quis iudicat hîc & nunc non esse bonum; vt autem ego amem aliquid efficaciter quà bonum, non sufficit quòd detur quæcumque apprehensio bonitatis, sed talis quæ non corrigatur claro & euidenti iudicio contrario, alioquin quis dum quæro, verùm liceat fornicari, habeo apprehensionem de fornicatione vt licitâ; & idem quando audio alterum dicentem, *Fornicatio est licita*, etiam apprehendo, possem tunc, licet euidenter iudicem contrarium, eam tamen amare efficaciter vt honestam. quod nullus probabiliter dicere potest. Quod de ignorantiâ inuincibili in eâ solutione dicitur, etiam facilè reijcitur; videtur enim in terminis implicare, vt noscat esse malam moraliter, & tamen simul iudicet esse honestam; ergo nequit illam tunc amare quà honestam, ergo debet in eo casu necessariò nouus actus venire, qui ob aliud motiuum ab honestate diuersum prosequatur idem obiectum.

Actus malus ex obiecto potest fieri indifferens, si non amet ipsam prohibitionem.

DICO QVARTÒ: Omnis actus eâ præcisè ratione malus, quòd amet obiectum prohibitum, non tamen sub eâ consideratione, vt dicat, *Volo hoc, etiamsi sit prohibitum*, sed absolutè, *Volo hoc*; potest transire de malo in indifferentem, & è contrario de indifferenti in malum, eo ipso quòd obiectum possit iam esse prohibitum, iam non: aut certè si obiecta sint naturâ suâ mala, vt mendacium, fornicatio, &c. poterit actus transire de malo in non malum, & è contrario ex ignorantiâ inuincibili eius malitiæ, si scilicet mentiebatur priùs ignorans esse malum mendacium, iam verò id agnoscens adhuc perseuerat in eo mendacio. Hæc conclusio ita probata est initio huius sectionis, vt ampliùs non sit quod circa eam possit desiderari.

Addidi eam limitationem de actu, qui solùm dicat, *Volo hoc obiectum*; nam paulò antè osten- 15.
di, actui illi, qui dicit, *Volo hoc*, *siue prohibitum sit, siue non*, seu, *etiamsi sit prohibitum*, essentiale esse, amplecti malitiam: vnde hic actus non potest ex hoc capite in indifferentem transire, nisi ex defectu libertaria desinat esse moralia; ast iam non loquimur de mutatione ratione libertatis, sed ratione bonitatis aut malitiæ.

SECTIO IV.

Vtrùm ab obiecto deriuetur moralitas in actum.

Obiectũ voluntatis aliud est formale. aliud materiale.

DE malitiâ & bonitate ipsorum obiectorum agetur disputatione sequenti; nunc solùm inquirimus an ex obiecto bonitas vel malitia deriuetur in actus. Pro quo suppono duplex esse obiectum voluntatis; aliud formale, aliud materiale: illud dicitur finis, amaturque propter seipsum, cætera verò amantur propter illud; & hæc dicuntur obiectum materiale, seu medium. Duo item sunt actus voluntatis circa hæc obiecta: vnus dicitur intentio, estque ille qui primò terminatur ad finem, aliquando abstrahendo à medijs, aliquando ea implicitè amando, aliquando etiam determinatè & explicitè, sed ordine intentionis, hoc est (ne videamur explicare idem per idem) quia licet determinatè amet medium aliquod, non tamen illud immediatè exequitur, sed per aliam voluntatem subsecutam, quæ dicitur electio, estque immediatè volitiua medij propter finem. de quo egi suprà disp. 3. & in libris de Animâ fusius.

Status quæstionis.

Sententia Scoti reijcitur.

His positis tota difficultas est, vtrùm actus accipiat bonitatem aut malitiam ex obiecto, abstrahendo iam ab obiecto formali & materiali, seu à fine & medijs. de quo in sectionibus se-
quentibus. In hac quæstione tribuitur Scoto 16.
quodlib. 18. art. 1. sententia docens, malitiam & bonitatem, quæ desumitur ab obiecto, non esse specificam, sed genericam. Verùm hæc sententia non videtur esse ad rem, quia iam in eâ supponitur malitia & bonitas accipi ex obiecto; & solùm dicitur ea esse generica, non specifica; quod ad modum loquendi pertinere videtur; & in bonum sensum Vasquez explicat Scotum disp. 50. cap. 3.

Alia sententia reiecta.

Magis ad rem aliquis diceret, non esse necessarium, aliquam esse in obiecto bonitatem & malitiam, vt actus sit in se bonus aut malus, sicut

ut in actibus intellectus est veritas aut falsitas, & tamen obiecta in se nec vera nec falsa sunt.

Sententia Suarez. Sententiam hanc reiicit Suarez Tract.2. disp.2. sect. 1. vbi vniuersaliter loquendo docet, pro actibus qui boni sunt necessariam esse aliquam bonitatem quæ obiecto conueniat ex se, & non per actum: quam doctrinam indicat esse Diui Thomæ hic q.19. art.1.ad 3. vbi ait, *Bonum per rationem præsentatum voluntati vt obiectum, & in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis.* & quæst. 20. art. 1. ad 1. dixit idem D. Thomas actum externum, prout est ordine rationis prior quàm internus, habere in se bonitatem non ab interno actu, sed quæ potiùs sit interioris fundamentum. pro eadem sententiâ citat Contadum, Ferrar. Vigue-

Fundamentũ eiusdem. rium, & alios. Probat autem id ratione, quia obiectum voluntatis est bonum sub ratione boni, nec sufficit bonitas vtilis; quia hæc non propter se amatur, sed ordinatur ad aliam; delectabilis verò non facit actum honestum, vt patet euidenter; nam amare ea quæ sunt delectabilia, causat frequentiùs peccatum quàm virtu-

17. tem, ergo debet in obiecto aliqua reperiri bonitas honesta. Consentit Vasquez vbi proximè,

Sententia Vasquez eadem cum Suarez. docens communem esse sententiam asserentem, malitiam & bonitatem primariam sumi ex ordine ad obiectum: quam sententiam non probat ibi Vasquez, sed cap. 2. respondet aliquibus obiectionibus contra illam. Ego tamen necessariam iudico distinctionem aliquam: nam actus voluntatis circa aliquod obiectum possunt esse oppositi, scil.vel amoris, vel odij: & circa idem obiectum bonum vel malum illi duo actus habent contrarias denominationes; vnus enim est bonus, alter est malus; ergo non potest generaliter dici, Omnis actus bonus requirit bonitatem in obiecto, & omnis malus malitiam, cùm odium malum requirat bonitatem in obiecto, & è contrario odium bonum requirat malitiam in co-

Non omnis actus moralis requirit bonitatem vel malitiam ex obiecto. dem obiecto. Rem igitur sic declaro.

Prima conclusio: Includẽdo tam odium quàm amorem non potest vniuersaliter dici, omnem actum bonum requirere bonitatem in obiecto, & malum malitiam. Hæc à nemine videtur explicatis terminis negari posse; & suadetur varijs modis. Primò, quia, vt paulò antè dixi, odium est malum, si habeat obiectũ bonũ v.g. in odio Dei; & suppono illud, licet æquiualeat virtualiter positiuę volũtati seu amori, quo cætera Dei ametur, nihilominùs tamẽ formaliter esse actum diuersum ab amore, & ex parte modi habere respectum per modum fugæ ab obiecto illo bono: quod non sufficienter considerauit Suarez, dum recurrit suprà num. 12. pro solutione huius argumenti ad hoc, quòd in omni fuga includatur prosecutio alicuius obiecti. Quidquid enim de eâ inclusione sit, ipsa displicentia in Deo formaliter vt talis est mala, & vt sic non est formaliter amor, neque habet obiectum malum; ergo malitia illius non prouenit ab obiecti malitiâ, sed potiùs ex eo, quòd obiectum bonum est, efficitur vt fuga illius mala sit. Idem à contrario ostenditur in fugâ mali obiecti; nam illa fuga bona est, & tamen obiectum est malum; ergo bonitas non prouenit ab obiecti bonitate. Quando autem omnis fuga bona debeat aliquod obiectum bonum habere, dicam sectione sequenti soluendo

Occurritur tacita obiectioni. obiectionem contra hanc conclusionem. Interim hic obseruo, illud obiectum non esse, de quo nunc agimus, vt ibi fusiùs dicam. Iam verò argumento à nobis facto respondebis, eam bonitatem prouenire ab obiecto, licet non à bonitate obiecti, item malitiam odij ab obiecto non malo, quia obiectum bonum tribuit malitiam fugæ, sicut bonitatem prosecutioni sui; malum verò è contrario dat malitiam amori, & bonitatem fugæ. Sed contrà, quia adhuc eâ doctrinâ admissâ vera conclusio vera est; in eâ enim non dixi malitiam actus non venire ab obiecto, sed non venire ab obiecti malitiâ.

Contrà Secundò clariùs (& simul hæc sit secunda mei intenti probatio;) nam si esset mihi prohibitus amor Dei, aut actus spei v. g. quia hîc & nunc noluit Deus vt eum actum elicerem, haud dubiè tunc eum actum eliciendo peccarem; atqui tunc malitia ea non proueniret ab obiecto, nam obiectum in se bonum est, Deus scilicet & beatitudo amata; ergo tunc malitia solùm prouenitet ex circumstantiâ, non quidem quæ se teneat ex parte obiecti, sed ex parte ipsiusmet actus, qui tunc non amatur vt obiectum; suppono enim immediatè elici liberè sine reflexâ volitione; ergo non semper malitia actus prouenit ex obiecti malitiâ, cùm in casu posito ea obiecta nullam omnino habeant. 18.

Probatur magis conclusio. Tertiò idem confirmo, quia sæpè potest amor obiecti in se boni reddi malus ex intentione, vt dicam agens de circumstantijs; ea autem intentio tunc temporis non se tenet ex parte obiecti vllo modo, ergo. Quartò idem suaderet aliquis, quia aliquæ actiones in se bonæ sunt malæ ratione circumstantiæ; vt v.g. copula maritalis in templo, aut proiectio sagittæ ex homicidio quod inde timetur; tunc autem non terminatur actus ad eam circumstantiam malam, quia non habet illam pro obiecto; ergo malitia primaria non prouenit ab obiecto. Hæc tamen ratio parum nobis fauet; nam tunc obiectum ipsum amatum est malum, licet ratione alicuius circumstantiæ; vnde tunc verissimum est malitiam actus desumi à malitiâ obiecti; nam licet ipsa malitia, quæ est in obiecto, non ametur formaliter, ideóque in aliquo sensu dici queat non prouenire malitia actus à malitiâ obiecti vt talis, prouenit tamen à malitiâ repertâ in re quæ est obiectum, seu à malitiâ obiecti materialiter sumpti. quod sufficit vt dicatur venire ab obiecto. Omissâ ergo hac probatione, tres priores à nobis factæ videntur sufficientes pro nostrâ conclusione.

19. Secunda conclusio; Amor bonus requirit obiectum bonum, & malus malum; è contrario odium bonum obiectum malum, odium verò malum obiectum bonum, abstrahendo à reflexâ prohibitione actus. In hoc sensu intelligo communem sententiam, quam Suarez & Vasquez suprà defendunt; & in eo explico D. Thomam. Probatur, quia affici erga bonum bonum est, & è contrario malum affici erga malum; item è contrario fugere bonum malum est, fugere malum bonum, iuxta illud Psalmi, *Declina à malo, & fac bonum*, quod principium ex terminis est notum. Neque obest quod suprà de veritate obijciebatur, scilicet eam conuenire actui intellectus, non tamen ipsi obiecto. Respondetur enim, eam diuersitatem desumi, ex eo quòd veritas propositionis præcisè & formaliter consistit in conformitate actus cum obiecto; in actibus autem voluntatis ea conformitas non sufficit ad bonitatem; nam etiam

Amor bonus vel malus potest obiectũ bonum vel malum, idem est de odio.

Psal.36.

etiam peccatum est conforme cum suo obiecto, & tamen non ideò est bonum; debet ergo requiri bonitas aliqua in obiecto, vt ex coniunctione cum illâ actus sit bonus, aut ex separatione ab illâ sit malus; vel si obiectum sit malum, ex coniunctione cum illo actus sit malus, ex separatione verò bonus. Vnde Secundò infertur ratio disparitatis à priori, quia scilicet actus intellectus est per modũ iudicij; vnde non debet in obiecto reperiri ratio iudicij, vt actus verus sit, sed sufficit si dicat id quod obiectum habet, quodcumque illud sit. At amor est per modum coniunctionis cum obiecto; non potest autem ordinariè coniunctio intelligi mala, nisi cum malo obiecto; nec è contrario bona, nisi cum bono obiecto; vt ampliùs sequenti conclusione declaro.

20. *Etiam ex circumstantiâ operantis augetur bonitas vel malitia actus.*

Tertia conclusio; Non solùm ab obiecto, sed etiam ab aliquibus circumstantijs tenentibus se ex parte operantis augetur actionis bonitas & malitia; vt v. g. humiliatio eadem facta à Rege dignior, laudabilior & melior est quàm facta ab homine infimæ sortis. de quo fusiùs ago disputatione 17. de Circumstantijs; vbi etiam discutio difficultatem quandam, de quâ prolixè hic P. Suarius disp. 2. sect. 3. quomodo scilicet componant vnam bonitatem circumstantiæ diuersæ; & an sit tunc vna bonitas in indiuiduo, an multiplex. quæ omnia ferè ad modum loquendi pertinent. Me vide eâ disputatione.

SECTIO V.

Duæ obiectiones contra dicta soluuntur.

Prima obiectio contra primam conclusionem.

VAria possunt obiici contra diuersas conclusiones sectione præcedenti positas; & quidem contra primam, in quâ dixi, odium esse bonum, esto non habeat obiectum bonum, vt in odio peccati sic quispiam obijceret: Dolor seu odium de peccatis non potest esse bonum nisi habeat pro motiuo honestatem, quæ est in fugâ peccati; & idem cum proportione dici potest de omni alio odio bono; semper enim debet habere aliquod honestum obiectum. Respondeo, ipsum fugere peccatum esse actum doloris, de quo loquimur; eum verò actum vt sit bonus non necessariò esse reflexum supra se. quod patet euidenter, quia sine reflexione vllâ potest homo benè operari. Secundò, quia tunc esset vitiosa explicatio eius bonitatis, scilicet, ideò actus est bonus, quia amat seipsum, qui est bonus.

Soluitur.

Replica.

Vrgebis, fatendũ non esse necessarium vt reflectat actus supra se, debere tamen agnoscere ipsam carentiam peccati vt bonam & honestam, & hanc necessariò amandam per actum qui bonus est. Respondeo, talem actum non futurum formaliter odium, sed amorem carentiæ peccati. Dixi autem suprà realiter distingui actum doloris ab actu amoris; licet fortè virtualiter sibi æquiualeant; vt autem actus ille est dolor, debet necessariò habere pro obiecto malitiam, non bonitatem; ergo vt sic non respicit vt obiectum carentiam peccati, quæ est bona, & de quâ non potest dolere, sed potiùs ipsum peccatum quod realiter malum est, & tamen actus est bonus; ergo bonitas actus non semper desumitur à bonitate obiecti, imò è contrario, debet aliquando obiectum esse malum vt actus sit bonus.

Soluitur.

21.

Altera replica.

Dices, Necessariò est assignanda bonitas aliqua, in quam actus ille feratur, quia omne odium est amor alicuius obiecti; licet non è contrario omnis amor sit odium; cuius ratio disparitatis est, quòd nullum sit malum in se essentialiter, sed solùm respectiuè ad aliquod subiectum; eo autem ipso quòd odio habeatur vt malum alteri, debet necessariò ille alter amari; ergo saltem in eâ personâ reperitur ratio boni, quam amor ille terminet. Respondeo, eam bonitatem personæ, cui ego nolo peccatum, esse rationem communem omni actui virtutis moralis, quo mihi v.g. vel alteri amo misericordiam, iustitiam, castitatem, odio habeo peccatum, &c. ea autem bonitas communis non est, quæ dat bonitatem specificam & propriâ illis actibus; hæc enim desumitur ex obiectis formalibus, quæ amantur vel odio habentur pro illâ personâ; ergo bonitas specialis, quæ reperitur in detestatione peccati, non desumitur ex bonitate, quæ est in personâ, pro quâ illud detestor; nec desumitur ex ipsius obiecti bonitate, quia peccatum nullam habet bonitatem moralē: ergo non semper bonitas actus desumitur à bonitate obiecti. Fateor hanc replicam probare, in omni etiam odio, si bonum sit semper desumi aliquam bonitatem ex fine *cui*; quæ tamen non est totalis nec specifica, vt proximè ostendi. In quo puncto differt odium bonum ab eius contrario, odio malo; non enim hoc requirit aliquod obiectum, nec quidem partiale aut commune, quod sit malum; vt in odio Dei suprà ostendimus; sine vllo enim prorsus obiecto malo malus est ille actus: at odium bonum debet habere aliquod obiectum bonum, saltem obiectum formale *cui*, seu personam propter quam detestatur quis illud malum; vnde fit vt omnis actus bonus, tam per modum fugæ quàm per modum accessus, habeat aliquid honestum pro obiecto, non ita omnis actus malus.

Soluitur.

Obiicies tamen, seu replicabis contra hæc, & simul contra conclusionem secundam, in quâ diximus omnem actum amoris bonum debere habere obiectum bonum; nam si Deus imponeret mihi præceptum de habendo aliquo actu ex obiecto suo indifferenti, v. g. de habendâ voluntate eleuandi festucam, iam actus ille esset bonus & meritorius; & tamen nullam ex obiecto haberet bonitatem (vt supponimus) ergo non est necessum vt omnis actus bonus habeat aliquam bonitatem ex obiecto. Responderet quis Primò, Eo ipso quòd Deus mandet aliquam volitionem, etiam præcipere obiectum illius, v. g. ipsam eleuationem festucæ; tunc autem reddi moraliter bonum illud obiectum, quia à Deo imperatum, adeóque ab obiecto bono actum accipere bonitatem. Sed contrà, quia potest Deus ratione dominij imperare mihi actum, qui nullo modo sit productiuus obiecti, v. g. simplicem complacentiam in eo obiecto, tunc autem non ideò censetur imperasse ipsum obiectum, vt per se constat; ergo tunc non ab obiecto proueniet illi actui bonitas. Respondebis Secundò, etiam tunc per illum actum amari eam personam, cui amo obiectum; vt enim paulò antè dictum est, omnis amor boni moralis respicit personam aliquam; ideò dixi, omne odium alicuius mali esse formaliter amorem personæ; ratione ergo bonitatis eius personæ erit ille actus bonus. Sed contrà, quia ea bonitas personæ non est sufficiens ad dandum moralem bonitatem actus, quia amare mihi aliquid indifferens non est actus bonus, sed indifferens; ergo tunc ille actus erit bonus non à bonitate obiecti, sed ex eo quòd in se sit præceptus,

22. *Obiectio contra secundã conclusionem.*

Reijciuntur quædam responsiones.

32.

Meliùs

Obiectio nu. 22. posita soluitur. Meliùs ergo obiectioni num. 22. positæ respondetur, in eo casu actum illum non futurum formaliter bonum, nisi quatenus reflexè potest amari vt obiectum ex affectu obediendi Deo: si enim quis sine actu reflexo eliceret eam complacentiam, quam Deus ei imperat, obediret quidem Deo, non tamen mereretur, quia nec amauit honestatem quà talem, nec item voluit reflexè obedire, seu non amauit obedientiæ honestatem; non ergo ex hoc capite sequitur, dari posse actum bonum, qui non accipiat bonitatem ex obiecto. Nec alicui debet mirum videri, quòd possit quis implere voluntatem diuinam, & nihilominùs non mereri; id enim in aliis materiis ferè omnes concedunt, licet hunc casum in particulari non tractent; docent enim, posse quem ieiunare satisfaciendo præcepto Ecclesiæ, & alia etiam præcepta explere per actum indifferentem, si possint dari actus indifferentes in indiuiduo, quod ad præsentem quæstionem est per accidēs; imò quoad vnum præceptum posse etiam per actum peccaminosum in aliâ materiâ fieri satis; fatentur enim ferè omnes, præcepto ieiunij perfectissimè satisfieri, etiamsi quis ieiunet ob vanā gloriam, aut ob parcitatem; ergo ex eo quòd per eam complacentiam fiat satis præcepto Dei, si tamen per illam nullo modo amatur vlla honestas, non redditur homo formaliter bene operans & meritoriè. & ita expressè sentit Pater Suarius; licet fortè non admodum consequenter ad principia, quæ sæpè repetit, scilicet, omnem actū esse virtualiter amorem reflexum sui; inde enim obiicere quis contra illum posset, Talis actus eo ipso, quod imperatus est, constituitur in ratione obiecti honesti, & honestè amabilis, vt paulò antè diximus; estq; ex se res certa, & aliunde ille actus est reflexus amor sui, ergo erit reflexus amor honestatis. & consequenter erit bonus. Video tamen posse respōderi, illum actum amare seipsum reflexè quoad essentialia quæ habet, non quoad accidentalem bonitatem ex imposito præcepto, ideóque nec virtualiter ferri in bonitatem. Probabilis solutio. Ideò non dixi omnino absolutè, eum non discurrere consequenter; fortè tamen quà probabilitate dicitur, eum esse virtualem amorem sui quoad essentialia, potest etiam dici quoad honestatem quam iam habet. sed de hoc satis.

Potest satisfieri præcepto per actum malum.

24.

Quidquid verò de hoc puncto sit, saltem nobis in conclusione præsenti non aduersatur D. Thomas, nec Magister Sententiarum.

Quarta obiectio. Obijcies Quartò: Voluntas rectè viuendi in futurum est honestus amor, & tamen non accipit suam honestatem ex obiecto: quia obiectum nihil est specificum; voluntas autem ea rectè viuendi habet bonitatem specificam & indiuidualem. In hoc argumento diluendo diu hæret P. Vasquez cap. 2. & in primis ostendit contra aliquos recentiores, illud propositum non esse specialem iustitiam legalem; quia iustitia legalis, si propria est, debet habere pro motiuo respectum ad bonum publicum; qui respectus non semper includitur in illo proposito vniuersali benè viuēdi: quòd si solùm sit iustitia legalis, prout est cōmunis quædam ratio honesti vt sic, non potest constituere virtutem specialem. Deinde agit cōtra alios Thomistas, qui dicunt, per talem actum produci habitum distinctum; quem reiicit, eò quòd nullo modo sit necessarius; nam vbi non est difficultas ex parte obiecti, non est etiam necessarius habitus, sed in amando obiecto honesto vt sic nulla inuenitur difficultas; tota enim hæc reperitur in particulari materiâ, ergo. Denique respondet, illum actum habere specialem bonitatem, etiamsi respiciat rationem communem; sicut actus intellectus, quo dico *ens*, habet specificam & indiuidualem essentiam, licet respiciat rationem communem entis.

25. *Solutio P. Vasquez.*

Responsio Vasquez examinatur, & simul argumentum soluitur. Fateor hanc vltimam solutionem P. Vasquez pro obiectione sufficere; neque enim actus ita accipit suam essentiam ex obiecto, vt omnino talis debeat esse actus quale est obiectum; alioquin actus respiciens v. g. equum deberet esse equus, & cognitio, seu amor respiciens Deum deberet esse Deus, & cognitio chimeræ chimæra; quod est absurdum, ergo, &c. Miror tamen à P. Vasquez tam operosè negari habitum distinctum pro prædicto actu, seu generali proposito. Nam cùm actus omnis liber (iuxta ea quæ in materiâ de habitibus dixi) sit productiuus habitus inclinantis ad similes sibi actus, non video cur huic actui, qui specie differt à cæteris omnibus, non sit etiam concedenda eadem virtus producendi habitum, qui inclinet ad similes actus. Neque obest quod Vasquez insinuat, non esse difficultatem in tali actu. Primò enim fortè id est falsum; nam si nulla est difficultas in eo actu, cur tam rari illum efficiunt? Dicet, quia impediuntur à particulari difficultate, quæ est in seruandâ castitate v.g. aut in patienter tolerandis iniuriis, &c. Benè; ergo difficile est velle vniuersim honestè viuere, vndecumque veniat illa difficultas; ergo poterit esse specialis habitus, qui ad eum actum alioquin difficilem inclinet; & sanè etiam non descendendo ad particulares materias solet homini proponi vt difficile, benè viuere semper moraliter; ergo poterit esse ex eo capite habitus aliquis, qui eam difficultatem sic indistinctè propositam superet, & inclinet ad superandam eamdem, quando in particulari occurrerit, licet etiam tunc alius debeat habitus concurrere. Contrà Secundò, quia habitus non producuntur semper ad difficultatem superandam quæ sit in obiecto, sed ad inclinandam voluntatem ad similem actum; sæpè autem contingit, vt nulla sit difficultas in obiecto, & tamen non ideò voluntas inclinetur ad habendum amorem circa illud. Pro quâ veritate intelligendâ aduertendum est breuiter, quod

26.

Sectio VI.

Cæteræ obiectiones solutæ.

Tertia obiectio. Obijcies Tertiò: Non requiritur ad actum bonum vllum obiectum bonum; nam D. Thomas in 2. dist. 36. art. 5. ait primam bonitatem desumi ex conformitate actus cum suâ causâ; quod eâdem distinctione tradidisse videtur Magister Sententiarum; ergo primaria bonitas non desumitur ex obiecto.

Solutio. Respondeo tamen eos in primis ibi docuisse, secundariam saltem bonitatem desumi ab obiecto. Secundò dico eos loqui de bonitate physicâ, non verò de morali, de quâ nos agimus. Fateor tamen, etiam loquendo de bonitate naturæ, non videri veram vniuersaliter eam doctrinam; nam bonitas physica & naturalis maximè sumitur in actibus ex obiectis quæ respiciunt. V. g. in visione albedinis bonitas desumitur ex ordine ad albedinē, seu ex albedine vt obiecto; vnde quò nobilius est obiectū, eò etiam nobilior est bonitas actus.

in materiâ de Angelis dixi, habitom duo præstarẽ: primom est, tollere difficulratem, quæ est in actu eliciendo, siue illa proueniat ab ipso obiecto, siue aliunde: alretum, per modum ponderis determinate seo inclinate voluntatem ad eliciendum talem actum: quæ determinatio vel inclinatio locum haber, quandocumque actus est omnino liber ex se; tũc enim rectè locum habet aliqua specialis propensio, quâ ea indifferentia determinetur potiùs ad hanc quàm ad illam partẽ. Cùm ergo Vasquez admittat, & meritò, propositum illud benè in posterum viuendi esse actom omnino liberum, cur, quæso, non admittit ex repetitione eiusdem propositi, prodoci aliquem habitum, qui volontatem in acto primo determinet ad habendum eum actum, ita vt posito eo habitu sit magia propensa ad talia proposita elicienda quàm anteà, seu quàm ad eadem omittenda? Respondebit fortè, eam determinationem ab habitibus particularibus virtutũ posse prouenire. Sed contrà, quia sæpè, anteqoam quis se exerceat in aliis virtutibus, potest repetere tale propositum; ergo tunc facilitas ea non aliis habitibus, sed huic peculiari, de quo agimus, tribuenda est. Contrà Secundò, quia sicut hic actus alio longè modo respicit bonum morale quàm illud respiciant particulares actus, vt ex terminis patet; ita facilitas ad hunc actum specialem connaturaliùs prooeoiet à speciali habitu quàm ab aliis omnibos simul sumptis; quos fortè multi anctores diceot nullatenus posse simul concurrere ad efficiendum vnom indiuisibilem actum.

27\. *Solutio Vasquez ampliùs impugnatur.*

Quæ dixi de actu bono respiciente bonum morale in vniuersum, possunt dici de actu malo, quo quis velit in vniuersum malè viuere: nam licet P. Vasquez putet pro hoc malo proposito multò minùs esse admittendum vllum habitum, eò quòd nemo afficiatur erga malum vt sic, ego tamen iudico, eodem omnino modo de illo discurrendum; quia etsi nemo afficiatur erga malũ morale vt sic, potest tamen aliquis contemnere illam rationem mali, seo assuescere non deterreri eâ malitiâ morali, quò minùs alia obiecta naturæ grata amplectatur; ac si diceret, *Nihil curo quòd Deus offendatur, aut quòd damnandus sim.* Hic autem actus haud dubiè difficilis est, & requirere potest habitum proprium ad se facilitantem. Fortè respondebis, ad contemptum prædictum Dei & inferni hominem facilitari per affectum nimium ad voluptates præsentes. Sed contrà, quia (vt paulò antè dixi de proposito benè viuendi) longè aliter quis respicit eam rationem commonẽ delectationis præsentis, quàm respiciat particularem hanc vel illam voluptatem; & potest quis esse facilis ad habendum hũc actum, *Melius est tibi habere bonos dies, quam de Deo & inferno esse solicitum; quid enim infernus, quid Deus?* potest, inquam, talem actum habere anteqoam habeat in particulari vllum habitum vitiosum circa determinatam aliqoam materiam; ergo ex vi talis actus sæpè repetiti potest acquirere habitum ioclinantem ad eiusmodi actus efficiendos. Constet igitur minùs benè à Patre Vasquez negari eum habitum specialem, de quo puncto aliquid etiam dicemus infrà agẽtes de habitibus disp. 32. sect. octauâ.

28\.

Vltimò tandem obiici potest: Si actus accipit malitiam & bonitatem ab obiecto, ergo quò meliùs est obiectum, volitio erit melior; ergo volitio obiecti infiniti erit infinitè bona & meritoria. Consequens autem est manifestè falsum ergo. Hæc obiectio licet huc propriè spectare videatur, quia tamen fieri solet ad probandum, actũ externum addere bonitatem vel malitiam actui interno, de quo infrà disput. 16. sect. 4. ideò illius solutionem illuc remitto. Interim obseroo, hanc difficultatem ferè esse communem etiam bonitati physicæ, quam haud dubiè actus tam intellectus quàm voluntatis & aliarum potentiarum participaot à suis obiectis; & tamen ab obiectis physicè infinitè bonis non redduntur actus iofinitè booi physicè, ergo argumeotum est commune.

Vltima obiectio.

Solutio differtur.

Dispvtatio XV.

Explicatur, quomodo finis & medium det bonitatem vel malitiam actui.



G t præcedenti disputatione de obiecto in communi, quo pacto tribuat booitatem & malitiâ actibus; dixique illud esse duplex, materiale & formale; ac vtrumque posse amari tam per intentionem quàm per electionem; ideò iam de siogulis in particulari agẽdum erit, & quidem primùm de intentione, tamquam de præcipuo voluntatis actu, deinde verò de electiooe. 1.

Sectio I.

Vtrùm finis sit circumstantia intentionis & electionis.

Dixi disp. 1 & sect 1. huius Tomi duos actus versari posse circa finem; quorum vnus dicitur iotentio, alter electio; item vtrumque immediatè attingere finem tamquam obiectum præcipuum. Vnde facilè deciditur difficultas proposita, de quâ P. Vasquez fusè hîc agit totâ disp. 51. vtrùm scilicet finis sit circumstantia actionis interioris. Ne autem in nomine hæreamus, aduerte, idem esse quærere, vtrùm sit circumstantia, ac quærere, vtrùm respiciatur finis ab actu interiori solùm accidentariè. Cui difficultati ex dictis responsum est sufficienter, scilicet, finem non esse circumstantiam nec respectu intentionis, nec respectu electionis internæ; si enim diximus illum ab vtroque actu essentialiter respici, id autem quod essentialiter respicitur nõ est circumstantia, sed essentiale actui respicienti; necessum est, finem non esse circumstantiã actionis interioris, sed solùm exterioris, quæ potest eadem manere, siue fiat ob hunc, siue ob illum finem, siue ob nullum.

Duo actus versantur circa finem, intentio & electio.

Status quæstionis explicatur.

Finis non est circumstantia intentionis vel electionis.

Obiicies: Actio interior seu volitio efficit vnum quid cum exteriori actu, ergo si respectu actionis exterioris finis est circumstantia, vt dixi, etiam erit respectu interioris. Respondeo facilè distinguendo maiorem, *Illæ duæ actiones faciunt vnum quid in genere moris*; hoc est, *Ambæ dicuntur vel vnum peccatum, vel vnum opus bonum,* concedo antecedens, nam actio exterior denominatur velut à formâ à voluntate interiori: *Obiectio.* 2.

Solutio.

Fa-

Faciunt vnum quid, id est, sunt idem realiter inter se, nego maiorem; vnde nego consequentiam, scilicet, id quod vni est essentiale, debere etiam esse alteri, & è contrario; perinde ac si quis ex eo antecedenti sine distinctione posito inferre vellet, actionem interiorem non esse spiritualem, quia exterior non est spiritualis; item exteriorē subiectari in animâ, quia interior in eâ subiectatur, & ambæ faciunt vnum quid inter se, proculdubio malam consequentiam inferret.

Cur finis sit circumstantia actionum exteriorum, nō interiorum.

Ratio autem disparitatis in præsenti facillima est; nam actio exterior, v. g. motus manus, non est quid respectiuum ad aliud obiectum, sed res, sic dicam mortua, quæ in se sistit; ideò siue ego scribam animo Deo placendi, siue ob vanam gloriam, scriptio exterior eadem est; ideò illi accidentale est in genere naturæ ordinari ad hunc vel illum finem, aut etiam sine vllo fine fieri; vt si quis distractus planè, nihilque intendens characteres formaret. At volitio interior cùm physicè & naturâ suâ sit respectiua obiecti, & obiectum, quod semel respicit, essentialiter respiciat, quia illud non respicit per aliquid sibi superadditum (vt ex libris de Animâ suppono, & suprà disp. 3. dixi) non potest illi esse accidentale respicere finem, sed omnino essentiale etiam in genere physico, non minùs quàm visioni albedinis v. g. est essentiale respicere albedinem.

3. *Non est sermo de actibus imperatis.*

Aduerte, me loqui de actibus directis; nam in imperatis interioribus, vt cùm quis iudicans amorem Dei esse vtilem ad obtinendam gloriam, reflexè imperat ipsum amorem, eadem planè erit ratio de eo amore respectu finis, ob quem imperatur, quæ de actu externo; quia in ordine ad talem finem amor ille habet se sicut actio exterior. Sed de his actibus imperatis fusiùs suprà.

Sectio II.

Vtrùm intentio aut electio habere queat duas moralitates à duobus obiectis formalibus.

QVæstio hæc relabitur in illam, vtrùm idem actus possit habere duos fines inadæquatos sibi essentiales. De quâ egi in libris de Animâ fusè, & ostendi id omnino posse fieri; ideò breuiter nunc idem confirmo, dicóque me non videre, quo solido aut probabili argumento moueantur aliqui, dum vt omnino certum supponunt id repugnare, maximè cùm admittant, simul & semel posse eamdem voluntatem saltem actibus distinctis amare duos distinctos fines, ob distinctas bonitates: si enim duobus actibus eos fines amare potest, cur non vno? Dices, quia amor vnius potest manere sine amore alterius. Sed contrà, quia licet aliquis alius amor eius obiecti manere possit sine amore secundi obiecti, non tamen inde probatur, hunc numero amorem obiecti A posse manere sine amore obiecti B; sicut si quis argumentaretur sic: Animal potest manere sine rationalitate, vt patet in equo, ergo animalitas hominis distinguitur realiter à rationalitate illius; malè haud dubiè discurreret, quia in antecedente sumeret diuersum animal ab eo quod in consequenti. quod idem vitium in hoc argumento committitur. Quòd verò hic numero amor obiecti A nō possit separari ab amore obiecti B, probo ex eo, quòd identificentur inter se, ne verò cōmittere videar circulum, seu petere principium, identificationem ex eo probo, quòd nullatenus repugnet talis eorum amorum identitas, quia passim vnus idémque actus intellectus attingit multa obiecta, quæ alioquin poterant tangi, & de facto etiam tanguntur per alios actus diuersos; vt cùm dico, *Tres homines currunt*, quod haud dubiè dicere poteram per actus tres, *Vnus homo currit, alter homo currit, tertius homo currit.* 4.

Pars affirmatiua defenditur.

Soluitur obiectio.

In iudicio verò negatiuo idem efficaciter suadetur; omne enim iudicium est indiuisibilis entitas (vt suppono cum probabiliori & communiori sententiâ, de quâ in libris de Animâ;) ergo quando dico, *Albedo non est nigredo*, vtrumque tango vnico actu. Addo, in electione videri rem facilem; nam si noui vtilem esse ambulationem ad sanitatem v. g. & simul ad recreationem, egóque vtrumque finem tunc amo, siue vno siue duobus actibus, cur, quæso, non potero vno alio actu dicere, Volo eam propter vtrumque finem? Certè nec leuis in hoc repugnantia cernitur; aut quis dicet, me non posse vno actu dicere, *Volo ieiunare, quia teneor ex voto, & quia ex præcepto, & ob lucrandas Indulgentias*, sed debere tunc habere tres voluntates efficaces distinctas de ieiunio ob eos tres fines, certè apertè id absurdum est.

Probatur conclusio specialiter in electione.

De his hactenus videbatur tractatum, ni P. Suarez renouaret litem Tractatu 3. disput. 4. sect. 3. Quia autem ex declaratione obiectionum, quas ibi tangit, res hæc penitus elucidabitur, placuit nonnihil in eius sententiæ examine hærere.

Svbsectio I.

Proponitur eius sententia & iudicium de primâ illius parte.

Sententia Suarij explicatur.

AIt ergo citato loco dupliciter posse concipi, aliquem actum habere duo obiecta formalia motiua proxima & immediata. Primò vt illa motiua sumantur vt plura, & diuersa & integra in suâ specie, & consequenter, quòd actus sumat ab illis diuersas species bonitatis ex naturâ rei distinctas. Secundo modo, vt omnia illa motiua concurrant per modum vnius, vt partes integrantes & componentes vnam bonitatem & perfectionem, specie tamen diuersam ab illâ, quæ sumi posset ex motiuis per se sumptis. Priorem modum ait sibi videri repugnantē, quia ille actus non potest esse compositus ex partibus pluribus realiter distinctis. In indiuisibili autem entitate numquam reperiuntur duæ rationes formales seu differentiæ specificæ vltimæ ex naturâ rei distinctæ, ita vt vtraque sit essentialis & primaria; sed vna debet esse per modum essentiæ, altera per modum accidentis: vel si vtraque est essentialis, supponit aliam tertiam primariam & essentialē. Rationem à priori reddit, quia essentia est idem cum entitate rei, ergo prima ratio formalis, quæ est essentialis entitati, non facit realem compositionem cum entitate, ergo non potest hæc ratio multiplicari in eadem entitate; ergo si in eâ sint plures rationes formales distinctæ & facientes compositionem, necesse est, vt vna tantùm earum sit essentialis; quia cuiuslibet rei essentia vna tantùm esse potest. Neque potest etiam dici, quòd vna sit modus alterius; nam cùm sint æquè principales, cur vna potiùs quàm altera erit essentia? 5.

Ego circa hanc doctrinam Patris Suarez arbitror,

Eiusdem sententia examinatur

rror, rem ipsam in se esse faciliorem, nec dignam tanto examine. Cùm etiam P. Suarez supponat actum illum, in quo duæ rationes illæ specificæ reperiri deberent, esse indiuisibilem realiter, miror tot postea multiplicari pro eâ re argumenta. Nam ex ipsis terminis constat, si actus est indiuisibilis, ergo non habet duas partes, multò minùs duas quasi totales essentias ex naturâ rei, hoc est realiter distinctas; alioquin iam non
6. esset indiuisibilis talis actus, sed diuisibilis; vnde addo, in hoc etiam sensu nec posse talem actum habere vnam rationem primariam, alteram secundariam (quòd ibi videtur admittere Suarez;) nam eo ipso non esset actus ille indiuisibilis, sed compositus ex primariâ & secundariâ. Hæc ratio est clara probatio eius intenti: nam quæ à Suarez adducitur, quòd essentia sit idem cum entitate, oihil euincit; ex eo enim antecedenti solùm infertur, Si essentia est duplex, entitatem fore duplicem; ergo nisi recurrat ad suppositionem, quòd scilicet; ea entitas actus sit indiuisibilis, non potest efficaciter posteà reijcere duo constitutiua essentialia & primaria.

Quæstio Suarij in vno sensu est implicatoria.

Quod deinde in explicatione quæstionis ait, dubitare se an idem actus habeat duo motiua diuersa, & integra, & adæquata, duplicem habere potest sensum: vnus est, quòd quodlibet obiectum seu motiuum sit respectu actus adæquatum. & in hoc quæstio est implicatoria: nam si actus habet duo, ergo quodlibet non est totum seu adæquatum motiuum, quod actus respicit. Secundus sensus esse potest, vt quodlibet obiectum in esse entis sit in se adæquatum; & in hac acceptione res reducitur ad secundum sensum ab ipso Suarez positum, de quo statim. Vnde infero, illum primum sensum vel implicatorium esse, vel explicatis terminis non posse habere vllam difficultatem.

An actus amãs duos fines sit indiuisibilis.

Solùm posset iam inquiri, an rectè supponatur actum illum debere esse indiuisibilem; dicere enim quis posset, eum habere duas partes, quarum vna respiciat vnum formale obiectum, altera aliud, siue iam illæ duæ partes actus sint dicendæ integrantes, & vna pars æquè principalis ac altera; siue vna sit modus alterius,
7. siue inter se diuinitus etiam inseparabiles. quæ omnia ad punctum præsens impertinentia sunt, dummodò distinctæ sint.

Recentiorum sententia.

Hac de re auctores nonnulli valdè fusè agunt inquirentes, vtrùm possint in eumdem actum variæ bonitates concurrere; & vtrùm bonitas, quæ desumitur ab obiecto, sit distincta ab eâ, quæ à fine prouenit; docéntque repugnare, vt in eodem actu sint duæ partes, quarum vna finem solum respiciat, quod probant Primò ex eo, quod obiectum materiale non dat vllam bonitatem, ergo non potest intelligi distincta bonitas ex medio ab eâ quæ à fine. Confirmant, quia si dantur duæ entitates distinctæ, ergo quælibet habet suam essentiam specificam; atqui actus non accipit speciem ab obiecto materiali, sed solùm à formali, ergo necessum est; vt quælibet pars respiciat obiectum formale; ergo non potest vlla esse, quæ solùm tangat materiale obiectum. Porrò obiectum materiale non dare speciem inde probant hi auctores: nam circa idem obiectum materiale possunt versari & actus intellectus & voluntatis, ergo diuersitas non potest ab obiecto materiali prouenire. quod argumentum deducunt hi prolixè.

Doctrina auctoris.

Ego in hoc puncto vt clariùs discurram distinguo quæstiones; alia enim quæstio est; an actus, quo amo medicinam, debeat intrinsecè amare sanitatem; alia verò quæstio, an idem numero actus voluntatis possit habere partes distinctas realiter, componentes tamen per totam vnionem per se vnum actum, sicut ex materiâ & formâ componitur vnus homo, lapis,
plantam, &c. Primam ex his quæstionibus tractaui in libris de Animâ; & suprà nonnihil dixi; ostendens repugnare, vt amor medij non attingat intrinsecè finem, licet id multi recentiores haud improbabiliter negent. Neque argumentum aduersariorum efficax est pro nostrâ sententiâ: quòd enim dicunt, obiectum materiale non dare etiam speciem, sæpè à me reiectum est; neque interest, quod idem obiectum respici possit à diuersis actibus; nam idem etiam obiectum formale, eadem albedo v. g. potest respici à leone, homine, equo, per actus tamen diuersos specie: quòd si tunc dicunt diuersitatem oriri à principiis, euinco saltem, aliunde quàm ab obiecto formali posse speciem & diuersitatem specificam oriri; vnde dicam, etiamsi idem obiectum materiale seu idem medium per actus varios tangatur, posse tamen eos actus aliunde habere diuersitatem vel ex principijs, vel ex modo tendendi; nam etiam intellectus potest ferri in obiectum materiale, cognoscendo illam ipsam vtilitatem, quam amat voluntas; & tamen duo illi actus diuersi sunt inter se: similiter si amat medicinam quà vtilem ad sanitatem, licet non tangat intrinsecè ipsam sanitatem, haud dubiè erit actus diuersus specie ab eo, quo amatur eadem medicina, quà vtilis ad currendum, aut dormiendum, vel ad alium diuersum finem. Hæc circa primam quæstionem. 8.

Altera pars doctrinæ auctoris. Potest vnus actus habere duas partes respicientes diuersa obiecta.

Circa secundam verò, vtrùm scilicet idem actus habeat duas partes quæ inter se vniantur, siue vna respiciat obiectum materiale, altera formale, siue respiciant duo obiecta formalia, & duo materialia; dico breuissimè (nam & in libris de Animâ similem tetigi quæstionem) ratione quidem naturali efficaci eam vnionem non 9.
posse reiici: cur enim, sicut per se vniuntur in communi sententiâ gradus intensionis (siue homogenei sint, siue heterogenei) non etiam poterunt vniri duæ illæ entitates? fortè, vnum esse subiectum, alterum formam haud probabiliter dici poterit; quia gratis ratio subiecti vni potiùs quàm alteri tribuetur. Quæ ratio maximè locum habet, quando circa obiecta disparata versantur, & quælibet pars actus habet suum obiectum formale; quidquid verò de ea vnione per modum subiecti sit, certè integraliter eo modo, quo duæ partes carnis, aut, vt multi dicunt, primæ qualitates cum secundis inter se & in eodem subiecto vniuntur, aut vt vniuntur gradus intensionis, non video, cur improbabile sit talem vnionem inter actus distinctos ponere, præcipuè, quando vnus tangit obiectum materiale, alter formale, iuxta probabilem recentiorum doctrinam. eo autem casu ex vtroque illo actu resultaret rursus vnus totalis, inadæquatè à quolibet diuersus.

De facto non datur.

Nihilominùs addo, omnino reijciendam eam vnionem: nam sine vllâ necessitate & fundamento ponitur de facto: vt enim communicent illi actus suum effectum formalem voluntati vnio illa non requiritur, aliunde autem nihil est, vnde inferatur; vt quid ergo multiplicandæ sunt entitates sine necessitate? dicendum ergo est, eas, quas hi vocant partes, esse adæquatos

actus

actus, qui simul sine vllâ vnione inter se existunt in volontate; sicut in eadem animâ actus volontatis & intellectus simul sine vllâ vnione recipiuntur. & hęc circa duas quæstiones ad primuio punctum spectantes.

SVBSECTIO II.

Iudicium de alterâ parte sententia.

An actus possit habere plura obiecta formalia vnum integrantia.

REnsamvs iam ad secundum modum, quo idem actus potest respicere multa obiecta formalia, quasi integrantia maiorem aliquam bonitatem: quem modum neque negare audet Suatez eâ sect. 3. n. 12. nullam enim habere in se videtur repugnantiam; neque item approbare; vnde concludit regulariter diuersis actibus amari eam bonitatem, vel quia simul intellectus oon potest proponere vtramq; bonitatem; vnde nec quidem simul tempore eos actus existere iudicat; vel quia licet intellectus simul vtrumque obie-

10. ctum repræsentet, voluntas necessariò efficit diuersos actus; nam & ipse intellectus diuersos effecit; addit tamen, interdum posse voluntatem vnico actu vtrumque illud motiuum amare, si ab intellectu proponantur ambo per modum voius bonitatis, sicot eumdem bominem reddunt amabilem gratia, scientia, prudentia, oobilitas simol sumptę longè magis, quàm si quęlibet ex his bonitatibus in eo sola reluceret.

Plures bonitates per modum vnius propositæ possunt vnico actu amari.

Circa hoc punctum dico, placere mihi qood P. Suarez ait vltimo loco, interdum scilicet per vnicum actum amari vtramque bonitaté. Addo tameo non esse, cur id ad ratos casus coarctetur; quia reuerà ille modus amandi plura nullatenus excedit vires voluntatis; oeque etiam intellectus actiuitas ita est limitanda, vt si proponatur illi, ad sanitatem v. g. & recreationem est booa ambolatio, non possit simul tempore, vnico etiam actu, vtrumque noscere, & voluntas etiam vnico actu illud amare.

etiam proposita per modum disparatarum.

Secundò addo. Etiamsi illę bonitates non cognoscaotur per modum integrantium vnam booitatem, sed disparatæ siot inter se, vt sanitas & recreatio, bonor, & voluptas, non esse cur negetur vnico actu vtrumque finem à voluntate posse amari. quod io præcedentibus satis probatum est; & solutæ obiectiones, quæ cootra eam doctrinam fieri possunt.

Replica P. Suarij.

Replicabis, Si voluntas eo modo posset communiter operari, superfluæ essent in voluntate variæ virtutes iofusæ: sufficeret enim vna, quæ contineret omnes; illa enim elicere posset & vnum actum circa omnia obiecta ea disparata, vel etiam diuersos actus circa diuersa obiecta. Re-

Solutio.

spondeo, in boc argumēto assumi doctrinam ma-

11. gis dubiam, quàm sit intentum de vno actu respiciente simul diuersa obiecta; certè eamdem nu-

Eadem potētia potest diuersos actus elicere.

mero potentiam posse esse elicitiuam diuersorum actuum circa diuersa obiecta formalia, non potest probabiliter negari; etenim ipsa voluntas est productiua actuum diuersorum, odij, amoris, item actuum misericordiæ, iustitiæ, castitatis, &c. & idem suo modo io iotellectu & in potentiis materialibus cernitur: nam idem oculus potest respicere diuersos colores, qui tamen noo sunt obiecta materialia, sed formalia: & phantasia potest elicere actus circa colores, odores, &c. ergo etiam poterit dari habitus aliquis supernaturalis iofusus, qui contineret virtutem per modum potentiæ in ordine supernaturali ad eliciendum eos diuersos actus, licet actus ipsi, quia magis sunt limitati, nòo haberēt talem virtutem.

Quòd si ideò dicatur io argumento noo agi de virtutibus infusis, sed de naturalibus, tunc facilè etiam ostendo, in argumēto assumi rem magis dubiam; nam etiam babitus naturales babent virtutem amandi saltem oumero diuersa obiecta formalia, v. g. buic pauperi subuenire, & illi, &c.

Plenior solutio obiectionis.

hoc autem negat P. Suarez ipsis actibus, assumit ergo rem magis dubiam. Absolutè respondeo, Si loquamur de virtutibus acquisitis, ideò eas diuersas esse, quia quælibet oon inclinat oisi ad actus similes iis per quos acquiritur, cúmque acquirantur per diuersos actus io diuersis materiis, debent etiam in se esse diuersæ; de infusis verò,

Possibilis est virtus infusa extendens se ad omnia obiecta.

cur Deus multas iofuderit de facto, non vnam extendentem se ad omnium obiecta (quam possibilem esse in ordioe supernaturali inficiari nemo meritò poterit) dico rationem refundendam esse in voluntatem diuinam: possunt autem hæ omnes reddi, quæ solent afferri, dum quæritur, cur pereuntibus aliis virtutibus maneant fides & spes in peccatore. quod fieri oō potuisset, si nō essent distincti babitus, de qoo aliis in locis fusiùs. 12.

Statutâ ergo possibilitate tangendi duo & plora obiecta per eumdem actum, ad propositum nostrum de bonitate & malitiâ breuissimè dico, omoino posse eumdem actum, siue intentioois siue electionis habere duas inadæquatas bonitates & malitias à duobus diuersis finibus, vel etiā à mediis, si media dent bonitatem, de qoo paulò pòst. Nam quoad malitiam onllum videtur esse dubium, cùm certum sit, etiamsi non amentur malitiæ distinctæ, quæ reperiuntur ex diuersis circumstantiis in obiecto, nihilominùs si cognoscaotur, omnes contrahi in eodem actu. v. g. si occidatur Sacerdos, est malitia bomicidij & sacrilegij; item Sacerdus peccet cootra castitaté, sunt io eâ volitione peccandi duæ malitiæ; vna contra votum, altera cootra sextum præceptum. & sic in aliis materiis.

SECTIO III.

Quomodo intentio accipiat bonitatem tam à fine quàm à medio: vbi, an à bonâ intentione posset oriri mala electio.

HIc disputator à noonullis, vtrùm actus, vt sit bonus, debeat respicere finem vniuersalissimum, id est Deom. Sunt enim multi auctores qui censent, etiamsi actus aliquis amet honestatem castitatis v. g. propter ipsam, si tamen non ordinat illam vltimò in Deum, actum illum noo esse bonom. Hæc tamen quæstio pertinet propriè ad materiam de merito, aut de charitate; vbi tractatur, vtrùm ad meritum requiratur ordinatio aliqua actus in Deum; seu an debeat intercedere imperium charitatis; de quo agam Tō. 5. disp. 33. per totam; vbi ostendam, oullo modo illud esse necessarium; vnde à fortiori hîc dico, vt actus sit bonus, multò minùs esse necessarium tale imperium. Et ratio manifesta id persnadet; nam licet talis actus oon respiciat Deum, ideóque non sit actus bonestissimus, qui potest esse, noo tamen propterea noo habet obiectum bonum; semper eoim retinet respectum ad rem bonestam vt talem: sicut enim nullus potest negare nisi grauiter errando, etiam præter Deum, dari obiecta honesta moraliter, licet non sint tam bonesta quàm Deus; aliud enim est esse honestum,

Actus vt sit bonus non est opus, vt respiciat Deū.

nestum, aliud esse honestissimũ quod potest excogitari; ita oegarià nemine potest actu amanté hooestatem distinctam à Deo, licet Deum non amet, habere tamen obiectum huneslum; & consequenter actum etiam esse in se booestum, licet non honestissimum. Exclusâ ergo eâ necessitate respiciendi vltimum finem, vt actus sit bonus,

Intentio primariam bonitatem habet à fine.

Sit PRIMA CONCLVSIO: Intentio patticipat bonitatem vel malitiam primatiò ex fine; hæc est communis inter omnes, & suadetur manifestè, quia intentio primariò respicit finem; ergo primatiò ab illo accipit moralitatem.

Intentio vt sit bona non debet eligere malum medium.

SECVNDA CONCLVSIO: Vt iotentio sit bona, necessariò requirit ooo solùm booum finem, sed etiam, ne feratur in malum medium; si enim illud amet determinatè, eo ipso ab illo reddetur mala. Probatur facilè, quia respectus ad illud medium est essentialis actui, ergo ab illo accipit moralitatem; nuo enim aliter eam accipit à fine quàm illum essentialiter respiciendo; ergo si medium est malum, vitiabit totum actum, etiamsi finis optimus sit; nam malum ex quocumque defectu; &, vt ferr commune & certom Theologotum principium, non sunt facienda mala, vt eueoiant booa; id est, etiam propter honestissimum finem non licet medium malum velle. Ratio à prioti est, quia noo potest aliquis actus io seipso simul prohiberi & suaderi à Deo; atqui prohibetur eo ipso quòd respiciat aliqood malum, ergo eo ipso
14 absolotè totus est malus, & nullu modo hic & nunc bonus, seu nullo modo à Deo suasus; licet fortè sit minùs malus, quàm si etiam haberet finem malum. de quo statim. & hæc est seotentia D. Thumæ 1. 2. quæst. 19. att. 7. Magistri in 2. dist. 40. Suatez disp. 8. sect. 1. num. 22. & ferè omnium Scholasticorum.

Obiectio.

Obiicies tameo Primò, Exodi 1. laudantur obstetrices, quæ mentitæ fuère, vt liberarent infantes; ergo boous fiois fecit electionem seu mendacium bonom. Præterea Matth. 6. & Lucæ 11. dicitur, *Si oculus tuus fuerit simplex*, &c. vbi per uculum intentionem bonam Christus intellexit; atque, si illa sit bona, tutum opus futurum bunum. quod idem videtur insinuasse per
Matth. 7. similitudinem arboris: *Non potest arbor bona*, id est bona intentio, *malos fructus facere*, &c. Id ipsum Cassianus iosinuat collat. 17. docens, mẽdacium aliquando excosari propter bonum finẽ.

Solutio.

Respondeo Primò, obstetrices habuisse duos actus distinctos; voum bonum, qoo volebaut saluare infantes, & per hunc eas fuisse promeritas apud Deum; alterum verò, quo posteà mentitæ sunt, dum se excusarent apud Pbaraonem; & per hũc actum dico eas non meruisse, sed potiùs venialiter peccasse: neque actus ille bonus, quem primò habuerunt, imperauit posteà mendacium, sed hoc prodijt ex affectu tutandi suam vitam, quæ periclitabatur, si veritatem fuissent fassæ. Dici etiam potest habuisse illas ignorantiam inuincibilem, quia iudicaruot, licere mentiri ad vitam inoocentium tutandam. quod ipsam de facto multi inuincibiliter purant esse verum; & fuit sæpè apud doctissimos in dubio.

Testimonium Christi explicatur.

15. Ad testimooium Christi facilè respondetur ex oostrâ doctrinâ, meritò dici oculum rectum non admittere corpus malum, quia iam ostendi à bonâ intentione non posse malum mediũ eligi; si enim intendens bonum finem videt non posse obtineri nisi per malum medium, vel cessabit ab intẽtione priori bonâ, & aliam babebit, quæ amet illud malum medium, & eo ipso mala erit intentio; vel certè omnino cessabit ab eo medio, & ab amore finis. Neque plus denotat alia Christi Domini similitudo de arbore facieote bonos fructus, licet hic locus alias habeat explicationes diuersas ab intento præsenti.

Ad auctoritatem Cassiani.

Ad Cassianum respundeo, illum nòo benè io eu puncto sensisse, sicut & in multis alijs; ideò eius auctoritas nuo vrget nos. In conclusione locutus sum de intentione, qoæ determioatè voluit medium malũ ad finem in se bonum: vtrùm autem minuat ille fiois malitiam medij, dicam sectione quartâ.

Intentio etiã à bono medio accipit bonitatem.

TERTIA CONCLVSIO: Eodem planè modo intentio respiciens booum finem & bonum medium accipit ab illo medio bonitatem aliquam maiorem, quàm si ob eumdem finem bonum elegisset medium aliquod indifferens, aut certè minùs bonum quàm hoc sit. Hæc mihi videtur à nemine posse negari; ex terminis enim est notum, meliùs esse ob Deum summè dilectum intendere martyrium, quàm intendere ob eumdem Deum honestam aliquam recreationem. Ratio à priori est iam insiouata, quia illud medium respicitur essentialiter ab intentiooe, ergo hæc accipit bonitatem ab illo; sed de hac conclusione, quia ferè coincidit cum quæstione sectione quintâ tractãdâ, ibi paulò fusiùs agetur.

Intentio finis manet bona, etsi ex eâ sequatur electio mali medij.

QVARTA CONCLVSIO: Si intentio 16.
abstrahat à medijs, vt cùm quis efficaciter vult aliquem hooestum finem, non cogitando de boc medio malo, aut de illo bonesto vel indifferenti, intentio erit bona, etiamsi posteà sequatur electio aliqua mali medij, si tamen sequi potest. de quo in fine sectionis. Ratio huius est, quia licitum est iotendere bonum fioem, quique obtineri potest per bonum medium, esto possit etiam per malum obtineri, dummodò ego in eâ intentiooe noo determinem malum medium, sed præcisè velim finem obtinere, relinquendo mediorum determinationem in postetum. Quòd si posteà volũtas ex suâ libertate malum medium eligat relinquendo bonum, noo debet id imputari prioti iotentioni, quæ iam præcessit cum totâ suâ hunestate, sed ipsi voluotati: sicut si superior præcipiat alicui rem honestam, subditus autem relicto bono medio, quo possit illam exequi, assumat malum, non imputatur superioti illa actio quatenus mala, sed quatenus bunum finem respicit.

Prima obiectio.

Obijcies Primò, nos sæpè dixisse, causam semper vitiari à malo effectu; ergo hæc iotentio finis, quandoquidem est causa electionis malæ, ab illâ vitiabitur. Respondeo, inteotionem in boc casu ooo esse propriè causam electionis malæ;

Soluitur. Intentio bona nõ est propriè causa malæ electionis.

intẽtiu enim solùm petit medium aliquod; quòd autem eligatur malum, oeglecto bonu, nullatenus pruuenit ab eâ intentione, sed à libertate voluntatis, etiamsi ea electio sub aliquâ ratiooe denominetur illius intentionis effectus, non quà est volitio huius mali medij præ alio, sed quà est volitio alicuius medij.

Hinc oritut quæstiuncula quædam magis spectans ad modum loquendi quam ad rem ipsam, 17.
vtrùm scilicet ea mala electio denominetur tunc extrinsecè bona à bonitate intentionis. Ratio dubitandi est, quia licet præcedens intentio bona

An mala electio denominetur bona à bonâ intentione.

hîc & nunc non cogat ad malom medium, neq; amet determinatè illud & electionem illius, nihilominùs saltem indirectè allicit voluntatem, quæ, liberè licet, mouetur tamen ab eâ intentione ad eligendum boc medium; sicut quandocumq;

documque finis obtineri potest per duo diuersa media, licet intentio non determinet hoc potiùs quàm illud, sed id à libertate volunataria dependeat; nihilominùs omnes dicimus, eam electionem medij oriri ab eâ intentione; cùm ergo id ita in præsenti sit, cur non ea electio denominabitur bona ab intentione bona, à quâ procedit? hoc autem videtur falsum, quia (vt communiter supponitur, & nos agentes de Circumstantijs id confirmabimus) non potest actus bonus imperare actum malum, & consequenter neque actus malus dici bonus à bono; licet è contrario bonus imperari valeat à malo. Respondeo de re ipsâ constare, non deriuari vllam intrinsecam bonitatem in talem electionem; de denominatiuâ non sum solicitus, quia re ipsâ idem est ac si non esset, ideò vtroque modo loqui licitum erit. Quod verò dicitur esse absurdum, & contra communem sententiam; negatur facilè; etenim aliud est imperare actum malum; hoc enim non potest fieri ab actu bono, quia (vt dicemus suo loco) actus imperans habet pro obiecto ipsum imperatum; nullus autem actus bonus imperans potest habere pro obiecto rem malam. Aliud autem est, stante bonâ intentione finis, sequi postea ex voluntatis libertate malam electionem, quæ nullo modo habebatur pro obiecto ab eâ intentione, nec quidem virtualiter, ideò illam non vitiauit; & hoc solùm in præsenti dicimus. Sed de modo loquendi satis.

Potest extrinsecè denominari bona.

18. Obiicies Secundò, Eo ipso quòd voluntas aduertat, se ex bonâ intentione determinari ad eligendum obiectum malum, debet cessare ab intentione; quòd si non cessat, iam ea intentio reddetur mala. Respondeo in primis, numquam voluntatem posse aduertere, se determinari ex eâ intentione ad malum medium; nam intentioni fit satis per aliud medium bonum; ergo intentio non determinat voluntatem ad malum quà tale. Respondeo Secundò, Cùm intentio sit prior naturâ quàm electio, repugnat vt, præuisâ necessitate dein secutâ ad malam electionem, cogatur voluntas cessare ab intentione pro eo instanti; quia id quod existit in aliquo priori, non potest, nec quidem diuinitus, in eodem instanti pro posteriori simul destrui. Vnde si in eâ cognitione, quæ præcessit intentionem, nihil fuit reptæsentatum de malitiâ intentionis, non potest ea intentio esse mala propriè, etiamsi ex illâ cogetetur voluntas amare aliquod obiectum malum. Imò in rigore repugnat, vt tunc ipsa electio sit mala, quia cùm non habeat propriam libertatem, supponitur enim intentio ad eam cogere; non potest habere propriam malitiā. Ab intentione autem non potest esse mala; quia iam suppono per intentionē nihil penitus mali amatum esse, quia nec præcognitum ante habitam intentionem; ergo in eo instanti neque in intentione, neque in electione erit malitia, etiamsi posteriùs naturâ noscat intellectus se non habere vllum bonum medium pro eo fine.

Secunda obiectio.

Prima solutio.

Secunda.

Rogabis verò, an saltem in sequenti instanti teneatur voluntas cessare ab eâ intentione. Ratio dubitandi est, quia iam noscit se non posse obtinere illum finem nisi per malum medium, quod anteà non nouerat, ergo vel debebit cessare ab eâ electione; vel certè, dum se ad illam conseruandā determinat, etiā virtualiter se determinat ad malum medium, ideóque ea intentio erit mala, licet

19. non amet expresse tale medium; sicut si quis aduertat se non posse iaculari nisi occidendo, eo ipso quod vult iaculari, virtualiter vult occidere, & consequenter eo ipso peccat. Respondeo, haec ratione omnino conuincere, debere tunc voluntatem eam intentionem omittere, alioquin eo ipso peccabit, si in eâ maneat. Addo, non posse manere illam intentionem, etiamsi diceremus malam esse; nam cùm ea intentio anteà amauerit finem quà honestum, & eo ipso, quòd ei fini adiungatur circumstantia mala, quòd scilicet habeat necessariò adiunctum malum medium, iam non potest voluntas manere amans finem quà honestum, cùm iam in illo non possit agnoscere honestatē, ergo nec potest manere antiqua bona intentio etiam secundùm esse physicum, ob quam rationem alibi dico, actum bonum ex obiecto non posse fieri malum ex obiecto, neque è contrario.

Voluntas debet cessare ab intentione bonâ, si in ea occurrat nisi malum medium.

Hinc tamen sit QVINTA & VLTIMA CONCLVSIO, quam defendit P. Coninck Tom. de Fide disp. 3. à n. 131. Numquam ex intentione bonâ potest oriri electio mali medij, quia medium semper debet esse vtile ad finem intentum, alioquin repugnat illud amari ex vi amoris finis: atqui ad eleēmosynam quà honestam formaliter (prout supponimus amari per intentionem bonam) non est vtile malum medium, v. g. furtum, imò potiùs quodammodò ei repugnat; ergo non potest ea electio prodire ex eâ intentione. Vnde quarta conclusio solùm intelligēda est conditionaliter quoad hoc, quòd intentio bona non vitietur à malâ, si hæc ab illâ possit oriri. Hinc infertur, quandocumque postea sequitur mala electio, necessariò debere præcedere aliam intentionem diuersam à primâ, quæque pro obiecto habeat eleēmosynam non quà honestam, sed ob aliud motiuum vel indifferens, vel certè malum.

Ex bonâ intentione non potest oriri mala electio.

Dices, Furtum semper est vtile ad leuandam miseriam pauperis, siue ea subleuatio ametur propter se, siue ametur ob alium finem; non enim conducit vmquam medium ad illam reflexionem voluntatis amantis finem ob hanc aut illam rationem: id enim semper est medio accidentale. Certum etenim est, si quis velit alterius miseriam leuare, vt possit eo vti ad ædificandam domum v. g. non habere connexionem vllam cum eo ædificio malitiam furti, quod assumitur vt medium; & tamen etiam ad eum finem vtile est illud furtum, esto sit malum. Ratio à priori; nam vtilitas medij ad finem est quid physicum, ideóque omnino independens à malitiâ aut bonitate, quæ illi adiungitur. 20.

Obiectio.

Sed contrà manifestè; nam id solum est verum, quando præcisè amatur subleuatio miseriæ pauperis secundùm se; at si ametur quà honesta, necessariò debet quæri medium quod non tollat eam honestatem, seu quod ei non repugnet, prout repugnat furtum; hoc enim reddit ipsam subleuationē inhonestam: ergo sicut eo ipso quòd prohibeatur ea datio eleēmosynæ, & consequenter reddatur mala, non poterit voluntas manere in priori eo amore, quo eam vt honestam amabat; ita nec poterit manere in eadem intentione, eo ipso quòd medium sit malum, quia iam tunc redditur mala ipsa datio eleēmosynæ.

Solutio. Furtum non potest esse vtile mediū ad eleemosynam quà honestam.

Respondebis, ipsam dationem eleēmosynæ manere licitam, dummodò fiat per medium licitum. Sed contrà, quia datio hæc indiuidua, quæ exercenda est per furtum, non manet bona. Licet enim ea datio abstrahat in suâ essentiâ à furto; nam eadem numero esset, esto ea pecunia non esset furto ablata, sed propria ipsius dantis; viciatur tamen de facto moraliter & denominatiuè

Replica soluitur.

ab eo furto, non minùs quàm si turpe esset prohibita: imò quia quis impeditur magis à restitutione per dationem illius pecuniæ, formaliter redditur in se mala ea datio nouâ & distinctâ malitiâ. Sicut qui consumit rem furto acceptam peccat de nouo.

Hinc ad instantiam & rationem suprà in contrarium allatam dico, Esto malitia furti non iuuet vt pauper possit ædificare domum, non tamen vllo modo repugnare ei fini, ideoque non mirum, si ob illum possit eligi; at in nostro casu directè opponi fini intento, ideóque non posse vi eius intentionis eligi. Ad rationē de reflexione nego, necessarium non esse vt medium sit vtile ad eam reflexionem, sub quâ amatur finis. Nam cùm ea ratio formalis maximè sit tunc intenta, oportet vt maximè ad eam conducat medium quod eligitur; vel certè ne sit repugnans ei motiuo, & aliunde habeat vtilitatem ad finem materialiter sumptum. Vnde dico, Esto conducentia medij sit physicum quid, tamen posse ei admisceri aliquid morale, ratione cuius repugnet fini amato, quà hic moralis est.

SECTIO IV.

Quid de electione dicendum sit.

21. *Electio accipit bonitatem à fine.*

ELectionem accipere bonitatem à fine, sicut eam accipit intentio, probatur ex dictis; quia electio etiam respicit essentialiter & primariò finem tamquam rationem formalem, ergo ab illo accipit bonitatem vel malitiam. Quoad hoc enim eadem est ratio de electione, quæ de intentione, de quâ sectione præcedente: tota ergo difficultas est circa medium.

SVBSECTIO I.

Nostra sententia.

Electio accipit etiam bonitatem vel malitiam à medio.

COnclusio sit: Electio accipit bonitatem vel malitiam etiam à medio. Hæc conclusio quoad secundam partem de malitiâ à nemine negatur; quia eligere furtum pro eleëmosynâ ex solo medio est malum; finis enim est bonus, & non dat malitiam. Item furari propter luxuriam dicit duas malitias. Ratio est eadem, quæ pro intentione suprà allata fuit; quia scilicet illa electio respicit essentialiter medium; ergo ab illo accipit malitiam, si malum sit, quia malum ex quocumque defectu. Tota ergo difficultas est quoad primam partem de bonitate. Priùs verò quàm eam probem supponendum est, electionem accipere distinctam speciem physicam à medio quod respicit, quod fusiùs probaui in libris de Animâ disp. 3. n. 139. vbi docui vniuersaliter loquendo, omnem actum specificari ab obiecto etiam materiali, eò quòd licet respectus ad illud obiectum sit minùs principalis, est tamen actui omnino essentialis; ergo cùm respectus omnis sit diuersus ex diuersitate terminorum, absolutè actus erit essentialiter diuersus à diuersitate obiecti materialis; ergo electio erit etiam diuersa specie à diuerso specie obiecto, quod respicit; sicut esset diuersum compositum resultans ex diuersâ specie materiâ, etiamsi forma, quæ magis principaliter in eo composito includitur, esset eiusdem speciei.

Electio accipit speciem physicè distinctam à medio.

22. In quo minùs consequenter loquuntur recentiores, qui ex vnâ parte distinguunt specie intentionē ab electione circa eumdem finem; nolunt autem distinguere duas electiones circa eumdem finem, habentes tamen specie diuersa media. Contra quos argumentor clarè: Vel enim respectus ad medium sufficit ad causandam distinctionem, vel non: si sufficit, ergo eam causabit in electionibus, quæ respiciunt diuersa media; si non sufficit, ergo electio non differt ab intentione, quandoquidem in solo respectu ad medium differunt hi duo actus. Sicut autem omnes supponunt eam distinctionem physicam electionis ab intentione, ita debebunt eam admittere inter electiones differentes ratione mediorum. Hinc infero, physicè differre electionem, quâ propter Deum amo eleëmosynam ab eâ, quâ eligo ieiunium aut orationem propter eumdem Deum. quod, nisi faciendo quæstionem de nomine circa acceptionem vocis *diuersitas specifica*, non puto posse ab vllo negari. Vtrùm autem moraliter etiam differant duæ hæ electiones, non est ita certum, mihi tamen longè probabilius est differre. Et quidem si electio sit de malo medio, res est omnino certa; nam per illud malum medium ea electio redditur peccaminosa, etiamsi habeat bonum finem; ergo differet specie morali ab electione medij honesti vel indifferentis ob eumdem etiam finem. Patet euidenter consequentia, quia vna electio est peccatum, alia est opus bonum; opus autem bonum & peccatum specie morali, imò genere subalterno differunt; idem est, licet finis sit malus; quia etiam tunc per medium alioquin in aliâ specie malum extrahitur actus ille ad aliam speciem peccati; furari enim propter fornicationem est & in specie luxuriæ, & in specie iniustitiæ, mentiri autem propter eamdem fornicationem non est iniustitia, sed peccatum contra veracitatem; ergo duæ hæ electiones ob solam mediorum diuersitatem differunt specie, quia iniustitia specie differt à mendacio. In hoc omnes conueniunt.

Electiones differunt etiam moraliter penes diuersa media.

23. In actibus bonis est maior difficultas. Pater Vasquez disp. 51. cap. 3. etiamsi solùm videatur affirmare, à bonitate medij nullam desumi speciem nouam bonitatis, vtitur tamen ratione probante, nullam omnino bonitatem à medio deriuari; ait enim, Bonitas obiecti non communicatur actui, iuxta Aristotelem, nisi ea ametur propter se; atqui bonitas medij nullo modo amatur propter se, ergo non solùm non proueniet ab illo medio noua species, sed nec vlla prorsus bonitas, quia medium vt medium nullo modo amatur propter se; de hac ratione agam subs. 2. & sectione 5. Eamdem sententiam confirmat Secundò Vasquez ex Ferrariensi, qui 3. Contra Gentes cap. 138. ait eum qui vouit castitatem laudabiliùs eam seruare, quàm si illam non vouisset; quia verò hoc testimonium valdè videtur esse extra rem præsentem de bonitate acceptâ à medio, inducit illud sic pro se Vasquez: Non dixit Ferrar. eum hominem tunc meliùs operaturum, quia respiceret duas virtutes, sed quia respiceret virtutem religionis ex voto; ergo sensit illum actum non habere bonitatem à duabus virtutibus.

P. Vasquez negat electionem sumere bonitatem à medio.

Ego fateor ingenuè, me non videre, quomodo ex prædicto loco Ferrar. citetur pro hac sententiâ; nam in casu Ferrar. castitas non acciperetur vt medium ad duas virtutes tāquam ad duos fines; vel (vt meliùs dicam) illæ duæ honestates religionis & castitatis non essent duæ bonitates medij ad eumdem finem, sed duæ bonitates in se per modum finium: hic autem non agimus de duabus honestatibus per modum finis; nam

P. Vasquez non benè citat pro se Ferrar.

in his

in his neque ipse Vasquez potest negare vim ad dandam diuersam bonitatem actui; quod tamen
24. videtur negare Ferrar. sed agimus de medio habente honestatem distinctam ab honestate finis. de quo casu nec per vmbram egit Ferrar. malè ergo in præsenti eius auctoritas inducitur. sed de Ferrar. satis.

P. Suarez consentit P. Vasquez.

Pater Suarez disp. 6. sect. 2. consentiens in sententiam P. Vasquez, fusè conatur probare, medium, quamuis honestum, si amatur propter aliud obiectum, non dare speciem bonitatis, quia non amatur ea bonitas honesta medij quà talis, sed quà vtilis; addit tamen, dubitari non posse, quin intra eamdem speciem longè melior sit ea electio, quæ respicit medium melius: prætereà duas eas electiones indiuidualiter differre inter se, quia inter indiuidua eiusdem speciei potest dari maior & minor differentia.

Sententia auctoris.

Ego tamen in hac doctrinâ aliquid video misceri de nomine; si enim admittit maiorem physicam differentiam inter eos duos actus ob diuersitatem mediorum, iam pertinebit ad quæstionem de nomine, vtrùm ea diuersitas sit dicenda specifica, an verò solùm numerica; ego illam dico specificam, ob rationes suprà insinuatas.

Secundò in eâ doctrinâ noto, si semel admittit media dare aliquam diuersitatem physicam, non obstante quòd non amentur propter se, non esse rationem, cur non possint dare differentiam etiam specificam, quam in se habent; cur enim vna impediatur ex eo quòd non ametur propter se, altera verò non impedietur?

Tertiò noto haud ita consequenter ad argumentum, quo P. Suarez vtitur, concedi ab ipso; eam bonitatem maiorem indiuidualem; cùm enim semper ipse inculcet illud principium, *nunquam vllam bonitatem contrahi in actu ex obiecto, nisi ea ametur propter se*, & simul in præsenti dicat, eam honestatem medij nullo modo amari
25. propter se, ideóque inferat, non dare bonitatem specificam; certè eodem modo inferre debuisset, non dare bonitatem nec quidem indiuidualem; nam & hæc est bonitas, & debet amari propter se, vt contrahatur; quòd si hæc non amata propter se contrahi potest, sanè non negatur consequenter contrahi etiam bonitatem specificam: cùm ergo ex terminis sit notum, maiorem bonitatem aliquam contrahi ex meliori medio, haud dubiè magis consequenter discurritur, si & specifica admittatur, & id explicetur, vt à nobis hac subsect. explicatum est, ampliusque subsectione sequenti. in quâ declaro quomodo amari debeat honestas, vt det bonitatem.

SVBSECTIO II.

Magis declaratur nostra sententia.

Medium honestum dat bonitatem electioni, & quidem specificam.

CONclusio nostra sit, Ex medio honesto deriuatur aliqua bonitas, & quidem specifica, diuersa ab eâ quæ prouenit à fine. Pro hac sententiâ stat Tannerus disp.2.q.5.dub.5, vbi ait esse communem. Eam tenet D. Thomas 2. 2. q. 124. art. 2. ad secundum; vbi expressè ait martyrium toleratum ob Deum pertinere ad duas virtutes; & charitatis, quæ eum finem respicit, & fortitudinis, ad quam martyrium ipsum secundùm se spectat. Fateor Diuum Thomam docere ibi, cui etiam Tannerus assentitur, eum actum non elici nisi à fortitudine, imperari verò à charitate. Quod vltimum dubium valde est, quia cùm ea electio habeat bonitatem vtriusque obiecti seu virtutis, quia, vt suppono, vtrumque tangit intrinsecè, videtur debere necessariò ab vtraque virtute immediatè produci. Verùm hoc est per accidens ad punctum præsens, quòd scilicet ille actus habeat bonitatem propriam ex 26.
medio. Eamdem fortiter defendit Ioannes VViggers q. 18. à num 44. Eam probo, quia melius est eligere martyrium propter Deum summè dilectum, quàm propter eumdem eligere deambulationem; atqui ea diuersitas solùm venit à medio, ergo medium honestum dat bonitatem electioni illud amanti.

Ratio conclusionis.

Prima quorumdam responsio refutata.

Mirum est, quàm malè torqueantur hoc argumento omnes qui à medio negant bonitatem deriuari, & in quam varias solutiones ideò deflexerint. Quidam Primò dicunt, intentionem tunc esse meliorem, quia est magis intensa, eò quòd habeat nobilius medium; verùm quis non videat id apertè falsum esse? potest enim voluntas pro suâ libertate amare intensè vt octo leuem aliquam mortificationem propter Deum, & remissè valdè amare vnam in se longè maiorem. Et quis negabit Beatissimam Virginem intensiùs amasse propter Deum obiecta in se alioqui leuiora, quàm multi Martyres ipsam mortem? ergo stat æquè intensa electio aut intentio circa medium minùs perfectum, quàm sit altera circa perfectius; tunc autem habet meum argumentum totas suas vires, cur hæc secunda sit melior, si à medio nobiliori nihil accipit.

Altera responsio refutatur.

Secundò alij dicunt, tunc temporis intentionem tendere in sublimiorem finem, id est in maiorem Dei gloriam. Verùm neque hi satisfaciunt; nam in tantum procuratur maior Dei gloria formaliter, in quantum medium est melius. Secundò, sæpè finis non est capax inæqualitatis, quia est indiuisibilis, vt cùm quis ex timore pœnarum inferni (in harum enim carentiâ non est magis & minùs) imperat diuersa opera bona.

Tertia responsio reijcitur.

Respondent alij Tertiò, ideò electionem melioris medij nobiliorem esse, quia est difficilior. Sed contrà, quia esto non sit maior difficultas, si tamen in se medium est honestius, electio erit melior. Da hominem tam facilè posse elicere amorem Dei super omnia (vt iam Angeli in cælo) quàm alium actum alterius virtutis inferioris; certè etiam in tali casu si quis diceret, Volo amorem Dei super omnia, ob talem finem, meliùs operaretur, quàm qui cum eadem facilitate diceret, Volo ob eumdem finem elicere actum alium honestum infimum.

Quarta responsio impugnata.

Quartò alij respondent, illam intentionem vel electionem tunc esse magis appretiatiuam ipsiusmet finis, & ex hoc capite ei accrescere bonitatem non propriè ob maiorem bonitatem medij. Verùm neque hi satisfaciunt vllo modo; quia Primò non possunt explicare, in quo consistat ea maior appretiatio, nisi in volitione melioris medij; non enim intensiuè plus amat finem, vt & hi supponunt; non item illum præfert magis iam quàm anteà, nisi, vt dixi, amando nobilius medium: quid ergo est ea maior appretiatio? Crediderim solùm esse terminos ad euadendam difficultatem, ne semel cadatur à præconceptâ opinione, quod scilicet medium nulli amanti det bonitatem.

Vbi, antequam ad aliorum solutionem pergam, reiicio breuiter hos vltimos auctores, qui cùm aliunde supponant electionem aliquam medij quà vtilis ad aliquem finem, posse non

attingere intrinſecè ipſum finem; ne tamen cogantur fateri a medio deriuari aliquam bonitatem, docti, caſu quo quis liberè velit ſubire mortem quia vtilem ad Dei gloriam, & ipſi Deo ſummè placentem, nihilominùs tamen per illum actum ſupernaturalem nihil omnino eum promeriturum. Certè hæc doctrina tam eſt ex terminis abſurda, vt meritò poſſit improbabilis dici, vt ſcilicet quis in gratiâ liberè & per actum ſupernaturalem amet honeſtiſſimum obiectum, quà Deo placet, & ad eius gloriam conducit, & tamen non operetur benè, laudabiliter & meritoriè: quis hanc doctrinam non reiiceret? vide ad quid inducat malè præconceptum principium.

Reſponſio P. Vaſquez impugnatur.

28. Quintò, P. Vaſquez ait eam electionem non ideò eſſe meliorem, quia medium illi det bonitatem, ſed quia intentio de fine eſt melior; eò quòd Deo procurat maius bonum. Sed contrà Primò euidenter, quia ſtante in duobus hominibus eadem intentione finis, ſi vnus eligat deinde martyrium, alter deambulationem, ob eum finem, ea diuerſitas tunc non in intentionem, ſed in electionem refundenda eſt. Contrà Secundò, quia in ipſâ intentione habeo meum totum intentum; ergo illa accipit bonitatem à medio. Probatur euidenter, quia cùm finis tunc ſit idem omnino reſpectu vtriuſque intentionis, ſolùm hæ different ratione mediorum; ergo media dant differentiam in bonitate; quòd ſi intentio accipit bonitatem à medio, à fortiori eam accipiet electio, quæ magis determinatè reſpicit medium quàm illud reſpiciat intentio.

Quòd verò dicit eam intentionem ideò eſſe meliorem, quòd Deo maius bonum amet, ni fallor, eſt nobis dare totum intentum diuerſis vocibus: nam bonum illud maius non eſt finis ipſe, ſeu Deus ipſe, qui idem eſt, ergo erit ipſum obiectum materiale amatum propter Deum; ergo iam obiectum materiale maius dat maiorem bonitatem, quod contendo.

Hinc vlteriùs infero, Ergo diuerſum ſpecie bonum Deo procuratum, ſeu diuerſum medium amatum propter Deum dabit diuerſam bonitatem ſpecificam electioni; quia ſicut ſe habet maius bonum ad maiorem bonitatem, ita diuerſum ſpecie bonum ad diuerſam ſpecie bonitatem: atqui maior bonitas medij dat maiorem bonitatem electioni, ergo diuerſa ſpecie bonitas medij dabit diuerſam ſpecie bonitatem electioni.

Alia recentiorum reſponſio reiecta.

Reſpondent Sextò recentiores nonnulli, ideò electionem de meliori medio eſſe meliorem; non quia à medio accipiat vllam bonitatem, ſed quia medium eſt vtilius ad finem. Hæc tamen ſolutio

29. relabitur in præcedentem Patris Vaſquez, & faciliùs quàm illa reiicitur. Fateor enim ex maiori vtilitate deſumi illum exceſſum electionis; rogo tamen, Illa maior vtilitas eſtne in fine, an in medio ipſo? Certè neceſſariò debet fateri eſſe in ipſo medio; ergo iam ex medio deſumitur exceſſus ille in bonitate. Et ratio à priori eſt, quia finis ſemper eſt idem; ergo ſi electiones ſunt inæquales, non habent diuerſitatem in bonitate à fine, ſed à medijs in ſe diuerſis, quæ tunc amantur. Hinc rurſus argumentor: Si diuerſitas ſpecifica in genere moris debet deſumi ex differentiâ notabili in ordine ad prudentum æſtimationem, vt & ipſi aduerſarij contendunt, numquid non prudenter omnes iudicabunt, notabiliter differre inter ſe electionem martyrij ab electione temperatæ comeſtionis, etiamſi vtrumque ſit propter Deum? & verò longè magis diuerſas putabit prudens quilibet eas electiones quàm duas intentiones; vnam de honeſtâ recreatione, & aliam de temperatâ comeſtione, propter honeſtates ſpeciales in illis duobus finibus repertas.

Obiectio ſoluta.

Dices, Ergo actus ille erit in ſpecie duarum virtutum. Tranſeat; quid inde? ſicut è contrario in malis actibus poteſt eſſe vnus in ſpecie duorum vitiorum. Aduerte tamen per hoc me non docere, illum actum habere duas ſpecies atomas, ſed vnam tertiam inadæquatæ conuenientem cum qualibet ex illis virtutibus ſeorſim ſumptis.

Electio amãs bonum medium propter bonum finem eſt in duplici ſpecie virtutis.

Vt verò id clariùs intelligas; video enim aliquos hoc argumento grauiter intricatos, cùm reuerà nullum ſit; aduerte, ſpeciem atomam caſtitatis ſolùm duo dicere; & amare bonum caſtitatis propter ipſum, & prætereà nullum aliud obiectum amare. Idem dico ſuo modo de qualibet aliâ ſpecie atomâ virtutis. Vnde fit, vt tertius alius actus, qui vtrumque obiectum amat, non ſit adæquatè in duabus ſpeciebus virtutis; nam licet cum qualibet conueniat in poſitiuâ tendentiâ ad obiectum caſtitatis v. g. & miſericordiæ, non tamen conuenit cum qualibet in hoc, quod eſt eſſe puræ caſtitatis, & puræ miſericordiæ; quod illis erat eſſentiale; ideò cum qualibet 30.
conuenit inadæquatè, & conſtituit vnam aliam tertiam ſpeciem inadæquatè à qualibet ex illis diſtinctam: in quâ conſtitutione nec leuis cernitur repugnantia.

D. Thomas explicatur.

Iuxta hanc explicationem intelligendus eſt D. Thomas quæſt. 18. art. 1. dum ait eumdem actum poſſe eſſe in duabus ſpeciebus moralibus, id eſt inadæquatè, iuxta poſitam limitationem. Minùs tamen placet quod ibidem Sanctus Doctor ſupponit, nempe id non poſſe in genere phyſico contingere; nam, vt ex dictis conſtat, etiam actus intellectus vnus numero poteſt reſpicere duo obiecta diuerſa ſpecie, quæ alioquin poſſunt reſpici per duos actus diſtinctos, & ſpecie diuerſos; quo caſu ille prior actus, qui non eſt in genere moris, ſed phyſico, eſſet in duabus illis ſpeciebus modo explicato, non minùs quàm actus voluntatis moralis amans duas bonitates ſpecie diuerſas, aut duas malitias; nam quoad hoc eadem eſt ratio de morali ſpecie quæ de phyſicâ, & è contrario: imò ille actus habens duas ſpecies morales habet eo ipſo duas phyſicas.

SECTIO V.

Difficilis quædam obiectio ſoluitur: vbi, an honeſtas debeat amari propter ſe, vt actus ſit bonus.

EX dictis exſurgit difficultas grauis; infertur enim, ad operandum benè moraliter non requiri bonum finem, ſed ſufficere, ſi quis bonum medium eligat etiam propter finem indifferentem. Id quod videtur eſſe contra communem doctrinam Theologorum; & nos etiam ſuprà do- 31.
cuimus, vt actus ſit honeſtus non ſufficere, ſi amet honeſtatem, ſed debere illam amare propter ipſam; & huc ſpectat, quod ex Ariſtotele Vaſquez adduxit ſuprà in argumento, quod iam tractamus, vt paulò antè inſinuaui. Sequela verò probatur, quia electio accipit ſpeciem & honeſtatem à medio; ergo quando finis eſt indifferens nec repugnãs cum eâ honeſtate, manebit electio illa honeſta à medio, licet à fine nil accipiat honeſtas.

Propoſitio difficultatis.

SVBSECTIO I.

Quid ab alijs circa hoc punctum dicatur: & prima pars nostræ sententiæ.

COmmunem eam doctrinam, scilicet non possa obiectum bonum dare honestatem actui, nisi ametor propter se, sic nonnulli probant: Quando amatur honestas propter aliud, non tam ipsa amatur quàm illud ad quod ordinatur. V. g. qui vult exercere instam mercaturam propter lucrum; non amat iustitiam, sed lucrum; & hinc fit, inquiunt, vt non teneatur quis agere gratias illi, qui vt tutaretor suam vitam, & liberiùs possat fugere, proiecit panes, quibus alter postcà in suum bonum vsus ast.

Prima quorundam solutio reiecta.

Hæc ratio nimiùm meo iudicio probat, quia ax illâ sequitur non esse meliorem electionem martyrij propter Deum quàm electionem bonestæ recreationis, eò quòd tunc non ametur martyrij honestas, sed Deus, qui ab vtraque alectione æquè amatur. de quo fusiùs in præcedentibus. Exemplum antem de proiiciente panes etiam nimiùm probat; si enim tunc præcisè debeo alicui agere gratias, quando proptar me tamquam propter motiuum aliquid facit, ergo ei, qui propter Deum dat
32. eleämosynam, non tenentur paoperes esse grati, qoia non propter ipsos illam dedit; & qui de alteriussalute solicitus est, pro motiuo tamen babet Dei gloriam, non merebitur gratitudinem. quo nihil absurdius dici potest. Sequeretur enim inde apud bomines, eò quòd quis nobiliori motiuo operetur, nempe propter Deum, minùs mereri de gratitudine; item, debera homines, quando ab alijs accipiunt dona, quæcumque illa sint, antequam gratias agant, explorare, quâ intentione illis ea dona dent. Quòd si eis respondeatur, factum esse propter Deum summè dilectum, vel ob aliam honestatem diuersam, tunc libaros esse à gratitudina eos qui dona acceperunt. quod est planè incredibile. Absolutè ergo respondeo ei instantiæ, illum qui sic proiecit panes, fortè nec præuidisse me illos acceptotom, quòd si præuiderit, non intandisse boc, nec quidem tamquam medium, ideóque me non teneri illi agere gratias: sitamé, etiamsi eos à se proiiciat propter turandm vitam, noluisset eos in fluuium proiicere, sed vbi ego eos possem commodè innenire, & eis sustentari; quis negabit me tunc teneri ei asse gratum pro eo beneficio?

Doctrina P. Tannerij in præsenti difficultate.

Eamdem quæstionem tractans P. Tannerus d. 3. q. 2. dubio 3. licet sentiat banc sententiam communem non carere difficultate, nihilominùs eam tenendam esse censet, citátque Okamum, Martinum de Magistris, Almannum & alios pro eâ; affert item varias translationes Aristorelici textus eo lib. 2. Ethic. c. 4. vt probet ipsum dixisse, non sufficere ad virtutem facere ea quæ sunt virtuosa in se, nisi eligens, sciens, vltrò volens, iuxta varias translationes, ea agat. Id quod confirmat etiam D. Thom. q. 19. art. 1. ad 3. vbi ait, Ad hoc, quòd sit voluntas bona, requiritur, quòd sit bona sub ratione boni, id est, quòd velit bonom & propter bonum. Secundò ratione id probat, quia commune est omnibus habitibus intellectualibus, vt actus ab illis eliciti ferantur non solùm in materiale obiectum, sed sub suâ propriâ & speciali ratione motiuâ; ergo idem habebunt habitos virtutum. Tertiò, quia nisi per obiecta formalia non distinguuntur habitus, actus & virtutes; nam obiecta materialia sunt indifferentia, vt benè & malè fiant. v.g. temperatè comedere potest fieri propter delectationem cibi, & tunc erit peccatum saltem veniale; potest item propter religionem, vt in Eucharistiæ sumptione contingit; potest etiam esse actus temperantiæ, si fiat ob conuenientem corporis refectionem, ergo actus bonus debet habere motiuum formale honestum. Qoartò, si satis esset ad virtutis actus ferri in obiectum materiale eius virtutis, non esset necessarium, vt actus virtutis semper vndequaque esset bonus, sed posset simul asse malus ex malo fina adiuncto, Denique, om-
nis actus virtutis procedit ex prudentiâ; hæc autem respicit honestum quà tale, argo. 33.

Ad actum bonum sufficit probabiliter ferri in rem honestā cognitam vt talem, etsi non ametur.

Nihilominùs in bac difficultate primùm censeo, valdè probabile esse. ad hoc, vt actus aliquis sit bonus, sufficere, si feratur in rem honestam cognitam vt talem, etiamsi non amet illam propter se, dummodò illi rei non appoat malum finem, quo totus actus vitietur. Probatur conclusio, quia principium, cui nititur sententia contraria communis, requirens ad rationem actus boni, vt obiectum honestum ametur propter se, seu quâ tale; hoc, inquam, principium non potest sufficienter persuaderi, sed supponitur vt certum, cùm tamen ex se sit valdè dubium; quòd enim ita Aristoteles senserit, parum vrget, quia si rationem non dat eius principij, solum dictum ipsius non facit rem certam, imò nec probabilem in materiâ de merito, maximè in ordine ad res supernaturales, de quibus Aristoteles nihil sciuit omnino. Adde, testimonium ex ipso desumptum facilà posse ostendi non rectè probata intentum; nam in eis omnibus translationibus solùm denotat, debera eam bonitatem esse cognitam; hoc enim denotat *τὸ sciens*; item debere esse amatam; quod denotat *τὸ eligens & vltrò.* At per hoc non innuitur vllo modo eam debere essa rationem formalem motiuam, ergo testimonium non est ad rem. Probo minorem; nam id re ipsâ conuenit omni bonitati vtili, quæ tamen non amatur propter se; vt in scissiune venæ v. g. nam & sciens & eligens infirmus aam vult, & tamen propter se.

Respondetur ad auctoritatem Aristotelis.

Confirmo id meo iudicio euidenter, respondendo ad instantias, quas ponit ibi Aristoteles: ait enim, non essa Grammaticum, qui casu & ignoranter facit vnam orationē bonam grammaticam. v.g. *Ego amo Deum*, sed debere ex scientiâ id facere; eodem omnino modo dicit non sufficere, si quis casu rem in sa bonam faciat, sed debera eam ex scientiâ & vltrò eligere. Hoc autem, vt dixi, solùm probat, eum, qui nesciens actionem esse in se iustam & bonam, illam fecit, non esse ideò iustum; quod concedimus libentissimè. At eo ipso quòd quis agnoscit bonitatem in eâ actione, & eam amat, esto illa non sit formale motiuum; tunc, inquam, non esse actum virtutis, non videtur vllo modo intendisse Aristoteles. Et verò neque discursus ab eo ibi positus ex Grammatico id probat, vt ostensum est. Ratio autem à priori huius est; quia licet sine cognitione nihil possit esse voluntatium, vt suprà suo loco ostendimus; at datâ cognitione non solùm in sa verè amatur id quod ast finis, sed etiam
ipsa media, quæ verè terminant actus volunta- 34.
tis, ideò ex obiecto etiam materiali diuersificatur specie actus tum intellectus tum voluntaris alibi dixi; argo tunc sufficienter amatur ea bonitas, iuxta intentum Aristotelis, vt reddat actum virtuo-

virtuosum & bonum simpliciter, dummodò, vt tali, non apponatur ei vitiosus finis, quia tunc omnino defœdabitur: vt si quis ob duos fines, vnum bonum, alterum malum, vellet aliquod obiectum per vnum indiuisibilem actum, certum est, eum actum futurum malum; non quia alterum obiectum non amatur modo sufficienti, vt faceret actum bonum, sed quia aliunde viciatur. Et hinc respondeo quarto argumento Tanneri.

Obiectio. Dices, Plus requiritur ad actum bonum quàm ad malum; sed ad malum requiritur, vt ametur res mala, ergo ad bonum debet requiri vlteriùs, vt res bona ametur propter se. Respondeo Primò, consequentiam esse malam, quia illud plus, quod ad bonum requiritur, potest in alio consistere; quòd scilicet ad bonum requiratur, ne finis malus sit, ad malam verò electionem sufficit, si vel finis vel medium malum sit; hinc autem nullo modo infertur, debere bonum amari propter se. *Prima solutio.* Secundò respondeo, minorem esse falsam: nam, vt actus sit malus, sufficit, si amet obiectum, quod videt aliquâ malâ circumstantiâ vestitum, etiamsi illam circumstantiam nullo modo amet; ad rationem verò boni requiritur expressus amor bonitatis, quæ est in obiecto; hic autem amor etiam ipsum medium respicit; nam licet propter finem, verè tamen & propriè ac immediatè media ipsa amantur; sicut verè cognoscitur ipsum obiectum conclusionis, licet propter obiectum præmissarum; ergo ex eo, quòd plus ad bonum requiratur, non est necessum recurrere ad hoc, quòd honestas debeat propter se amari. *Altera solutio.*

Responsio ad auctoritatem D. Thomæ. Sed quid ad auctoritatem D. Thomæ, qui clariùs eam doctrinam tradidit? Respondeo me solùm hucusque dixisse sententiam oppositam esse probabilem; hæc autem probabilitas non ei tollitur per hoc, quod D. Thomas contrariam sententiam teneat; alioquin ea omnia, quæ ille non defendit, essent improbabilia: quod non potest sine improbabilitate dici, cùm etiam sæpè appareant certa non solùm probabilia.

35. *Respondetur argumentis Patris Tanneri.* Rationes Patris Tanneri non vrgent vllo modo: non secunda (quæ inter rationes prima est; nam auctoritas format primum argumentum.) Non enim negamus, omnes actus debere habere aliquod motiuum, seu rationem formalem. Dixi enim suprà, quemlibet actum habere finem, & quidem in suo ordine vltimum, non ergo hic difficultas. Quærimus tantùm illud, verùm actus, qui est bonus, habere debeat motiuum bonum, an sufficiat, si illud non sit malum. Eodem modo respondetur tertiæ. Concedimus enim libenter actus distingui per obiecta formalia; item idem obiectum materiale esse indifferens, vt ametur siue ob hunc, siue ob illum finem; solùm autem quærimus, vtrùm actus, qui rem honestam cognitam vt talem amet non ob honestatem tamquam ob rationem formalem, sed vel ob alium finem indifferentem, vel ob bonitatem delectabilem ibi admixtam, sit actus virtutis; hoc autem non impugnatur vllo modo eâ ratione.

Circa quam illud obiter noto, me mirari valdè, quod in eâ docet, velle comedere rem sanam, & sine vllo excessu, quando profutura est, nec aliunde vllo modo prohibitam, si id fiat ob delectationem, esse peccatum saltem veniale: vbi rò *saltem* quasi denotat dubium esse, an non sit etiam mortale. Quis autem talem comestionem peccatum vel veniale dicet? ergo non licebit neque cibum nec haustum appetere vmquã, quia gratum, nisi peccando venialiter? Fortè dicet, debere nos tunc apponere simul alium finem honestum. Contrà Primò, Ergo appetere delectationem quâ talem non est malum, nisi fortè quando non apponitur alius finis; hoc autem iam pertinet ad aliam quæstionem de actibus indifferentibus in indiuiduo, quæ videtur à præsenti independens, & è contrario. Contrà Secundò, nam in præsenti contendimus, eo ipso quòd res, quæ amatur, sit bona, esto motiuum non sit bonum, actum iam eo ipso futurum bonum, non indifferentem; delectabilitatem autem dixi in se esse indifferentem, ergo non tollit honestatem, quam habet ex se ea comestio, quia & temperata & suo tempore, &c. Cur ergo supponit in argumento id de quo est tota quæstio? Vltimum autem de prudentiâ eodem laborat vitio; ego enim iam contendo, dummodò finis non sit malus, actum esse bonum ab obiecto materiali bono: inde etiam dico eo ipso, illum esse conformem dictamini prudentiæ. Pro quo obserua, ne faciamus hîc circulum vitiosum, dum dicimus, Ille actus est bonus, qui est iuxta dictamen prudentiæ, & illa est prudentia, quæ dictat actum bonum; malè enim hoc modo vnum per aliud declaratur: obserua, inquam bonitatem actus non debere à nobis sic declarari; Actus est bonus, qui est iuxta prudentiam, sed Bonus actus est, qui est erga obiectum naturæ rationali conforme; ex quo statim sequitur, vt prudentia dictet illud fieri debere aut saltem posse. Priùs ergo aliunde inuestiganda est actus bonitas, & postcà ad prudentiam recurrendum. quid autem sit ea conformitas cum naturâ rationali fusiùs infrà.

Secundò aduertò, Patrem Tannerum in hac doctrinâ non videri locutum consequenter; nam ostendens, quo pacto medium bonum, quando finis est bonus, det etiam bonitatem actui diuersam à fine, ait, etiam tunc amari eam bonitatem; nam finis intermedius etiam est finis, & amatur propter se, licet non vltimatè. Ex hoc autem principio sic ego argumentor: Ergo si amo honestatem propter finem indifferentem, tunc verè amo eam honestatem propter se, quia etiam tunc ea est finis intermedius, ergo etiam tunc actus erit bonus. Ergo per hanc solutionem non satisfacit argumento, ratione cuius mota est hæc difficultas; & quod mouit Patrem Vasquez & alios ad dicendum, etiam quando finis est bonus, non dare illud medium vllam honestatem; vel certè per eam solutionem destruit suam doctrinam. Aliter ergo res erit declaranda. 36. *P. Tannerus notatur inconsequentia.*

SVBSECTIO II.

Secunda nostra sententia pars.

CEnseo tamen Secundò non esse recedendum à communi sententiâ, ideò, vt probabilius defendendum, debere amari bonum propter motiuum honestum. *Probabilius est, bonum honestum debere amari propter se.* Probo id ex doctrinâ, quam in Physicis agens de fine tradidi, vtilitatem scilicet mediorum, etiamsi intrinseca sit medijs ipsis, nec promanet à fine; quòd tamen sit bona, aut mala formaliter, à bonitate aut malitiâ finis prouenire; nam esse vtile ad bonum, est bona vtilitas, esse verò ad malum, est mala vtilitas; vnde infero, Ergo esse vtile ad rem moraliter indifferentem non erit bona vtilitas, sed indifferens; & sicut licet medium ex se sit bonum

num, si tamen amatur vt vtile ad malum finem iam redditur malum, quando verò ad bonum, redditur ex ipso fine bonum; ita etiam redditur indifferens à fine indifferenti, vnde infero, non esse meritorium moraliter amare rem bonam propter finem indifferentem.

Hinc constat, cur velle exercere iustitiam propter lucrum aut alium finem indifferentem non sit actus bonus, quia tunc propriè non amatur honestas iustitiæ, sed vtilitas quasi physica ad lucrum: quæ vtilitas quà talis non est bona moraliter, quia lucrum, ad quod est ea vtilitas, non est bonum; quod autem ibi concurrat de facto honestas in eo medio, est omnino per accidens respectu operantis; neque enim ab eâ honestate mouetur, sed ab vtilitate physicâ quà tali: nam honestas moralis quà talis non est vtilis ad finem non honestum, vt per se patet.

Quomodo honestas medij augeat bonitatem actus.

37. Hinc Tertiò censeo, quando finis est bonus, tunc etiam si honestas medij non ametur vltimò, nihilominùs reddere actum meliorem, quàm si amatum fuisset medium indifferens propter eumdem finem, vt docui sectione præcedenti. Ratio disparitatis est, quia in hoc casu, licet non ametur honestas illa medij propter se, amatur tamen vt est honestas propriè; quatenus illa vt talis est vtilis ad finem. Vnde haud ita benè P. Vasquez suprà num. 25. negat vniuersaliter, vmquam posse honestatem per modum subiecti denominari ab vtilitate, hoc est, dici posse honestatem aliquam quatenus talem esse vtilem ad aliquem finem. Dico *haud ita benè id negari*; nam respectu Dei amati vt finis, videtur posse ostendi manifestè contrarium: etenim honestas quà honestas est vtilis ad gloriam Dei; seu ad Deum amatum super omnia. Idem est, quando quis indicat ipsam elargitionem eleëmosynæ quatenus honestam, formalissimè placere Deo, & aptam ad obtinenda à Deo auxilia, ad seruandam castitatem: & ob hunc finem eligitur ab homine amante castitatem; non dubium, quin formalissimè suprà eam honestatem vt talem cadat vtilitas, & non præcisè, vt ait Vasquez, coniungatur quasi per accidés ea duo in tali obiecto; ergo saltem tunc amari potest honestas formaliter, licet ametur vt medium: cur ergo, quæso, tunc ea honestas non communicabit honestatem nouam actui quo amatur?

Solutio difficultatis magis declaratur.

Confirmo id declarando magis diuersitatem inter eas duas electiones eiusdem medij honesti, vnam ob finem honestum, alteram ob indifferentem; comestionem v.g. temperatam eligo ob finem boni nominis, ne dicar gulosus (& pone hunc finem esse in se indifferentem) eamdem eligo aliâ vice ob Deum summè dilectum, quia illa cùm sit ex se honesta, Deo placet. In primo casu honestas temperantiæ est impertinens ad finem intentum; vnde etiamsi voto aut aliâ ratione hominibus occulta esset mihi ea comestio hîc & nunc illicita, retineret tamen totam suam vtilitatem ad finem illum boni nominis coram hominibus; ergo ob eum finem non amatur ea honestas non solùm sistendo in illâ, sed nec propriè, &, vt sic dicam, neque vt medium, sed omnino per accidens se habet ad eum amorem: quid ergo mirum, si non faciat illum actum virtuosum? Non ita contingit in eâ secundâ electione, quia in eâ medium illud eâ præcisè ratione eligitur quà est est honestum, quia eâ solâ ratione habet vtilitatem ad finem intentum; ergo tunc honestas quà talis est mihi directè voluntaria, directè amata, licet non vt in eâ solâ sistam, sed illam etiam ad aliam vlteriorem honestatem ordinando: quid ergo mirum, si tunc medium illud tribuat bonitatem actui? Ecce per hanc doctrinam & defenditur communis sententia docens, requiri ad actum bonum, finem esse honestum; & simul commodissimè explicatur, quod lumine naturæ videtur certum, melius scilicet esse ob finem honestum eligere nobilius medium quàm ignobilius.

Hîc posset pro complemento quæri, vtrùm ea bonitas, quæ prouenit actu à medio, dicenda sit generica, & quæ à fine specifica, an verò è contrario. Quæstio est parui momenti & ferè de voce. Ego dico habere se eas duas bonitates concomitanter; nam possunt esse multi actus qui respiciant illud medium, non tamen propter illum finem, vnde videtur bonitas à fine esse specifica; & quæ à medio, quasi vniuersalior, dici deberet generica; quia tamen etiam è contrario sunt multi alij actus, qui respiciunt illum finem, non tamen hoc medium, ideò ex hoc capite bonitas à fine tanquam magis vniuersalis videtur esse generica; erunt ergo quasi æquè genericæ & æquè specificæ. 38.

Bonitas orta à fine est specifica, à medio generica.

Doctrina P. Tanneri reiecta.

Pater Tannerus disp. 2. quæst. 5. dub. 5. aliter discurrit; ait enim, Si medium ex naturâ suâ non sit ordinatum ad finem, tunc eas duas species esse quasi disparatas. quod explicandum est modo à nobis dicto. Si verò medium sit ordinatum ad finem, putat bonitatem ex fine esse per modum generis. Mihi tamen hoc non placet, quia etiam tunc habet locum ratio à me facta, quòd scilicet possint esse multi actus, qui respiciant illud medium, non tamen propter illum finem; nam etiamsi medium ex se ordinetur ad hunc finem, potest etiam ex se esse vtile ad alios fines: & possum ego sæpè ordinare alterum medium ad hunc finem, ergo etiam tunc est verum, quòd sint aliqui actus, qui respiciant hoc medium, & non ob illum finem; ergo ex hoc capite plures sunt actus habentes bonitatem eius medij quàm eius finis, ergo vniuersalior videtur ea bonitas medij: quòd si etiam è contrario plures sunt ex alio capite actus respiciétes eum finem, habebunt se vt excedens ac excessum, & consequenter æqualiter, vt paulò antè dixi. quin potiùs ergo dicerem, quia sæpè vnus finis necessariò pendet ab vno medio, medium verò nullum est, quod vel intrinsecè, vel saltem ex libertate operantis non possit ad plures dirigi, videri magis vniuersalem ordinariè bonitatem à medio, quàm bonitatem finis. Dico *ordinariè*; nam aliquis finis est, v. g. Deus, ad quem plura media ordinari possunt, quàm vllum medium possit habere fines. sed de hoc satis. Vltimò censeo certum esse, 39.
posse eumdem actum amando medium aliquod honestum, & quia vtile ad alium finem, & quia in se amabile, habere ex eo nouam honestatem; quod verò duplex ille modus idem amandi sit possibilis, est certum: cur enim non possem eligere deambulationem, & quia vtilem ad sanitatem, & quia in se delectabilem?

Obiectio.

Dices, Ergo tunc illud medium amatur dependenter & independenter à fine: dependenter, quia amatur vt medium; independenter, quia amatur vt finis. Respondeo, finem tunc præcisè amari independenter, quando non amatur etiam vt medium. Propositiones enim negatiuæ vt absolutè sint veræ, requirunt non solum, vt ex vno

Solutio.

capite non detur id quod negant, sed vt ex nullo planè; quando verò simul amatur finis vt medium, tunc necessariò amor illius vt finis pendet ab amore eiusdem vt medij, quia est idem vtriusque amor.

Altera obiectio. Dices Secundò, Res quæ amatur vt finis, amatur magis, quàm quæ amatur vt medium; ergo si eadem amatur vt finis & vt medium, amatur magis & minùs se ipsâ. quod repugnat. Distinguo antecedens eodem modo sicut in præcedente obiectione: *Soluitur.* Medium, quod purè est medium, amatur minùs; concedo antecedens; Medium, quod simul est finis, nego antecedens: nam licet *Potest eadem res diuerso respectu esse amabilior seipsâ.* sub eâ ratione medij non ita ametur, amatur tamen sub aliâ, quatenus scilicet est finis. Nec repugnat, eandem rem sub vnâ consideratione esse amabiliorem se ipsâ sub aliâ consideratione; sic idem homo quà sanctus est amabilior se ipso quà doctus, aut quà nobilis, ergo de eo modo amandi non potest esse difficultas; eo verò dato, vo-
40. litionem illam habituram bonitatem ex eo medio omnino videtur certum, ideò in conclusione dixi, *certius esse*; nam eo casu iam illa honestas amatur propter se, id quod requiri posset ad dandam bonitatē: quòd enim simul ea ipsa ametur quà vtilis ad alium finem honestum, non demit illi quidquam, imò potiùs videtur augere de valore tum ex parte obiecti, tum ex parte actus respicientis simul eam bonitatem duplicem, honestam & vtilem, seu amantis illam & propter se & propter aliam honestā. Imò eo casu etiamsi alter finis non esset honestus, dummodò non esset malus, adhuc amor ille esset honestus, non quatenus illud medium ordinaret ad finem indifferentem; sub hac enim consideratione non esset volita directè ea honestas medij, iuxta fusiùs suprà dicta; esset ergo ille actus bonus quatenus honestatem illius medij amaret formaliter propter se seu vt finem; supponimus enim eam duobus his modis amatam; sicut medicina sapida potest tum vt medium, tum ob delectationem & per modum finis propter se amari.

SECTIO VI.

Vtrùm à bono fine minuatur malitia mali medij tam respectu intentionis quàm electionis.

Status quæstionis explicatur. IN superioribus probatum est, à malo medio vitiari simpliciter electionem & intentionem si hæc intrinsecè attingat illud medium, etiamsi finis intentus honestissimus sit. Iam verò dubitari potest, an saltem aliquo modo minuatur eius medij malitia propter eam bonitatem finis; vtrùm v. g. minus malum sit, omittere Sacrum propter studium, quàm propter lusum, aut omittere curam infirmi, ad quam tenebatur; omittere, inquam propter Sacrum sit leuius peccatum, quàm eamdem curam omittere propter lucrum.

Prima sententia. Tres possunt in hoc puncto sententiæ esse. Prima, quæ docet in eo casu neque minui, neque augeri malitiam, quia, medium illud totam suam oppositionem cum naturâ rationali retinet, siue in hunc, siue in illum finem ordinetur.

Altera sententia. Secunda sententia docet tantum abesse à diminutione, vt potiùs inde malitia augeatur, quia opus illud tunc est contra duas virtutes; contra illam scilicet cui medium malum opponitur, deinde contra ipsam virtutem, quam quis videtur amare dum finem illum bonum optat; ergo quò melior est ex se finis, eo maiori virtuti ille amor opponitur, qui malum medium eligit; & consequenter grauius homo peccabit. Porrò tunc opponi hominem ei virtuti inde potest probari; nam virtus Religionis v. g. consistit in medio, ergo illa prohibet extrema; atqui extremum est, ita affici erga Religionem, vt propterea permittam moti infirmum; ergo Religio etiam tunc prohibet nimium erga se affectum, ergo tunc verè peccatur contra ipsam Religionem; est ergò peccatum contra duas virtutes; ergo ex bonitate finis non minuitur, sed potiùs fit maior malitia eius electionis, aut intentionis. 41.
Quæ sententia videtur fuisse Augustini, qui libro 50. Homiliarum homiliâ 7. ait. Qui furatur, vt det eleemosynam, & dat, non minuit peccatum, sed addit peccatum peccato. Hanc sententiam sic explicatam apud neminem ex his quibus edidère vidi; tenent tamen illam vnus & alter recentior fortissimè in manuscriptis.

Tertia sententia. Tertia extremè opposita docet; eum bonum finem minuere malitiam electionis & intentionis; quam esse communem inter omnes ait Suarez disp. 8. sect. 1. num. 26. breuissimè quæstionem expediens. ei expressè fauet Augustinus lib. contra mendacium cap. 7. & de mendacio cap. 14. in Enchiridio cap. 18. vbi ait minus malum esse mentiri propter vtilitatem proximi quàm sine causâ. In eandem etiam sententiam Suarez ideò inclinat, non quia putet ex parte obiecti auferri malitiam illi medio, sed quia putat esse minùs voluntariam illam malitiam ratione boni finis; quomodo autem id fiat non explicat vllo modo. Addit etiam in eo sensu minui malitiam, quatenus per bonum finem impeditur, ne fit alius malus finis qui malitiam aggrauet.

SVBSECTIO I.

Iudicium de eâ secundâ sententiâ.

Ex bono fine non augetur malitia mala electionis. IVdico eam doctrinam, quæ ait, ex bono fine augeri malitiam, omnino esse improbabilem. Primò, quia est contra mentem S. Augustini ets locis de mendacio omniumque Theologorum tam Scholasticorum quàm moralium, ac omnium omnino fidelium; quod inde ostendo; nam quando quis omittit Sacrum die festo, non obligatur ab vllo, vt in confessione dicat, an omiserit propter orationem, an propter studium, an propter somnum; nec vllos apud se scrupulum vnquam sentire videtur ex eo capite, quasi deberet declarare motiuum eius omissionis, quando bonum est, eò quòd propterea grauiùs peccasset; omnes enim supponunt sufficere, si dicat, se voluntariè eo die neglexisse Sacrum, neque ampliùs interrogatur; & hæc est communis praxis & confessariorum & pœnitentium; ergo omnes supponunt non esse contra virtutem orationis aut studiositatis orare aut studere, quando debebat audire Sacrum, sed præcisè id esse contra præceptum audiendi Sacrum. 42.
Patet euidenter consequentia; nam si esset contra alteram virtutem, deberet necessariò exprimi in confessione tamquam circunstantia non solùm aggrauans, sed extrahens ad nouam speciem diuersam; quæ circumstantiæ, vt ex Tridentino constat, necessariò sunt exprimendæ in confessione.

Secun

Secundò, nullus vmquam putauit sa peccasse contra præceptum audiendi Sacrum, si illud attentè audiuit, esto neglexerit suam valetudinem. quia enim asseret hunc teneri in confessione dicere, sa non seruasse præceptum audiendi Sacrum die Dominico?

Tertiò displicet, quia ex eâ sequitur, grauius multò esse non iuuare infirmum, eò quòd voluerit audire Sacrum, quàm non iuuare eumdem infirmum, vt haberet tempus furandi. quod plus quàm falsum est. Sequelam probo; nam qui negligit infirmum propter furtum, facit contra charitatem proximi; & in hoc æqualis est id negligenti propter Sacrum. Deinde præcisè facit contra iustitiam, in quâ non tam grauiter pec-
43. cat quàm alter negligens infirmum propter Sacrum; hic enim peccat contra Religionem, quæ est multò nobilior virtus quàm ea iustitia. Et vt augeatur via argumenti, pone illum esse Sacerdotem, & negligere infirmum vt celebret: sicut enim tunc efficit ex se nobilissimum actum virtutis Religionis celebrando, ita in sententiâ horum auctorum efficit contra nobilissimum præceptum Religionis; abstraho nunc pro hac quæstione ab eo, quòd teneatur non celebrare in peccato; hæc enim malitia non pertinet ad punctum præsens.

Occurritur cuidam responsioni.

Huic argumento respondent, etiamsi, cæteris paribus, grauius sit peccare contra Religionem quàm contra iustitiam, & ex parte hac videatur grauior omissio curæ de infirmo propter Sacrum quàm propter furtum, aliunde tamen compensari excessum, eò quòd bonitas honesta auditionis Sacri maior est quàm bonitas furti, ideóque magis attrahit ad se; vnde minorem habet libertatem homo ad succurrendum infirmo, quando trahitur à Sacro audiendo, quàm quando trahitur à furto; ex defectu verò libertatis fit ea omissio propter Sacrum minus mala.

Hæc solutio in multis grauiter peccat, Primò enim supponit in eo casu reperiri honestatem moralem in audiendo Sacro, quod falsum omnino est; si enim ea auditio est hîc & nunc peccatum, imò (iuxta hos auctores) maius quàm furtum, quomodo hîc & nunc habet maiorem bonitatem moralem, per quam possit attrahere hîc & nunc; quod enim in alijs circunstantijs ea actio sit bona moraliter, parum iuuat casum præsentem, vbi nullam habet bonitatem moralem quę nũc attrahat, ergo ex hoc capite non minuitur libertas. Secundò etiamsi concedamus habere bonitatem moralem, & hanc ex genere suo esse maiorem quàm bonitatem physicam, quæ in peccato reperitur, falsum tamen omnino est, nos de facto magis attrahi à bono morali quàm
44. à physico; imò de facto bona physica vehementer proposita vel totam, vel magnam partem libertatis nobis sæpè adimunt; quod numquam præstat bonum morale, ob exiguam cognitionem quam de illo in hac vitâ habemus: quis enim dicet, magis hominem attrahi ad actum humilitatis, aut ad non respondendum grauiter iniurianti, quàm ad comedendum è propositis delicatis cibis, aut ad vindictam? Tandem, si ex hoc capite minueretur grauitas peccati; vnde, quæso, hi auctores inferunt, hunc exiguum excessum in libertate esse sufficientem ad compensandum illum magnum, qui intercedit inter nobilissimum actum Religionis & actum infimum abstinentiæ, vt propterea sit grauius contra abstinentiam peccare quàm contra Religionem.

Reijcitur à priori sententia decens malitiam electionis augeri à bono fine. Dupliciter redditur actio mala, directè vel indirectè.

Vt Quartò & ratione à priori eam sententiam reijciam, ac argumentum ipsius soluam, suppono duo, Primò, dupliciter actionem vnam fieri posse malam, vel directè seu in se, quatenus directè prohibetur lege aut præcepto, aut voto de illâ non faciendâ: sicut esus carnium directè prohibetur die Veneris à præcepto Ecclesiæ; quòd si etiam votum insuper addatur, de nouo ab illo directè prohibebitur; tam enim non est licita tam ea actio ratione voti quàm ratione præcepti. Aliter potest actio reddi mala indirectè, non quia in se vel prohibita, vel iuramento aut voto contraria sit, sed quia est causa, vnde sequitur per accidens aliqua actio in se mala contra aliam virtutem. Sic auditio Sacri die Dominico in se bona est; si verò me impediret à iuuando proximo extremè egente, fieret indirectè mala, ratione mali effectus inde secuti in graue proximi damnum.

Alij actus sunt proprij, alij contrarij, sed non prohibiti.

Secundò suppono, actiones aliquas sæpè esse actus proprios alicuius virtutis, sæpè verò ex se contrarios virtuti, licet non sint peccata, eò quòd illa virtus non obligat, neque ad carentiam eorum actuũ, neque ad illos actus. Sic copula coniugalis est ex se contra virginitatem, non tamen propterea est peccatum: nam virginitas non obligat ad carentiam illius actionis, quæ est contra ipsam. Similer non comestio semper est abstinentia ex se, non tamen semper sub obligatione est; quia abstinentia non præcipit carentiam omnis comestionis, etiamsi omnis carentia comestionis sit abstinentia: suppono enim contra aliquos, abstinentiam, ieiunium, & similes virtutes esse purè negatiuas, nec aliquem actum positiuum comestionis imperare. Item cultus Dei est actus Religionis, siue sit obligatorius, siue non, carentia verò huius cultus est quidem contra Religionem, non tamen contra illam vt obligantem hîc & nunc, & ideò communiter non vocatur irreligio; quia hæc vox solùm tribuitur actibus qui ita sunt contra Religionem, vt simul prohibeantur ab eâ virtute, quatenus obligat ad contrarios.

Ratio à priori proponitur.

His positis argumentor Quartò sic: Actus illi, qui ex suâ essentiâ spectant positiuè ad aliquam virtutem, fieri non possunt contra ipsam virtutem, quomodocumque ex alijs capitibus indirectè prohibeantur, ergo non est contra Religionem audire Sacrum die festo, etiamsi periclitetur infirmus; neque poterit quis nisi stultè dicere se fregisse ieiunium, eò quòd toto die non comederit, etiamsi præuiderit sibi graue damnum secuturum, ideoque peccauerit contra charitatem in se. Ratio est; nam actus illi, si positiuè sunt in materiâ eius virtutis, repugnat vt immutatâ eorum essentiâ fiant contra ipsam materiam, seu contra eam virtutem; hæc enim contrarietas non est aliquid superadditum illis actibus, & ipsi virtuti. Poterunt quidem alteri vir-
tuti, cuius actus non sunt, contrariari ratione 46.
effectus inde secuti, non tamen ideò contrarientur virtuti, in quâ sunt positiuè; sicut in physicis, quia calor est conformis naturæ ignis, etiam si diuinitus poneretur frigus vt octo in eo igne, & frigus illud contrarium esset calori, non tamen ideò calor fieret contrarius igni, sed præcisè contrarius frigori existenti in igne; ergo licet actus Religionis, v. g. cultus imaginum, sit contrarius hîc & nunc charitati erga proximum, petenti ne ego detinear in eo cultu, sed vt accurram infirmo, numquam tamen poterit fieri cultus ille

contra-

contrarius cultui aut Religioni, quæ cultum dictat seu præcipit, aut petit. Vnde si bonum non deberet esse ex omni capite, posset ille actus manere bonus simpliciter in materiâ Religionis, etiamsi esset peccatum contra charitatem proximi; & idem dico de actionibus illis, quæ non sunt positiuè in materiâ virtutis, sed potiùs illi contrariæ, sine obligatione tamen, vt suprà dixi de copulâ coniugali contra virginitatem; non enim fiunt obligatoriæ intra eamdem virtutem, quando indirectè solùm prohibentur ab alterâ virtute: sic non est contra abstinentiam comedere quando tenebatur audire Sacrum, aut accurrere infirmo. Ratio vniuersalis inde desumitur, quòd illa actio non prohibetur per se, sed quia incompossibilis cum alterâ; vnde si tunc vtrumque posset fieri, quia homo v. g. esset in duobus locis, aut in eodem posset simul audire Sacrum, & infirmo accurrere, illa actio positiua audiendi Sacrum, aut quæcumque alia, nullo modo esset mala, sed potiùs bona; ergo, quando hic & nunc est mala, nullam aliam habet malitiam nisi denominatiuè & extrinsecè, quatenus causat omissionem alterius obligatoriæ actionis; ergo solùm erit mala contra eam virtutem cuius actum impedit, ergo non contrahet malitiam contra propriam virtutem, ad quam spectare poterat.

Respondetur argumentis sententiæ oppositæ.

47. Iam ad ea, quæ prædicta sententia pro se attulit, facilè respondeo; & in primis ad Augustinum dico, illum non dixisse, eum qui furatur propter eleëmosynam peccare bis, sed illum qui furatur, & posteà dat; sunt enim ibi duo peccata, vnum furandi, alterum posteà dandi rem alienam inuito domino. quod sine dubio nouum est peccatum, quia est nouus vsus rei alienæ inuito domino; hoc autem independens est à quæstione præsenti, in quâ iam ostendimus, Augustinum pro nobis manifestè stare. Ad rationem verò, quòd virtus consistat in medio, respondeo; ideò virtutes dici consistere in medio, non quia ipsæ prohibeant omnia extrema, vndecumque hæc sint vitiosa, sed quia vt sit actus virtutis requiritur, ne deflectat in aliquod extremum, siue illud sit contra hanc, siue contra illam virtutem. Ratio à priori, quia vt actus sit simpliciter bonus, debet carere omni circumstantiâ malâ, siue ea malitia desumatur ex oppositione cum virtute, intra cuius terminos est ille actus, siue cum alterâ disparatâ, ideò etiam dicuntur virtutes connexæ, non quia quælibet prohibeat omnia quæ sunt contra alias virtutes; sic enim quilibet actus contra vnam virtutem deberet esse contra omnes; quod apertè falsum est; sed quia vt actus sit virtuosus simpliciter, requiritur ne habeat oppositionem cum aliquâ aliâ virtute ex obligatorijs. Dico *ex obligatorijs*; nam contra alias benè potest actus honestus habere oppositionem; sicut copula coniugalis licita opponitur virginitati; & comestio duplex, licet propter bonum finem, opponitur ieiunio etiam quando non teneor ieiunare. quo casu ea oppositio non causat peccatum.

Obiectio.

48. Obiicies tandem, Qui furatur v. g. vt det eleëmosynam, debet habere aliquam rationem seu motiuum formale, in quo sistat; atqui tunc non sistit in bonitate furti, ergo in bonitate eleëmosynæ, ergo ex eleëmosynâ actus ille speciem suam recipit; atqui habet speciem malam moraliter, ergo ex eleëmosynâ accipit malitiam, ergo peccat contra virtutem eleëmosynæ. Confirmatur. Illa voluntas non est iniusta, quia non amat iniustitiam, ergo est contra misericordiam in pauperes, ergo peccatur contra eam virtutem.

Solutio.

Respondeo, argumentum continere æquiuocationem aliquam; videtur enim supponere ad hoc, vt actus aliquis sit in specie vitij, debere habere pro obiecto formali illam malitiam talis vitij. quod falsum est euidenter; nam malitia vt talis non potest esse obiectum amoris, licet è contrario obiectum actus honesti quà talis debeat esse moralis honestas quà talis; non enim potest actus vllus amoris habere pro obiecto malitiam quà talem, debet ergo ea malitia amari sub alio prætextu vel vtili vel delectabili, hoc autem iam habet in præsenti; amatur enim vt vtilis ad misericordiam. quod sufficit, vt efficiat actum malum. Confirmatio nulla est, quia illa voluntas est iniusta, licet solùm respiciat vt obiectum materiale ipsam iniustitiam. Vrgent hî argumentum in habitu per eos actus acquisito, cuius facilitas non videtur esse posse mala nisi contra finem illum tunc amatum. Respondeo tamen, non esse quoad hoc specialem in habitu difficultatem, cum eius malitia solùm desumatur ab actibus malis ad quos inclinat; ergo si actus vitiatur ex eo effectu secuto, esto non sit directè amatus, eodem modo vitiabitur & habitus. & satis contra hanc sententiam.

SVBSECTIO II.

Defenditur tertia sententia.

Bonitas finis minuit malitiam electionis.

TErtia sententia, docens bonitatem finis minuere malitiam electionis, est longè probabilior & communior: eam defendit Almainus Tract. 1. Moral. cap. 12. vbi pro illâ citat Holcot. eamdem sequitur Maior in 2. dist. 41. art. 4. & P. Vasquez disp. 69. cap. 1. & de Suario suprà idem ostendimus. Est etiam communissima inter recentiores; in eâ tamen probandâ non omnes conueniunt.

Ratio Patris Vasquez.

P. Vasquez reiectis aliorum rationibus sic eam probat, Omne id, quod eligitur vt medium, est minùs voluntarium, quàm quod eligitur vt finis; sed diminutio voluntarij diminuit etiam malitiam, ergo minus malum est propter bonum finem aliquid appetere quàm propter se. Quam rationem ait à se traditam Compluti anno 1580. & posteà placuisse recentioribus.

Non satisfacit, nec probat intentum.

Ego tamen iudico eam rationem talem esse, vt per illam planè recedat Vasquez ab opinione, quam sequitur, & quam dicit esse communem; etenim vi eius, bonus finis vt bonus non minuit malitiam, sed id eodem modo præstat finis maximè indifferens, imò & malus; nam licet hic addat nouam malitiam in alio genere, at in genere furti v. g. minus erit peccatum, furari ob luxuriam, quàm ob dandam eleëmosynam; quia iam ostendi (& ipse Vasquez id admittit expressè ibi cap. 4. num. 6.) sæpè bona temporalia
attrahere longè plus quàm honesta; & id in lu- 49.
xuriâ certissimum est; ergo malitia furti quà talis minor erit, si quis propter luxuriam quàm ob eleëmosynam furetur, quia minus voluntarium erit furtum ob eam luxuriam; ergo Vasquez non respondet quæstioni propositæ & menti eorum quos citat; non enim in præsenti quæritur, vtrùm finis vt sic tollat malitiam furti, id est an minus peccatum sit, furari ob aliquem finem, quàm propter ipsum furtum; sed quæritur, an finis non in communi, sed ille qui est bonus & quà

quà talis diminuat malitiam, quàm alius finis indifferens non minueret. & hunc esse quæstionis sensum ostendo in furto manifestè; nam furtum numquam amatur propter se, nisi fortè in aliquo valdè extraordinario casu, quo quis haberet delectationem in actione ipsâ furandi; qui non est casus, de quo auctores disputant. Idem est in alijs etiam peccatis, mendacio v. g. semper enim appetitur propter alium finem ab ipso mendacio distinctum, v. g. ob vanam gloriam, ob concitandum risum in audientes, ob defensionem rei propriæ, &c. Atqui & furtum & mendacium iam supponunt auctores habere semper annexum aliquem finem, vnde minuatur illorum malitia, eo modo quo Vasquez dicit posse minui; & nihilominùs addunt in eis ex bonitate finis eam minui; ergo illi loquuntur de fine quà bono, & quà distincto ab indifferenti seu malo; non autem quà finis est simpliciter vt condistinctus à medio. Et certè id maximè Augustinus intendit, qui in locis suprà citatis numquam ponit exemplum nisi in finibus habentibus magnam bonitatem; si autem de solâ ageret ratione finis, qualiscumque ille esset; vt quid ad hæc recurreret? Defendenda ergo est ea sententia prout sonat, scilicet finem bonum quà bonum minuere malitiam malæ electionis. quod iam probandum est.

50. *Alia probatio conclusionis reijcitur.* Dieeret aliquis, Aliæ circumstantiæ sæpè minuunt malitiam; atqui finis est circumstantia, ergo etiam minuet. Non placuit Patri Vasquez hæc ratio; nam circumstantia tunc solùm excusat, quando mutat naturam obiecti. Verùm impugnatio nulla est, quia relinquendo in eadem specie potest excusare, licet non totaliter, saltem aliqualiter; vt de libertatis defectu & alijs dici potest. Meliùs ergo ea ratio reiicitur, quia quando de alijs circumstantijs id asserimus, damus in illis rationem à priori cur id faciant, & verò non eamdem in omoibus circumstantijs, sed iuxta qualitatem illarum; ergo quando in fine honesto nulla redditur ratio à priori aut à posteriori, instantia ab alijs circumstantijs nihil valebit.

Nec potest item ea sententia probari, eò quòd finis honestus quà talis minuat libertatem; iam enim ostendimus è contrario, potiùs, ordinariè loquendo; plus attrahere bonum physicum quàm morale; ergo potiùs ex hoc capite deberet augeri malitia quàm minui ob bonum finem.

Melior probatio conclusionis. Probanda ergo est conclosio, eò quòd bonus ille finis minuat voluntarium circa malitiam repertam in eo obiecto. Pro quo aduerte, quòd sæpè in hac materiâ à nobis traditum est, hominem v. g. comedentem carnes die ieiunij non necessariò ferri in ipsam prohibitionem, nec gaudere quòd carnes sint prohibitæ, sed illi tantùm allecto delectatione physicâ interpretatiuè esse voluntariam transgressionem legis: vnde si duo comederent, & vnus diceret, Nihil curo quòd sint prohibitæ carnes, imò libenter id habeo; alter verò diceret, Ego valdè doleo quòd sint prohibitæ, & sentio quòd debeam præceptum transgredi, tentatio tamen me superauit., haud dubiè hic minùs peccaret quàm ille etiamsi ambo idem obiectum amplecterentur; nam minùs voluntaria est vni malitia quàm alteri, vt ex ipsis terminis constat, quò enim quis minùs erga illam afficitur, & magis dolet eam à se committi, minus interpretatiuè, seu minus virtualiter eam amat. Ad hunc planè modū ille, qui ob motiuū alioqui honestum eligit malum medium, ostendit sanè se minùs affici interpretatiuè & virtualiter erga eam malitiam; quandoquidem ideò præcisè illam admittit, quia apprehendit vt vtilem ad honestatem; seu quia quodammodo propter bonum finem iudicat aliqualiter compensari, aut saltem reddi minorem. Certè moraliter loquendo, quicumque eo modo operantur, videntur apprehendere se eo ipso minùs peccare, & vel ex hoc capite minùs est eis malitia voluntaria; quod & & inter doctos locum habet; siue enim id proueniat ex errore, siue ex quodam quasi naturali instincto, nullus est qui non iudicet se minùs peccare, si mendacium dicat, vt impediat ne occidatur persona aliqua sanctissima, & toti Reipublicæ vtilissima, quàm si idem mendacium ob recreationem dixisset. Imò addo ex hoc capite, valdè difficulter explicari posse, cur sæpè ob tales fines non reddantur etiam omnino licita media alioqui mala. 51.

Secunda eiusdem conclusionis probatio. Hinc addo secundam pro conclusione rationem, dicóque, valde probabile esse, non solùm ex eo, quòd minùs sit voluntaria malitia, sed absolutè eam minui, moraliter loquendo, ob illum bonum finem; quod meo iudicio deduco probabilissimè, si recurramus ad ea quæ de radice malitiæ in obiectis infrà dicemus, scilicet, ea obiecta esse mala, quæ sunt contraria naturæ rationali vt tali; mendacium v. g. quia turbat commercium & confidentiam in Republicâ; fornicatio simplex, quia in prolis malam educationem ordinatur; lædere alterum, quia malum est illius physicum, &c. ergo quandocumque homo simul cum eo damno contra naturam rationalem ponit aliquod bonum, minùs nocet physicè ipsi naturæ, & consequēter absolutè minùs facit ex parte obiecti contra naturam rationalem, quàm si solum malum intulisset; sic qui dum alterum lædit in corpore donaret illi mille florenos quasi intuitu eius vulneris, & vtrumque vellet vnico actu, non potest dubitari, quin minùs, omnibus pensatis, illi noceret, & consequenter minus malum obiectū haberet, quàm si vellet lædere nihil dando illi. Et in hoc sensu intelligo diuum Augustinum suprà pro nobis allatum; nam damnum, quod mendacium affert Reipublicæ, quodammodò compensatur per vitam Innocentis, quam illud mendacium hîc & nunc pro eadem Republicâ tueatur. quod adeò videtur explicatis terminis verum, vt potiùs difficillimum sit, vt dixi, rationem reddere, cur non omnino cesset tunc malitia eius medij, seu mendacij; & certè licet dicamus non omnino cessare, quia ea obiecta sont intrinsecè & essentialiter mala, tamen quòd aliquo modo minuatur ea malitia quasi per compensationem, non potest negari. 52.

D. Augustinus explicatus.

Obiectiones solutæ. Contra rationem hanc obiici posset Primò, ex eâ sequi minuendam etiam malitiam cuiuslibet actus, si simul habeatur vnus alius bonus; quia etiam tunc videtur fieri compensatio. Verùm de hac obiectione subsectione tertiâ.

Secundò ergo obiicies. Si per compensationem minuitur ea malitia; ergo tanta potest fieri compensatio vt tota minuatur. Quòd si respondeas, id repugnare omnino, eò quòd aliqua malitia sit essentialis illi obiecto, facilè redargueris: etenim non solùm aliqua, sed tota quanta est in illo, est essentialis; ergo ex eo capite vel nulla poterit auferri, vel certè tota. Respondeo negando sequelam, quia semper ratio naturalis dictat, non esse facienda mala, vt eueniant bona; semper ergo ibi reperitur aliqua malitia: quòd

verò

verò ea minuatur aliquo modo satis probatum est ex ipso etiam dictamine naturali. Quod verò obiicitur, totam malitiam esse essentialem obiecto, admitto libenter; inde tamen nego eam totam semper refundendam in actum; ex circumstantijs enim sæpè impeditur ea totalis refusio, maximè autem in præsenti, ob rationes datas: imò non obstante eâ identitate malitiæ cum obiecto etiam posset fieri, vt ne particula refunderetur; vt contingit interueniente ignorantiâ aut defectu libertatis, &c.

Svbsectio III.

Duo incidentia dubia.

53. *An electio boni medij propter malum finem minuat malitiam electionis.*

Illud Primò restat discutiendum, an sit dicendum idem, quando è contrario eligit quis bonum medium propter malum finem. v. g. Sacrum propter lucrum; videtur enim tota ratio de compensatione malitiæ proximè factâ eodem modo in præsenti habere locum. Vt enim bonitas finis compensat damnum à medio malo proueniens; ita bonitas medij compensat malum, quod à fine oritur; ergo erit idem dicendum vtrobique.

Soluitur quæstio.

Respondeo, Si ex hoc præcisè capite res esset ponderanda, omnino ita docendum esse. Verùm, quia tunc ea bonitas honesta medij non amatur; solùm enim vtilitas physica attenditur; item quia fit inordinatio maxima, dum res honesta eligitur vt medium ad rem malam, non minuitur malitia finis ex bonitate medij; licet à contrario finis honestus, quia potest amari in se & propter se, & aliunde in ordinatione mali medij ad illum nihil fit contra naturam formaliter; nam quod minus est rectè ordinatur ad maius; dare potest aliquam compensationem pro malitiâ mali medij. Pro cuius maiori declaratione reuocari in memoriam debet quod suprà diximus, bonitatem non deriuari in actum, nisi ametur quà talis; cùm ergo intendens malum finem non amet honestatem, quam alioquin medium habet in se, non deriuatur inde vlla bonitas non solùm absolutè, sed nec secundùm quid, & vt possit corrigere malitiam, quæ venit à fine. At quando res honesta amatur vt finis, tunc apprehenditur aliqua honestas in eâ actione saltem ex genere suo, & ex affectu aliquo ad eam honestatem quà talem in specie determinatur quis ad illud malum medium. Crediderim enim in illo casu, præter intentionem illam particularem furandi propter eleëmosynam, quam diximus absolutè esse malam, licet non tantum, quantum si non haberet bonum finem, dari in eo homine affectum vnum generalem bonum erga honesta-

54. tem eleëmosynæ secundùm se, & vt abstractam ab hac indiuiduâ actione; ab hoc autem affectu maximè corrigi malitiam particularis intentionis & electionis, quia & eam electionem facit quodammodò minùs liberam, & quia honestatem finis in specie facit voluntariam. Quando autem è contrario propter malum eligitur bonum medium, non supponitur vllus affectus ad virtutem neque in specie, neque in indiuiduo, sed purè materialiter se habet ibi ea medij honestas, & aliunde fit inordinatio, de quâ paulò antè; quid ergo mirum, si tunc bonitas medij nullatenus minuat malitiam finis, licet è contrario finis bonitas reddat minus malum hîc & nunc illud medium.

Secundò discutiendum est, vtrùm etiam, quando simul per vnum actum amat quis duos fines, vnum bonum alterum malum, ea intentio minorem habeat malitiam ob bonum vnum finem quàm si sola esset. *Vtrùm intentio habens bonum & malum finem sit minùs mala.* Ratio dubitandi desumitur ex dictis paulò antè; nam etiam tunc homo per compensationem, ponendo bonum obiectum & conforme naturæ rationali, videtur minuere damnum, quod aliunde facit per alterum malum finem, & amat tunc per se honestatem eius boni finis; ac denique non obstat inordinatio quæ reperitur, dum res honesta amatur propter bonum finem, quia ea hîc non est; ergo dicendum minui malitiam vnius finis per bonitatem alterius.

Respondeo tamen Primò, hanc eamdem difficultatem moueri posse, si homo duobus distinctis actibus amaret duos eos fines; nam quoad punctum compensationis ex parte obiecti parum interest, quod amentur vno vel mille actibus, dummodo & simul amentur, & simul executioni mandentur; imò, si res benè ponderetur, eadem est difficultas licet non amentur pro eodem tempore; quia compensatio pro aliquo malo non solùm fieri potest simul tempore, quando infertur damnum, sed etiam posteà, aut certè priùs tempore. 55. *Soluitur quæstio. Replica. Solutio.*

Respondeo ergo Secundò & absolutè, nullo modo tunc minui malitiam illam: nam duo illa obiecta, siue amentur vnico, siue diuersis actibus, habent se omnino disparatè, ideóque non fit vllo modo propriè compensatio, maximè si sint erga diuersa subiecta: quid enim compensat iniuriam Petri, quod ego simul eodem actu quo volo eum diffamare, velim orare in templo, aut honorare Paulũ? ergo tunc non minuitur malitia iniustitię per volitionem simultaneam orationis; neque argumentũ valet ab his, quæ de bono fine & malo medio dicta sunt; nã in eo casu illud medium ordinatur vt causa ad bonum finem; ideóque non se habet per accidens cum illâ honestate, quin potiùs lumine naturæ videtur nostrum, malitiam, quam secum affert aliqua entitas, minui, si non aliâ ratione mandetur executioni, quàm vt producat bonum aliquem effectum, vnde, vt superiùs insinuaui, valde est difficile rationem reddere, cur tunc tota malitia medij non cohonestetur ab eâ intentione. Quæ ratio non vrget vllo modo, quando obiecta se habent disparatè.

Replicabis tamen, Etiamsi obiecta se habeant disparatè, actus tamen, per quem amantur essentialiter, est causatiuus simul boni finis quando causat malum; ergo in ipso actu dicere possumus, vim malam causatiuam vnius mali finis corrigi per aliam vim eidem actui identificatam & causatiuam boni alterius finis. *Replica.*

Respondeo, Si malitia in obiecto non minuatur, non posse in actu minui; iam autem ostendi, ex ipso quòd obiecta in se maneant disparata, vnum retinere totam suam malitiam, & consequenter etiam actus, qui circa illud versatur, eam retinebit. At in casu mali medij ob bonum finem ostendi, in ipso obiecto minui malitiam per vim, quam in eo casu habet; & quæ in illo obiecto apprehenditur ad causandum eum bonum finem; & sub quâ solùm consideratione amatur hîc & nunc; ergo meritò inde inferimus minorem in actu malitiam, quia in obiecto minorem iudicamus; è contrario verò, quando amantur ea obiecta, quæ in se non habent vllum 56. *Solutio.*

ordinem,

ordinem, etiamsi amentur vnico actu, retinent tamen malitiam totam, ergo eam etiam deriuabunt in actum. Tertiò respondeo, Si hæc ratio non sufficit, saltem sufficere eam, quam subsectione secundâ tradidimus, scilicet minui voluntarium eo modo quo id specialiter explicuimus erga malitiam, quando amatur malum medium ob bonum finem; quod non reperitur in amore duorum finium; vnus enim non cogit vllo modo ad alterum, sed se habent disparatè; ergo non minuitur malitia ex malo fine desumpta.

DISPVTATIO XVI.

Quomodo obiecti bonitas vel malitia deriuetur in actum voluntatis; & de comparatione vtriusque.

1. *Status disputationis.* EGI de obiectis, quæ dare aut minuere possunt tam bonitatem quàm malitiam; iam oportet de modo, quo eam communicant, disputare.

SECTIO I.

Vtrùm obiectum det actui formaliter bonitatem & malitiam; an solùm quasi efficienter.

QVæstio hæc ob annexam sibi difficultatem, de quâ agemus sect. 3. celebris est, sequiturque ex dictis præcedente disput. quòd scilicet obiectum det bonitatem & malitiam; inde enim dubium insurgit statim, quomodo eam communicet. *Quid sit dare bonitatem formaliter.* In primis autem oportet dubij titulos explicare. Tunc aliquid alteri formaliter tribuit bonitatem aut malitiam, quando illi cõmunicat se per modum formæ, seu per coniunctionem suæ actualis entitatis, quam in se habet; sicut gratia facit formaliter hominem bonum, quia mediâ vnione sui illum constituit sanctum, dignum amore Dei, &c. sic color bonus & figura *quid efficienter.* faciei formaliter faciunt hominem pulchrum. Efficienter verò tunc aliquid dat bonitatem, quando non suam, quam habet; sed aliam bonitatem producit seu causat, eamque tribuit alteri: sic Deus non est formaliter bonitas nostra, sed causa bonitatis nostræ, quæ condistincta est à bonitate diuinâ, licet respectiua sit in ordine ad Deum: sic visio mea albedinis habet bonitatem ab albedine, non quia albedo suam cõmunicando bonitatem visioni illam faciat per modum formæ meliorem, sed quia producit medijs speciebus visionem eam, quæ in se habet distinctam omnino bonitatem, respectiuam tamen, seu habentem ordinem ad ipsam albedinem. Eodem omnino modo in præsenti quærimus, vtrùm obiecta bona, quæ huc vsque diximus

2. dare bonitatem aut malitiam actibus qui ad ea terminantur, efficienter aut quasi efficienter communicent eam bonitatem, ita vt bonitas vel malitia actus, licet respiciat ipsa obiecta, ac per consequens sumatur ex ordine ad illa, sit tamen adæquatè distincta ab obiectis; an verò hæc sint pars seu forma eius bonitatis. Dixi *quasi efficienter*, quia non semper obiecta propriè causant actus ad ea terminatos.

Communis in hac materiâ sententia docet, obiecta ipsa non esse formam dantem bonitatem actibus; & quidem quia aliqua obiecta sunt, quæ non efficiuntur ab ipsis actibus, sed sunt omnino eis extrinseca; vt Deus respectu amoris quo in illum feror, item beatitudo respectu spei; clarum valdè ibi est, aliam esse bonitatem amoris Dei, aliam ipsius Dei. Nec enim ego sum formaliter bonus bonitate diuinâ, sed quia amo bonitatem diuinam. *Obiecta non communicant actibus suam bonitatem formaliter.* Cuius ratio à priori facilis est: nam (vt diximus suprà) laudabilitas moralis includit formaliter, seu consistit in actu libero, qui ita fit ab homine vt potuerit non fieri, iuxta illud Sapientis, *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit.* *Eccli. 31.* Atqui, non Deus ipse amatus, sed amor illius est operatio mea, à me liberè procedens; ergo in eo amore est formaliter bonitas & honestas moralis. Id ipsum clariùs ostendo in actibus illis, qui sunt boni aut mali, licet in obiecto nulla sit bonitas vel malitia; vt v. g. odium peccati est bonum, non à peccati bonitate; è contrario odium Dei est malum, & tamen in Deo non est malitia; ergo bonitas vel malitia formalis actus non est ipsa entitas obiecti, sed actus tendens in obiectum.

Alia sunt obiecta quæ fiunt à nobis, vt cùm quis per volitionem efficacem dat eleëmosynam, occidit alterum iniustè, in his etiam actibus, licet obiecta sint magis intrinseca, eadem tamen ratio est quæ de præcedentibus. Nam si amor Dei ex respectu seu tendentiâ in Deum bonum, est formaliter bonus, & non ex ipso Deo vt formâ, eodem planè modo amor eleëmosynæ bonæ erit bonus formaliter, ex eo quòd sit tendentia in eam bonitatem, seu amor illius bonitatis, non autem ex ipsâ elargitione eleëmosynæ, & hîc 3. habet eodem modo locum ratio à priori; nam etiam in hac materiâ libertas nostra immediatè est circa eos actus voluntatis, non circa actionem externam. An autem hæc addat aliquam bonitatem supra interiorem, paulò pòst tractabo; est enim ea diuersa difficultas, annexa tamen præsenti.

Obiectio. Sed obiicies, Si quæratur, cur actus sit bonus, rectè dicitur, quia obiectum est bonum; non autem è contrario dicitur benè, Obiectum est bonum, quia actus est bonus; ergo formaliter actus est bonus aut malus ab obiecto. *Solutio.* Respondeo, in obiectis dari aliquam honestatem, quam infrà explicabimus; consistitque in conformitate illorum cum naturâ rationali; & hanc dicimus esse primam radicem; negamus tamen illam esse formalem bonitatem meritoriam & laudabilem, sed quasi terminum & occasionem laudabilitatis, quæ est in actibus. *Bonitas obiectorum non est forma, sed terminus actuum bonorum.* Quæ doctrina tam videtur certa explicatis terminis, vt non credam posse ab vllo re ipsâ negari, licet fortè vocibus videantur aliqui contrarium docere; ideò de eâ ampliùs non disputo.

SECTIO II.

Vtrum actio exterior & interior sit vnum peccatum, aut vnum opus bonum: vbi, quando ex repetitione affectus dicenda sint plura merita vel demerita.

DIfficultas tam quoad primam partem quàm quoad secundam licet ab aliquibus fusè valdè tractetur, re tamen ipsâ purè putè est de *Actio exterior & interior vnum actum efficiunt.* solo nomine & modo loquendi, suppositis his quę hucusque diximus. Quoad primum, quia cùm ostensum simus sectione 4. actum exteriorem non addere vllam malitiam & bonitatem actui interno, certum est in ordine ad meritum, demeritum, laudabilitatem & vituperium ex vtroque actu re ipsâ conflari non nisi vnum peccatū vel vnūopus
4. bonum; siue posteà, quia sint distinctæ actiones physicæ, dicenda sint duo peccata, siue vnum, eò quòd habeant vnicam tantùm malitiam. Quoad *Quando repetitio affectus augeat numerum peccatorum.* secundam verò partem de continuatione, cùm etiam superius dixerimus, in omni liberâ continuatione actus dari nouum meritum vel demeritum, perinde ac si esset nouus actus numero distinctus, quæstio erit tam de nomine, quando ea continuatio debeat vocari duo actus, quando vnus, &c. Addo tamen hanc secundam difficultatem in ordine ad confessionem esse necessariam, quia cùm debeat numerus peccatorū quantùm fieri potest in confessione dici, necessum est scire, quando dicantur duo, quando vnum peccatum; & hinc intelliges, cur hanc quæstionem auctores solùm tractent in peccato, non in bono opere, cùm reuerà eadem sit de vtroque ratio (vt ego eam ad vtrumque extendo) quia in bono opere nulla est obligatio illud confitendi aut declarandi eorum numerum, ideò ibi quæstio est de solo nomine & nullius momenti; at in peccatis propter necessitatem confessionis habet vtilitatem quam notaui, interim tamen non ideò desinit esse difficultas de nomine. Vtramque breuissimè decidemus. Circa primam Scotus quodlib. 18. art. 3. consequenter ad sua principia, quòd actus exterior habeat nouam bonitatem & malitiam, docet ibi esse duo peccata, vel duo bona opera. Sicut tamen fundamentum reiieiēdum est à nobis infrà, ita & superstructa in ea sententia. Alij nobiscum in eo puncto à Scoto dissentientes dicunt, duo ibi esse pecca-
5. ta, quia sunt duæ actiones. Ita Ockam quodlib 1. q. 20. & Gabriel in 2. dist. 21. q. 1. in fine. Bonauentura verò in 2. dist. 42. art. 1. q. 1. dicit esse duo peccata materialiter, non formaliter; per quod nihil aliud intelligit quàm esse duas actiones, quæ denominentur malæ ab vnâ tamen malitiâ. quæ doctrina re ipsâ verissima est.

Actus interior & exterior non debent vocari duo peccata vel duo opera bona. Dicendum absolutè, non debere vocari duo peccata, aut duo opera bona, sed vnum, ita Magister in 1. dist. 42. cap. 1. D. Thomas ibid. q. 1. art. 1. Capreolus q. 1. art. 1. Durandus & Richardus, de quibus statim, & alij multi. Ratio est, quia concipimus ex vtroque conflari vnum totum, sicut ex multis hominibus vnus exercitus, & ex lignis lapidibusque vna domus. Ratio verò huius nostri conceptus ea est, quia actio exterior est quasi quoddam complementum malitiæ præcedentis. & idem è contrario de bonitate. Præterea exterior non nisi ab interiori denominata pertinet ad genus moris; quid ergo mirum si iudicentur vnum quid moraliter? Hoc est totum huius difficultatis mysterium, neque aliquid ampliùs in eo latere credendum est.

Dices, Nomina concreta, siue sint adiectiua, *Obiectio* siue substantiua, multiplicantur iuxta multiplicitatem subiectorum, etiamsi forma sit eadem: si enim eadem albedo poneretur in duobus subiectis, essent duo alba; ergo cùm in præsenti dentur duæ actiones quæ sunt subiecta malitiæ, dicentur duo mala duo peccata. Ob hoc argumentum reiicitur ratio Richardi in 1. dist. 42. art. 1. q. 1. & Durandi q. 1. num. 6. quâ conclusionem nostram conantur probare, quod scilicet vnica tantùm detur tunc malitia, ergo vnum peccatum: reiicitur, inquam, ea ratio, quia vnitas malitiæ seu formæ, si subiecta multiplicentur, nihil penitus obstat multiplicationi concretorum. Meliùs 6.
ergo respondetur, ea duo subiecta in præsenti *Solutio.* accipi per modum componentis vnum totum integrale, non verò per modum diuersorum subiectorum, quorum quodlibet habeat totam malitiam; sicut in exemplo domus, exercitus, &c. ostensum est. Vnde respectu eius vocis *peccatum* quodlibet est pars, non verò subiectum totius malitiæ. Fateor tamen, ob eam rationem aliquando cum addito posse dici duo peccata; sed res est parui momenti, vt dixi.

Nunc ad secundam difficultatem de multiplicatione peccatorum aut bonorum operum, quando diu illa continuantur. Est autem huius *Quando ex repetitione affectuum multiplicentur peccata.* quæstionis sensus hic, vtrùm cùm quis v. g. voluit alterum occidere, & per multas horas, dies, etiam annos in eadem voluntate manet, non quidem actu eam expressè semper formaliter habendo, sed vt contingere solet, sæpè cum interruptione aliquâ, ob varias occurrentes distractiones, iudicari tunc debeat vnicum peccatum, an multiplex: quod si multiplex, quotuplex. Iudicant nonnulli, quamdiu præcedens voluntas non retractatur, semper esse dicendum vnum præcisè peccatum, etiamsi duret per multos annos, & per diuisionem, somnum vel aliam occupationē occurrentem frequentissimè interrumpatur. Ita Canus in relectione de pœnitentiâ parte 5. qui tamen addit, eò quòd ea diuturna duratio sit circumstantia aggrauans, debere *Sententia Cani.* explicari in confessione. Hæc sententia reiicitur à P. Vasquez disp. 75. cap. 1. & meritò, quia *Reijcitur* cùm illæ volitiones non vniantur inter se, neque in vno aliquo tertio, non possunt vocari vnum tantùm peccatum, sed debent necessariò dici multa. quòd enim res volita sit eadem, non facit volitiones esse dicendas vnam. Id quod ego probo ex actibus bonis, de quibus, vt initio notaui, eadem est difficultas, quæ de malis. Nam si quis Deum diligat hodie super omnia, & iterum cras, & sic singulis diebus, nulla datâ in contrarium reuocatione, quâ Deum odio habeat, nullus non diceret absolutè hunc habuisse multos actus amo- 7.
ris Dei, & tamen obiectum volitum, nempe Deus; & fuga peccatorum mortalium est eadem semper; ergo & è contrario, si eodem modo singulis diebus voluisset furari, cum eadem tamen interruptione quæ fuit in amore, dicendus esset absolutè multas habuisse volitiones, multaque mala opera seu peccata, quamuis idem semper obiectum voluisset, & numquam per contrariam volitionem retractasset priorem.

Fortè in hanc sententiam inde quis etiam insurgeret,

surgeret, quòd ex illâ sequatur, eum qui per contrariam volitionem non occidendi reuocasset antiquam, si posteà eamdem resumeret, grauiùs peccaturum, quandoquidem plura peccata faceret quàm alter, qui non retractauit; hoc autem est absurdum; nam ea retractatio cùm in se sit bona, non potest esse causa, quòd homo grauiùs ratione illius peccet. Hæc tamen ratio non vrget, quia, vt initio sectionis notaui, siue dicantur vnum, siue multa, quoties durat cùm nouâ libertate, aut repetitur, demeretur tam multùm ac si esset nouus actus. Vnde facilè dicet Canus, illum vnicum actum æquiualere omnibus illis alijs, & multò pluribus. hoc ergo argumento omisso, præcedens nobis sufficiat.

Alia quadam Cani impugnatio reiecta.

Sententia P. Vasquez.

Pater Vasquez cap. 2. secutus Nauarrum & Caietanum, docet, tunc iudicari vnum peccatum, quamdiu homo vel formaliter manet in eadem volitione, quia eam non interrumpit; vel certè virtualiter, quia opus externum ordinatum ad
8. eam actionem manet actu. V. g. vult occidere hostem; & eo animo quærit gladium, exit è suâ domo, intrat domum hostis, occidit illum, tunc inquit, vnicum est peccatum, etiamsi in itinere millies eam volitionem repetierit, quia ratione continuationis externæ indicatur vnicum constituere peccatum, ad eum modum, quo, dum de perseuerantiâ virtuali volitionis sufficientis ad administranda Sacramenta disputatur, dici solet, & nos aliquid infrà insinuabimus. Hinc vlteriùs P. Vasquez consequenter infert, Quandocumque interponitur opus aliquod externum non ordinatum ad eum finem, & quod eo ipso discontinuat actionem externam, nouum esse peccatum. V. g. si quis dum it ad occidendum hostem diuerteret ad audiendam musicam, vel ad ludendum, quia eo ipso interrumpitur primum opus, eo ipso etiam futurum nouum peccatum, si redeat ad priorem viam. In explicationem sententiæ addit, Quandocumque eligitur aliquod medium quà vtile, semper manere aliquam volitionem finis saltem confusè, ratione cuius dicitur permanere idem numero antiquum peccatum.

Secundò addit, eam doctrinam defendendam sine vllâ limitatione quantùm ad tempus, quo habita fuit prior expressa voluntas; nec audiendos aliquos recentiores, qui videntur eam ita limitasse, vt si nimis diu iam præteriit antiqua volitio, continuatio dicatur nouum peccatum, idem verò numero, si non ita pridem. quam limitationem Vasquez ideò reiicit, quòd si continuaretur volitio in opere externo, longitudo temporis per accidens se haberet.

Varij modi discontinuandi voluntatem.

Addit deinde varios modos discontinuandi eam voluntatem. Primus est, quando per contrariam voluntatem retractatur prior. Secundus per somnum, quia censet actionem externam non esse peccatum nec denominatiuè, nisi quando est sub potestate hominis. Tertius per distractionem seu inconsiderantiam naturalem, vt cùm quis iter agens vt inimicum occidat, ita obliuiscitur finis, vt nec recordetur homicidij, neque finis, neque itineris, neque loci in quo est;
9. eadem enim tunc ratio habet locum, quæ in dormiente. Quartus, quando homo etiam obliuiscitur malitiæ; nam licet noscat se ire ad talem locum, non tamen recordatur, nec quidem confusè, id esse peccatum. Quintus, quando distrahit se ad alias actiones disparatas, vt paulò antè dixi de eo qui digreditur ad amicum, ad ludendum. Ab hac regulâ vniuersali excipit volitionem non restituendi: nam eo ipso quo quis actu non restituit exteriùs, iam sufficienter continuatur vt vnum tantùm peccatum constituat, neque id impeditur (vt in alijs materiis) eò quòd sit distractus ad alia obiecta; vt in hoc quinto modo dicebatur; nam distractio ad alia opera non se habet per accidens ad non restituendum, imò videtur ad id conducere; potest tamen discontinuari eo ipso, quòd non attendat se teneri ad restituendum, quia tunc ea non restitutio exterior non vocatur peccatum, quandoquidem non amatur à voluntate.

Sententia Vasquez examinatur.

In hac totâ doctrinâ illud ego noto, quòd videatur relinquere tam confusam decisionem quæstionis quàm anteà, ratione limitationis tertiæ & quartæ. Pro quo aduerte, id quod tTademus inferiùs contra aliquos recentiores, non necessariò durare intentionem actualem alloquendi v.g. Imperatorem toto tempore quo facit quis iter Viennam, sed passim hominem distrahi, ita vt de illo nihil cogitet; non tamen ideò dici eam priorem volitionem non manere virtualiter: si enim (vt & hîc Vasquez insinuat) semper daretur volũtas actualis illius finis, ineptè sanè Theologi omnes distinguerent inter virtualem volitionem & actualem, ac dicerent non requiri actualem, sed virtualem sufficere vt quis validè consecret, & cætera Sacramenta administret; ergo supponunt, etiamsi actu nihil cogitet de consecratione, seu non habeat intentionem consecrandi, dummodò eam antea habuerit, & in opere externo continuetur, adhuc manere virtualiter volitionem illam primam. quod duobus modis fieri posse inferiùs ostendam; vel quia potentia locomotiua semel excitata non indiget actuali imperio semper durante, sed sufficit, si non amet contrarium, seu si non imperet voluntas cessationem eius motus; vel si tunc voluntas solùm imperet ambulationem, non cogitando de alio fine,
ad eum modum quo brutum sæpè ambulat, & 10.
ambulationẽ appetit, non eam ordinando in vlteriorẽ finem; neque inconueniens vllum est concedere in homine aliquos actus, qui non ferãtur in finẽ formaliter, quia reuerà in similibus distractionibus homo non operatur vt rationalis, sed instar bruti. Hac ergo doctrinâ suppositâ sic facilè eiicio duas eas limitationes P. Vasquez: nam etiamsi homo nec de malitiâ cogitet, & sit distractus, si tamen continuat eam actionem exteriorem, adhuc censetur permanere volitio prior virtualiter, ergo adhuc est vnum peccatum, & non discontinuatur sufficienter, vt sit distinctum à volitione de nouo posteà adueniente circa eamdem actionem, ergo limitationes illæ non sunt bonæ: quòd si hoc non obstante eas admittamus, tunc homo non potest moraliter loquendo explicare, quot sint ibi peccata; & sic nihil declaratur per eam conclusionem Patris Vasquez: etenim adeò est nobis tunc difficile agnoscere, quando fuerimus ita distracti, vt nullam actualem habuerimus finis volitionem; vt in notabili morâ nemo dicere queat, Toties aut toties id feci. Confirmo: Ipsemet Vasquez dicit debere manere aliquam volitionem saltem confusam finis; quis autem distinguet, an habuerit eam confusam volitionem? certè sæpe ipsæ volitiones alioquin in se expressæ valdè à nobis difficulter noscuntur, ergo confusæ & remissæ, & ob eam rationem vix à Theologo explicabiles, omnino erunt in praxi imperceptibiles.

Sanè etiam dum de hac quæstione ago, & in-cipio ambulare ob eam declarandam, nihilominùs statim experior, ferè ad secundum passum iam distractum in Scholasticis, adhuc pergere vlteriùs in ambulatione de aliâ re cogitando; cumq; me iterùm colligo vt aduertam, an perseuerauerit semper aliqua eius finis volitio, nullo modo diiudicare, non solùm certò, sed nec apparenter valeo, & probabilius censeo, nullam actualem fuisse; quomodo ergo in actione externâ diu continuatâ discernere homo poterit, an actu habuerit semper eam confusam, non distinctam volitionẽ? quem ergo numerum peccatorũ ille dicet in confessione? ergo licet res speculatiuè esset vera, in ordine tamen ad praxim, ob quam solá hęc quæstio discutitur (nam alioquin dixi suprà esse de nomine) certè videtur vel nihil, vel parum vtilis.

Quid in præsenti quæstione in ordine ad confessionem agendũ.

Ideò putarem quoad confessionem ita explicandum illud peccatum, vt dicatur, Mediâ horâ v. g. duraui in voluntate occidendi, in actione externâ quærendi hostem; an verò fuerim omnino distractus, & quamdiu; an verò actu fuerit semper ea volitio, non possum dicere. Per hanc confessionem videtur mihi clariùs longè explicari status pœnitentis, quàm si ad eas interruptiones recurratur; quòd si semel per hoc satisfiat cõfessionis integritati, iam non multùm curo, an dicenda sint multa, an verò vnum peccatum durante eâ externâ actione, maximè cùm in meâ sententiâ etiam circumstantiæ aggrauantes intra eamdem speciem, licet non faciant multa peccata, explicari tamen debeant in confessione. Hoc tamen vltimò addo; si non sit necessaria actualis volitio ipsius finis, sed sufficiat continuare actionem externam, satis probabile esse, quod Nauarrus apud Vasquez suprà ait, per somnum non interrumpi semper peccatum prius. Quæ doctrina ipsi Vasquez nullo modo placet, mihi tamen cum limitatione & aliquando videtur vera. Pro quo aduerte, quando quis iter faciens ad somnum se vesperi applicat, id non facere vt hostẽ quęrat, cùm potiùs per hoc differatur inquisitio; facit ergo id, quia opprimitur na-

Somnus non semper interrumpit moraliter peccatum.

12. turali necessitate, cui vult succurrere (vt succurritur singulis diebus indepẽdenter ab eo quod hostem quæramus;) ex hoc capite ego iudicarẽ eam actionem interrumpere volitionem occidendi, quia non assumitur vt medium ad occisionem. At si homo aduertens debilem se esse ad ambulandum, cogitansque apud se, si tantillum dormiuero, posteà fortiùs ambulabo, dicatque, *Volo dormire paululùm, vt eò meliùs posteà hostem quæram*; in hoc casu censeo veram doctrinam Nauarri, quia reuerà tunc somnus accipitur vt medium ad quærendum hostem; ergo per illum non discontinuatur peccatum externum: quod enim somnus non sit in se actio libera formaliter, nihil obstat; nam paulò antè dixi, Etiamsi homo distractus pergat ambulando, nihilominùs continuat illam volitionem priorem; tunc autem etiam non est formaliter libera ea ambulatio; & ita ipse Vasquez fatetur eamdem esse quoad hoc rationem de somno, ac de inconsiderantiâ: si ergo inconsideratia non turbat perseuerantiam virtualem volitionis, neque eam turbabit somnus; erit ergo etiam tunc vnum peccatum ante & post somnum. & satis de modo loquendi.

SECTIO III.

An bonitas & malitia primariò conueniat actioni exteriori, an verò interiori.

DE hac difficultate P. Vasquez, alioquin haud fusus, fusissimè totâ disp. 73. per decem capita tractat; ego tamen iudico rem esse ita facilem, vt non nisi faciendo quęstionẽ de nomine possit esse inter Doctores differentia, & varietatem sententiarũ à solâ diuersâ vocum acceptione prouenire. Explicabo rem spero clarissimè; & simul aliquas quæ occasione huius difficultatis P. Vasquez admiscet, paululùm discutiam.

SVBSECTIO I.

Status quæstionis, & variæ sententiæ.

HVius ergo quæstionis sensus is est, vtrùm
priùs sit actio exterior mala, & deinde ab 13.
eâ denominetur interior mala; an è contrario, interior priùs sit mala, & ab eâ dicatur exterior mala. quod idem de bonitate possumus inquirere. D. Bonauentura, Richardus, Durandus, & alij affirmant, interiorem priùs esse malam. quod probant Primò, quia bonitas & malitia includit libertatem; sed hæc primariò est in actu interiori, & secundariò in exteriori, ergo. Secundò, quia si exterior esset mala ante interiorem, ergo etiamsi fieret sine interiori, formaliter esset mala. quod est absurdum.

D. Bonauenturæ, Richardi & Durandi.

E contrariò Ferrar. Conradus, & alij, dicunt actum externum dupliciter posse considerari, vel vt est obiectum actus interni; & vt sic dicunt habere primariò & per se malitiam obiectiuam; etenim velle furari ideò est malum, quia furtum est malum, non è contrario; si verò, inquiunt, loquamur de actu vt imperato ab interiori, & ab eo dominato, dicunt malitiam illam priùs esse in interiori, & dein in exteriori; quia eadem actio exterior immutata in se iam potest esse bona, iam mala, si interior mutetur; ergo in interiori priùs est ea malitia.

Sententia Ferrar. & Conradi.

Caietanus verò apud eumdem Vasquez c. 3. actionem exteriorem vocat medium, quod assumitur ob aliquem finem; actionem verò interiorem vocat ipsam intentionem finis; vnde ait, malitiam, quæ est in ipso fine, deriuari in intentionem, & ex hac in medium externum assum-
14. ptum in ordine ad eum finem; malitiam verò, quæ est ex obiecto & circumstantiis, deriuari ab his in intentionem, & ex has rursus in actionem externam. quæ tota doctrina Caietani valdè est obscura.

Caietani sententia.

Denique ipse Vasquez tria docet; Primò, bonitatem reperiri in actione interiori, ex hac verò in exteriori: quod probat, quia bonitas est amor honesti propter ipsum; atqui actio exterior non est amor obiecti propter ipsum, ergo actio exterior non habet primariò in se bonitatem. Secundò docet, malitiam, quæ desumitur ex obiecto, è contrario esse primariò in actione externâ. quod inde sibi videtur probare euidenter, quia illa res primariò est mala, quæ primò prohibetur; sed primò prohibetur furtum ipsum, deindè voluntas, ideò præceptum septimum v. g. non dicit, *Ne velis furari*; sed, *Ne fureris*. Confirmat, quia actio exterior est primariè disserranea

Sententia Vasquez.

datur

naturæ rationali, & cadit sub regulam rationis; quia quilibet iudicat, ideò velle furari est malum quia furari in se malum est. Tertiò denique docet, quando actio exterior ordinatur vt medium ad aliquem finem malum, quem homo ipse non est positurus, quia medium illud ex se non habet eam ordinationem, tunc malitiam ex fine primariò desumi ex intentione interiori, & ex illâ deriuari in actionem externam. Ex hac doctrinâ putat clarissimè explicari D. Thomam, quem alij vix in propriis principiis possunt.

Prima impugnatio sententia Vasquez.

Primò dicendum est, Patrem Vasquez minùs benè fecisse eam distinctionem inter bonitatem & malitiam; quod meo iudicio euidenter ostendo, ponderando principium ipsum quo Vasquez inductus est in eam opinionem. Igitur aduerte, dum disputatur de amore malitiæ & amore bonitatis, tradi eam doctrinam, quam Vasquez assumit, scilicet ad hoc, vt actus sit bonus, debere amare bonitatem directè, expressè, & propter se; at vt actus sit malus, non esse necessarium amorem expressum malitiæ, sed sufficere virtualem & interpretatiuum. Ita ergo differentia inter malum & bonum in hoc puncto consistit in eo, quòd ad malum sufficit amor interpretatiuus malitiæ, ad bonum verò requiritur formalis & 15. expressus. Hinc facilè ostendo, malè illum intulisse, actionem externam posse esse malam primariè, non verò bonam, eò quòd non sit amor expressus bonitatis. Argumentor enim euidenter: Etiam actio exterior non est vllo modo amor virtualis malitiæ, ergo non habet quod requiritur ad rationẽ malitiæ; sicut exterior non habet quod necessum est ad bonitatem. Consequentia ex dictis est euidens. Probo antecedens; nam ambulatio exterior tam non est amor virtualis sui, quàm non est amor expressus sui. Productio enim vbicationis nullo modo se amat, sicut productio lapidis procedens à liberâ Dei volitione tam non est amor virtualis sui, quàm non est expressus: quòd enim lapis non recipiatur in Deo, vbicatio verò recipiatur in me, nihil penitus iuuat, vt propterea illa vbicatio magis sit amor sui quàm lapis sui. Vides ergo euidenter ex eâ diuersitate amoris virtualis & expressi inferri nullatenus posse, actionem externam potiùs esse malã quàm bonam, cùm ostensum sit, illam non esse amorem virtualem, qui ad malitiam requiritur; sicut non est expressus & formalis, qui ad bonitatem requiritur, vnde inferebat P. Vasquez, In obiecto, quod non est amor sui expressus, non est bonitas; & vnde ego infero, Ergo in obiecto, quod non est nec virtualis amor sui, non erit malitia. Confirmationem ex libertate vrgebo paulò pòst.

16.

Secunda impugnatio sententia Vasquez.

Secundò reiicio P. Vasquez, quia videtur inuoluere terminos repugnantes, dum ait amorem honesti in se esse bonum, & tamen negat obiecto honestatem ante ipsum actum: si enim inuenire debet actus honestus honestatem in obiecto, ergo illam non habet obiectum ab actu, sed actus ab obiecto; eodem planè modo sine excogitabili differentiâ, quo ipse dicit voluntatem furandi ideò esse malam quia inuenit malitiam in furto ipso; vnde benè infert furtum à se habere malitiam, ergo idem debet è contrario de bonitate dici. Explico, Tam necessariò debet actus bonus inuenire honestatem in obiecto quàm malus malitiam, licet (vt paulò antè dicebam) non sit necessarium, vt vna eodem modo ametur quo alia; id enim per accidens est ad punctum præsens, in quo non quærimus de modo amandi, sed de re amandâ, & quid sit ex parte illius quod terminet actum; ergo tam debet poni in obiecto bono ante actũ honestas, quàm ponitur malitia in malo obiecto ante virtualem amorem illius; vel certè in neutro debebit poni: quod argumentum videtur euidenter rem declarare.

Confirmatur ex ipsius Patris verbis; ait enim omnibus notum esse, ideò velle furari esse malum, quia ipsum furari malum est, non è contrario, ideò furtum malum, quia velle furari malum sit: ex his quæ verissima sunt argumentor clarissimè, Non minùs omnes sciunt, ideò velle dare eleëmosynam esse bonum, quia eleëmosyna in se est bona; non è contrario, ideò eleëmosynam esse bonam, quia velle eam dare sit bonum. neque potest in hoc puncto vllâ excogitari diuersitas inter malitiam & bonitatem.

Hinc etiam reiicio alterum ipsius argumentum, vel potiùs illud pro meo intento retorqueo: vt enim ipse dicit, illam rem priùs habere malitiam, quæ priùs prohibetur; ita dico illam priùs habere bonitatem, quæ priùs imperatur, seu quæ priùs optatur à legislatore: atqui eodem modo sicut priùs prohibet furtum, & deinde volitionem furti, ita priùs mandat eleëmosynam externam, auditionem externam, & deinde consequenter volitionem eius auditionis & eleëmosynæ: quæ enim, quæso, in hoc differentia? quòd enim eleëmosyna possit per actum indifferentem dari, non probat illam non esse primò mandatam à Deo; ex quo mandato tota vis argumenti Patris Vasquez desumebatur; sed solùm probat, quod paulò antè dicebam, ad bonitatem requiri amorem expressum illius, quod longè aliud est à puncto præsenti.

Confirmo id clarissimè; nam præcepto dandi eleëmosynam v.g. fit satis per actum indifferentẽ, si exteriùs detur ipsa eleëmosyna; ergo præceptũ illud non imperauit priùs interiorem actionem bonam, & deinde exteriorem, sed potiùs priùs exteriorem, & quasi per accidens interiorem, siue illa bona sit siue non, alioquin non potuisset illi per indifferentem actum satisfieri; ergo tam in imperante quàm in prohibente non respicitur immediatè actio interior. Quòd si ponenda esset aliqua differentia, certè dicendum, magis prohiberi actionem interiorem, quàm eadem in contrario præcepto imperetur: nam etiamsi exteriùs furer, si tamen sine libertate, non fregi præceptum; è contrario verò si do eleëmosynã exteriùs iam satisfeci, etiamsi sine interiori volitione per impossibile id factum esset. Hinc dico violenter à P. Vasquez explicari D. Thomam, qui eodem modo de bonitate & malitiâ semper est locutus. 17.

Tertia eiusdem impugnatio.

Displicet eius sententia Tertiò; cùm enim sibi obiecerit, actionem externam sine libertate non esse malã, libertas autem priùs est in internâ, ergo malitia priùs existit in actu interno; respõdet, libertatem tantùm esse fundamentũ malitię, ideóque solùm probari eo argumento, fundamentum malitiæ priùs esse in actu interno: displicet inquam, quia malitia non stat sine suo fundamento, vt per se constat; ergo repugnat, vt ante actũ internum priùs sit malitia in externo; iam enim ibi esset ea malitia sine suo fundamento. Secundò malè eam libertatem vocat fundamentum malitiæ; debuisset enim dicere, esse partem essentialem; admittit enim ablatâ libertate cæteris omnibus permanentibus non dari malitiam; vnde ego euidenter infero; Ergo ea libertas aliquid intrinsecum & essentiale constitutiuum partiale

malitiæ est, alioquin sola ablatio libertatis non destrueret formaliter malitiam: si enim omnia, quæ aliquod totum constituunt intrinsecè & adæquatè manent, licet cætera auferantur, manebit semper essentia illius totius, & consequenter ipsum totum. Quo argumento sæpè alias

18. sum vsus contra eos, qui per connotata nescio quæ extrinseca dicunt posse destrui aliquod totum, nullo ex constitutiois intrinsecis illius pereuntibus; ergo cùm libertas sit pars malitiæ, & hæc sit priùs io actu interno, non potest Vasquez dicere, malitiam magis esse in actu interno quàm io externo, sed vt summùm partem in vno, & partem io altero.

Vltima Vasquez impugnatio.

Vltimò, quia malitia seu turpitudo moralis non includit absolutè loquendo libertatem, licet ratio peccati & meriti illam includant, de quo subsectione sequenti.

SVBSECTIO II.

Deciditur tota difficultas.

DIxi suprà quæstionem præcipuam esse solùm de nomine, & explicatis terminis nullum relinqui dissensioni locum. Quod vt intelligas, aduerte, à nemine posse negari, dari re ipsâ duas malitias & duas bonitates; vnam in obiecto, alteram in actu ipso amante, & quidem diuersas inter se; etenim omnes omoioo supponunt, actionem ipsam externam furandi antequam ametur habere malitiam aliquam, ob quam illicitus est illius amor: quam malitiam dicemus infrà coosistere in damno, quod ea actio exterior etiam vt talis infert naturæ rationali; & quidem illud damnum idem est, etiamsi actio il-

Alia malitia actus, alia obiecti.

Furtum etiã antequam ametur est malum.

19. la furti fiat sine libertate, quia etiam tuoc nocet homini: & in hoc seosu puto etiam dici posse, illam externam ablationem vel à bruto factam malam esse naturæ rationali; inde non licet gaudere de homicidio à bruto facto. Idem è cõtrario dico de booitate; antè enim quàm ametur elargitio eleëmosynæ est ipsa ex se valdè proficua & vtilis naturæ humanæ, & iode habet suam honestatem; & siue ametur liberè, siue necessariò, semper est hooesta in se, semper vtilis pauperi, semper cooformis naturæ; vnde meritò possumus bonitatem hanc & malitiam agnoscere in actibus sine libertate factis, malitiam v. g. in pollutione in somnis, in blasphemiis stultorum, è contrario in amore beatifico bonitatem, &c. Hanc malitiam & bonitatem dicunt aliqui obiectiuam, quod non est ita intelligendum, quasi non sit vera & propria malitia & bonitas formaliter loquendo, sed ideò præcisè dicatur malitia obiectiua, quia est obiectum actus mali; id enim apertè falsum est ob dicta paulò antè; & hic sensus benè reiicitur à Vasquez suprà: non ergo ita intelligendi sunt Doctores, dum eam vocant obiectiuam; sed quia respectiuè ad alteram malitiam & bonitatem, in quâ proximè formaliter consistit meritum & demeritum, potest hæc prior dici obiectiua, qoia per modum obiecti facit actum malum aut bonum. Et ita intelligo Ferrar. omnesque alios, quos Vasquez refert pro secunda senteotiâ. Item non arbitror à Bonauenturâ, Durando aut aliis antiquioribus pro primâ sententiâ citatis negatam talem malitiam obiectis antequam amentur; est enim explicatis terminis tam certum, eam esse in obiectis, vt incredibile sit homines doctos eam re ipsâ negasse, licet, quia applicuerunt vocem *malitia* & *bonitas* ad solam formalem, videantur esse inter se contrarij. Hanc malitiam cùm rectè probet P. Vasquez dari in obiectis ipsis ante actus, debuisset tamen iuxta dicta suprà eodem modo bonitatem & honestatem in obiectis ipsis agnoscere. Est ergo alia ma-

litia & bonitas in actu ipso, quæ formaliter non 20.
coosistit in eâ, quam in obiecto agnouimus, vt præcedenti sectione ostensum est, dum probaui obiectum non constituere formaliter, sed quasi efficienter malum ipsum actum; malitia ergo actus consistit in eo, quòd sit vitalis & liber amplexus eius malitiæ quasi mortuæ, quæ est io obiecto; vnde fit vt volitio occidendi v. g. noo sit formaliter & immediatè nociua homini occidendo, sit verò nociua ipsa occisio; ergo malitia occisionis non est ea quæ io volitione reperitur, ergo vna est vitalis & liber accessus ad malum; altera est malum quasi mortuum & inanime, & physicè, vt sic dicam, contrarium oaturæ rationali. Hinc fit, vt, quia io ordine ad laudabilitatem & reprehensionem, præmium & pœnam sola ea vitalis & libera booitas propriè conducit, quæque ooo est immediatè io ipsis externis actibus, sed eis ab interiori volitione communicatur, nonnolli auctores, vt Bonauentura & Durandus, videantur oegare obiecto omnem malitiã, & eam totam asserant prouenire obiecto ab actibus; cùm tamen eam primam malitiam re ipsâ noo oegent in actionibus externis: idem è contrario de bonitate eodem omnino modo diceodum est.

In quo consistat malitia actus.

Durandus & Bonauentura explicantur.

Hac duplici malitiâ suppositâ apparet, posse meritò dici actum internum esse malum formaliter, quia obiectum est malum modo explicato, id est, contra oaturam ratiooalem; item è contrario, ipsum obiectum seu actum externum esse malum denominatiuè ab actu, non quidem eâ malitiâ, quam anteà à se habebat; hæc enim non denominatiua, sed intrinseca est ipsi actui externo; denominatur ergo malus malitiâ illâ formali demeritoriâ & liberâ. In quo sensu, quidquid Vasquez oumero 48. reclamet, non dubium, quin meritò dicatur, Furtum exterius est meritorium formaliter pœnâ æteroâ, & est formale peccatum, quia voluntas furandi est peccatum & meritoria pœnæ æternæ; nam iam ostendi actionem externam non esse primariò dignam pœnâ æternâ, licet habeat malitiam aliquam mortuam, & non demeritoriam. 21.

Actus internus dicitur malus formaliter.

actus externus denominatiuè à malitiâ formali interiori.

Porrò hanc malitiam formalem Primò esse in actu interno, imò ibi solùm, inde meo iudicio de nouo ostendo manifestè, licet ex dictis satis sit clarum: nam omnes fatentur, etiam ipse Vasquez, actum, qui amaret obiectum seu actionem externã alioquio in se bonam, hic tamen & nunc inuincibiliter iudicatam malam, futurum malum. Vnde sic argumentor: Ibi est malitia in eo actu verè & propriè, non ab actu externo deriuata, ergo quæ primariò est in interno. Probo minorem; nam actus externus nullam verè habet, ergo non potest ab ipso deriuari, quia nemo dat quod non habet. Respondebis, Est malitia iudicata, seu existimata. Sed contrà, quia in actu interiori non solùm existimata, sed vera & realis est malitia, ergo ea formaliter noo potest desumi ab alterâ, quæ non est vera, sed solùm ficta seu apparens.

Malitia formalis primò reperitur in actu interiori.

Dices, hoc argumentum etiam esse contra nos; etenim saltem debet esse in obiecto prior illa malitia, à quâ diximus desumi hanc secundam non quidè formaliter, sed quasi efficienter; quod non potest intelligi, si ea bonitas sit solùm ficta. Ex

Obiectio.

solutione

Solutio. solutione huius obiectionis clariùs constabit vis argumenti & claritas nostræ doctrinæ. Respondeo ergo, Quando aliqua res quasi intrinsecè & per seipsam componit aliam, omnino repugnat, vt ea sit ficta seu non vera, sed præcisè apparens, totum tamen compositum sit non tantùm apparens, sed verum & reale; non enim potest totum aliquod reale & verum conflari ex partibus non veris, quia totum & partes idem omnino sunt; ergo si malitia eadē, actionis exterioris est, quæ formaliter actum interiorem constituit malum, & interior non habet aliam suam propriam & distinctam, repugnat omnino malitiam interioris esse verā, alterius verò solùm apparentem. Aliter ergo potest aliquid requiri per modum termini, prout obiectū requiritur ad actum; & tunc quia terminus est extra totam essentiam actus, potest optimè fieri vt actus sit verus & realis, terminus verò sit purum nihil: sic enim actus quo dico, *Negatio est nihil*, est verissimus actus, entitas realis,
12. positiua, & tamen obiectū illius non est nisi purum nihil. Hinc dico, Cùm nos ponamus in actu interiori propriam bonitatem & malitiā distinctam ab eâ quæ est in actu externo, & hanc solùm dicamus esse per modum obiecti in ordine ad primam, facilè explicamus, quomodo sit vera malitia in actu, licet non sit in obiecto, quia scilicet actus habet verè & realiter ex se vitalem accessum ad iudicatam malitiam; in quo solo accessu consistit formaliter tota malitia actus, quod non posset dici, si non esset in actu interiori, nisi eadem quæ in exteriori, deriuata tamen.

Alia obiectio. Dices, In eodem exemplo, quo immediatè vsus sum, videtur ostendi contrarium; etenim actus ille quo dico, *Chimera est nihil*, non solùm est verissimus actus, vt dicebamus, sed etiam realiter est verus seu conformis obiecto; & tamen respectu veritatis ipsum obiectum per se immediatè est inadæquatum constitutiuum, ergo potest respectu totius realis esse pars aliquid non realis; ergo ex hoc capite potest malitia ficta componere intrinsecè malitiam realem eius actionis interioris; vel certè argumētum à nobis factum nullum erit.
Solutio. Respondeo, In rigore ibi veritatem quà talem non esse realem, sed absolutè illum actum vocari verum; quia suo modo conformatur obiecto; in malitiā verò non posse nos ita discurrere, quia illa debet necessariò realiter dari, vtpote quæ fundat odium Dei, dignitatem pœnæ æternæ, excludit etiam gratiam Dei, &c. quæ omnia fieri non possunt à malitiā solùm apparenter tali, & quæ reuerà non est malitia. & de hoc satis.

Quando actus externus non est malus nullā malitiā deriuat in actum internum. Illud in hac quæstione addendum; quando actus externus ex se non est malus, vt v. g. ambulatio, sed præcisè ex nequitiā voluntatis dirigitur ad malum finem, tunc nullam omninò supponi malitiam in ambulatione, quæ vel quasi efficienter deriuetur ab obiecto vel materiali in actum interiorem; sed è contrario ex malitiā intentionis amantis malum finem, & ordinantis medium indifferens ad illum, denominari ipsum medium seu deambulationem externam malam. Et hoc est quod D. Thomas docuit q. 20. art. 1. in corpore, dum ait eam bonitatem, quæ est ex fine, deriuari in actus externos ab intentione; bonitatem verò vel malitiam, quam habet actus exterior secundùm se, id est eam, quam nos suprà primo loco posuimus, non deriuari à voluntate, sed à ratione: per quæ vltima verba solùm vult dicere, necessariam esse rationem seu intellectum proponentem voluntati eam bonitatem vel malitiam. Vbi cum D. Thomas æqualiter de malitiā ac de bonitate loquatur, miror Patrem Vasquez per suam distinctionem putasse se rectè explicuisse D. Thomam; miror etiam illum respondere, ideò Sanctum Doctorem æqualiter de vtraque loqui, quia nondum proposuerat ea quæ ad bonitatem requiruntur. quasi D. Thomas non sciuisset ex articulo paulo pòst ponendo vti hic distinctione, si eam iudicasset necessariam; certè sæpè D. Thomas se refert ad dicenda satis inferiùs; quid ergo hic, cùm verba sint clara, ad tales recurrimus angustias? D. Thomas explicatus. 13.

Sectio IV.

Vtrùm actus externus addat aliquid de merito aut de demerito supra interiorem.

HÆc de re & magni momenti in præsenti occurrit discutienda quæstio, vtrùm scilicet, quando, stante eadem omnino efficaci volitione in duobus hominibus, alioquin etiam paribus, vnus dat de facto eleemosynam v. g. alter aliunde impeditus non dat, mereatur tamen plus qui eam dat, altero qui non dat, an ambo æqualiter. Status quæstionis.

Subsectio I.

Statuitur vera sententia negans.

COmmunior & ferè inter omnes certa doctrina asserit, per se loquendo tales actus nullam omnino addere bonitatem & malitiam, quia non habent distinctam libertatem, vt suprà fusè probaui; bonitas autem seu honestas formalis, de quā hîc, essentialiter dicit libertatem. Neque obstat, quòd qui prorumpit in actionem externam malam, videatur maiorem mereri pœnam; id enim locum solùm habet apud homines, qui exteriora facta, non actus internos iudicant; apud Deum autem, qui corda scrutatur, solùm considerantur actus ipsi voluntatis, à quibus actiones illæ procedunt; quid verò re ipsā exteriùs secutum sit, non perpenditur à Deo. 14.

Hæc doctrina, vt dixi, communis, & valdè rationi conformis, in dubium reuocatur à nonnullis recentioribus, ideò fusiùs quàm cogitaueram de eā agendum erit. In primis autem concedo libenter, ipsos actus externos esse occasionem vt homo plus mereatur: qui enim patitur martyriū, regulariter plus meretur, quàm qui illud, etiam efficaciter, exoptat; nam dum patitur, habet occasionem nouos & plures & intensiores actus internos eliciendi; vt enim dici solet vulgari prouerbio Hispanico, *A dicho al fecho ay gran trecho*, *A dicto ad factum est magnum spatium*: facilè enim est in absentiā dicere, Ego libenter tolerabo pro Christo martyrium, ignē, rotas, verbera, glaciem, &c. at cùm venitur ad factum, ad rem ipsam, & vehemens calor vrit, aut frigus torquet, aut discerpuntur membra, longè alia sanè apparent ea tormenta quàm primò fuerant repræsentata; ideò libēter admitto intensiorem, fortiorē, & consequenter longè magis meritoriam requiri voluntatē ad ea tormenta æquanimiter perferēda, quàm fuerit sufficiens in choro aut in cellā coram crucifixo, ad priorem volitionem seu propositum: hoc ex terminis videtur notum, & ex hoc capite non dubium, quin executio ipsa rei honestæ valdè conducat ad meritum Actus externi sunt sæpè occasio vt quis plus mereatur.

meritum augendum; & in hoc sensu intelligendi sunt SS. Patres, si quando dicunt, maioris meriti esse, actu tolerare tormenta, quàm velle ea tolerare; item dare actu eleëmosynam, quàm proponere se eam daturum. hoc libenter concedo his auctoribus.

25. Hinc tamen nihil contra nos, quia in proposito casu, maius illud meritum totum prouenit à nobiliori interiori volitione, quam ibi reperiri ostendimus; at nos solùm dicimus, cæteris paribus, stante scilicet æquali difficultate operis, æquali eius propositione, æquè intensâ & efficaci volitione, solâ eâ datâ differentiâ, quòd in vno casu seqoatur opus externum, in alio verò non, eò quòd v. g. vni defuit pecunia, quam se putabat habere, alteri verò non; vel quia vni defuit persecutor infligens tormenta, qui alteri non defuit: in hoc, inquam, casu dicimus vtrumque æqualis omnino meriti fuisse coram Deo. Quam sententiam defendit D. Thomas hîc quæst. 20, art. 4. nam licet initio articuli eam proponens videatur posteà contra illam resoluere; semper enim in ratione dubitandi resoluit contra id quod primò dixerat; ita tamen in boc corpore resoluit quæstionem, vt non alio modo maiorem bonitatem meritoriam ex actione externâ admittat, quàm occasionaliter, vt nos paulò antè diximus; admittit item nouam bonitatem physicam, quæ consistit in ipsâ actione exteriori, quam bonam esse supponimus; at de merito & de laudabilitate nihil admittit noui. Pro eadem sententiâ citat ipse & explicat Chrysostomum homil. 19. in Matth. D. Thomam sequuntur omnes Thomistæ hîc, Caietanus, Conradus, & alij, Capreolus in 2. dist. 42. quæst. 1. artic. 1. conclus. 2. eamdem alij tenent, vt Gregorius q. 1. conclus. 5. & 7. Almainus tract. 3. Moral. cap. 18. Bonauentura in 2. distinct. 42. art. 1. quæst. 1. Ockam in 3. quæst. 10. dub. 3. & quodlib. 2. q. 1. Gabriel in 2. distinct. 42. quæst. 1. art. 1. Durandus ibidem quæst. 1. num. 8. & 9. qui duo vlti-
26. mi licet dixerint secundùm extensionem magis peccare eum qui addit opus externum, quàm qui non addit; solùm tamen intendunt, quod & non suprà præmonuimus, ratione operis sæpè diutiùs hominem manere in eâ volitione internâ, vel vt eos explicat P. Vasquez, ideóque magis extensiuè peccare, quia addit nouum subiectum, quod denominatur malum ab eâ priori malitiâ. Eamdem sententiam defendit P. Suarez disp. 10. sectione 2. & iterùm tertio Tomo de Gratiâ cap. 6. vbi à numero 6. multos pro eâ refert. Illam tenent Valentia quæst. 15. puncto 4. Vasquez disp. 76. cap. 2. & Tannerus disput. 2. à num. 147. Pro eâ stat Hugo de Sancto Victore lib. 2. de Sacram. 4. puncto cap. 3.

Cæteris paribus actus externus nō auget meritum vel demeritum.

Auctores pro cōmuni sententia.

Probari autem solet ex D. Paulo; cuius testimonium paulò fusiùs examinandum erit. Igitur D. Paulus 2. Corinth. 8. hæc habet: *Vt quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit & perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta est; secundùm id quod habet, accepta est, non secundùm id quod non habet.* Ac si dixisset: Deo non minùs est grata animi promptitudo, etiamsi re ipsâ pauca operemini, quia nō potestis plura, quàm si multa; ergo ex D. Paulo sola voluntas apud Deum meretur, non opus ipsum. Patri Vasquez non placet hoc argumentum. Primò; nam ille qui pauca dedit, eò quòd plura non habebat, tam multum coram Deo dedit, ob difficultatem eius eleëmosynæ, quàm qui multa: tam multū enim dat, qui ex centū aureis dat decem, quàm qui ex centum grossis dat de- 27.
cem grossos. Hæc tamen impugnatio mihi nullatenus arridet, & censeo esse contra omnium omnino hominum prudentum iudicium; nam licet haud dubiè sit maior difficultas homini tantùm habenti centum grossos in dandâ aliquâ eleëmosynâ, quàm homini habenti centum aureos; eâ tamen maior difficultas non æquiualet in ordine ad meritum multiplicationi materiæ, alioquin si quis habēs mille aureos daret omnes in eleëmosynam, non consequeretur maius præmium apud Deum, quàm si habens vnum nummum, illum daret; nam, iuxta doctrinam P. Vasquez, respectiuè ad subiectum tam multum dat vnus quàm alter. hoc autem esse contra sensum communem inde patet, quia omnes iudicant, gloriosiorē actum esse, etiam respectiuè ad Imperatorēm v. g. qui longè plus habet, fundare vnam domum religiosam, ornare templum pretiosis paramentis, candelabris, &c. quàm si ciuis det sex grossos in eleemosynam; licèt respectiuè minùs fortè huic remaneat pro honestâ tractatione quā Imperatori. Ideò Ecclesia in S. Carolo Borromæo valdè commendat, quòd vnâ die dederit viginti tria millia aureorum in eleëmosynam; non ita commendatura, si sanctus Alexius dedisset vnum cruciferum tantùm etiam quando nihil aliud habebat. Ratio naturalis est euidens; nam plus attrahunt animum ad se centum millia, etiā in eo qui multùm habet, quàm vnus aureus in eo qui minùs habet; vnde si amittantur, grauiùs ille damnū patitur quàm hic: ideò haud dubiè longè est maius peccatum furari vnum millionem habenti etiam tres milliones, quàm furari vnum cruciferum pauperi habenti solos tres cruciferos. nec in peccato auderet P. Vasquez aut vllus alius id negare; vnde ego è contrario infero, Ergo in alienatione à se multò etiam plus efficit ille qui daret è tribus millionibus vnum, quàm qui è tribus cruciferis vnum; & plus qui mille florenos daret ex decem millibus, quàm qui vnum cruciferum ex decem.

Testimonium D. Pauli examinatur.

Testimonium D. Pauli P. Vasquez non placet.

Impugnatio Vasquez reijcitur. Difficilius est multū quàm parum dare.

Neque obest, quod Christus Dominus apud 28.
Marcum cap. 12. viduam ob duo illa minuta plus laudauerit, quàm alios diuites; non, inquam, obest, quia non nego ex paupertate dantis crescere meritum eleëmosynæ; sed dico non crescere cum eo excessu & proportione, quam P. Vasquez ponit. Fateor ergo, plus esse respectu pauperis, qui non habet nisi duo minuta, dare illa, quàm si diues daret sex, octo florenos, at non proptereà ad quamlibet summam licet ascendere in eâ comparatione, vt dictum est; in eo autem casu quo Christus dixit, etsi diuites illi absolutè plus dederint quàm vidua, non tamen ad eum magnum excessum & comparationem, de quâ Vasquez; nullus enim dedit quantum habebat, sed sicut ordinariè solent fieri similes eleëmosynæ etiam à valdè diuitibus, vt v. g. duo, sex, summùm octo grossi donentur; cùm tamen haud dubiè incomparabiliter longè plus habuerint.

Testimonium Christi explicatur.

Secundò idem testimonium Vasquez reiicit, quia D. Paulus solùm loquitur quasi de obligatione præcepti, quòd Deus non exigat à nobis eleëmosynam vltra nostras vires. Verùm licet huic explicationi faueat Chrysostomus, videtur tamen esse contra textum; immediatè enim anteà dixerat sanctus Paulus, *Non quasi imperans dico*, &c. *Et consilium in hoc do*, &c. ergo non est sermo de eleëmosynâ ex obligatione, vt ait

Alia ratio Vasquez reiecta.

Vasquez;

Vasquez ; neque necessum fuit D. Paulo dicere, Deum non imperare vt demus eleëmosynam ex his quæ non habemus ; id enim impossibile est; & ex terminis appatet, Deum ad id non obligare ; ergo ibi aliquid aliud voluit D. Paulus innuere.

Testimonium D. Pauli non facit ad rem præsentem.

Crediderim tamen adhuc, hoc testimonium
non esse pro nostro intento ; nam ibi non loqoi-
tur D. Paulus de eo casu, quo omnes æqualitet
29. voluerint dare ; vnus autem re ipsâ plus dedetit,
quia plus potuit : neque enim ibi ad eas æqua-
les volitiones internas ex parte obiecti & inten-
tionis D. Paulus recurrit ; nos autem in præsen-
ti solùm loquimur, casu quo duo idem omnino
voluerint, & æquè intense ; vnus autem non po-
tuerit exteriùs id exequi, alter verò potuerit, vt
suprà insinuaui ; ergo locus ille non est ad in-
tentum nostrum. Quid autem D. Paulus ibi in-
tenderit, posset hîc omitti, quia non est ad rem
nostram.

Explicatur locus D. Pauli.

Censeo, illum voluisse hortari Corinthios, vt etiamsi essent valdè pauperes, adhuc darent aliquam eleëmosynam ; quia illa sæpè ob bonum animum, & ob difficultates tam accepta est Deo, quàm alia longè maiot in diuite ; per quod tamen nec innuit eam compatationem geometricam, de quâ suprà P. Vasquez, neqoe item recurrit ad casum quasi metaphysicum nostræ quæstionis, vt paulò antè obseruaui ; ergo testimonium hoc non est pro nobis.

Svbsectio II.

Probatio efficax eius doctrinæ.

EX SS. Patribus benè nostram sententiam
probat P. Vasquez suprà. Augustinus enim
expresè eam tradit io peccato 1. libro de Libe-
ro arbitrio, cap. 3. inquiens, eum qui præcisè,
quia non valet, non concubat cum alienâ vxore,
non minùs esse reum, quàm si de facto concuba-
ret. Epistolâ 49. idem expresè docet. Gregorius
item homil. 5. in Euangelia ait de Deo, *Cor nam-
que, non substantiam pensat.* Addo Leonem Pa-
30. pam, qui Sermone 40. de ieiunio decimi mensis
hæc habet: *Subinde æquatur merito, qui distat im-
pendio; quia potest par esse animus, vbi dispar est
census.* Vbi sanctus Leo clarè ad statum nostræ
quæstionis recurrit, æqualitatem in animo, inæ-
qualitatem in externo opere constituens. Theo-
phylactus idem docet ad hunc locum D. Pauli.
*Qui habet, opus impleat ; qui non habet, iam suâ
voluntate opus implenit.* Eamdem doctrinã Cor-
nelius noster defendit ad citatũ locum D. Pauli.

Ratione verò probata est iam suprà, quia actio exterior non est formaliter libera, nisi solùm denominatiuè ab interioris libertate; ergo solùm est meritoria denominatiuè ab interioris merito. Ad hanc rationem reducenda est, quæ traditur à Vasquez aliis terminis, quòd scilicet eadem sit bonitas actionis interioris & exterioris, ab vnâ in alteram deriuata. Facilè enim negarent aduersarij antecedens, si in eâ bonitate non includeretur libertas ; quam certum est non esse immediatè in actione exteriori, sed in interiori, ergo ad libertatem debemus recurrere, vt solidè procedamus.

Defectus libertatis tollit meritum.

Porrò defectum eius libertatis efficere, vt actus externus nõ habeat nouum meritum multis instantiis probari potest : nam si quis iaculetur animo occidendi alium, non redditur minùs reus coram Deo ex eo, quòd alter subtraxerit corpus, & sic effugerit sagittam, quàm si non subtraxisset. Quid enim coram Deo magis aut mereri aut demereri possum ex actione illius? ergo positâ volitione efficaci interiori, nihil auget aot minuit de merito vel demerito, quod sequatur vel noo sequatur opus externum volitum, nempe occisio.

Dices fortè, In eo casu iam datur actio mea 31.
exterior, nempe sagittatio, quæ est meritoria di-
stincto merito à volitione ipsâ ; mors autem po-
steà secuta non est actio mea ; qoid ergo mirum,
si non habeat nouum meritum?

Obiectio.

Solutio.

Sed contrà, quia ea volitio non est mala à sagittatione præcise, sed à morte per sagittationem intentâ, quam causare volebat mediatè saltem; ergo si volitio eius mortis est æquè mala, siue mors sequatur, siue non, eâ solâ ratione id erit verum, quòd mors non aliter nobis est libera quàm in volitione de ipsâ; ergo eodem modo volitio efficax dandi eleëmosynam erit æquè bona, siue actu sequatur eleëmosyna, siue ex defectu pecuniæ non sequatur: quia non minùs necessariò sequitur per se loquendo ea datio eleëmosynæ ex volitione efficaci illius, quàm mors sequatur ex sagittatione; & non magis aut minùs, post quam habui eam voluntatem, potest mihi exprobrari, *Cur occidisti?* quàm, Cur, suppositâ eâ voluntate, dedisti ictum? tam enim necessariò ex eâ voluntate sequitur ictus aut sagittatio, quàm ex sagittatione mors, quàm ex voluntate efficaci datio eleëmosynæ.

Declaratur amplius solutio obiectionis.

Vt verò magis vrgeamus, pone duos, qui æqua-
li omnino volitione internâ volunt alium con-
fodere ; vnus dum manus vult eleuare pro ictu
diuinitus detinetur, ideóque non prodit in a-
ctionem suam propriam ; alter eleuat, quia non
detinetur : qualem, quæso, hic secundus maio-
rem habebit culpam præ illo? nam motus hic
suppositâ eâ volitione non potuit ab eo cohibe-
ri, nec Deus poterit post reprehensam volitionẽ
reprehendere de nouo motum, quia ille respon-
deret: Suppositâ volitione non potui aliter, ergo
suppositâ volitione non sum reprehensibilis ; in
reprehensione autem volitionis tam malus est 32.
ille quàm ego ; cur ergo ego debeo plus puniri?
Certè hæc responsio tam hîc habet locum quàm
in illo, qui post sagittationem de facto occidis-
set, comparatiuè ad alium, qui post æqualem sa-
gittationem de facto nemini nocuisset; ergo non
potest dici ob eam actionem exteriorem magis
vnus demereri quàm alter.

Confirmatur solutio.

Confirmo euidenter, quia si vnus die Iouis putet omnino esse diem Veneris, & comedat carnes, non minùs peccabit quàm si reuerà esset dies Veneris : idem est, si quis alteri dicat, *Superior mandat tibi in virtute sanctæ obedientiæ vt ores* v. g. *duo rosaria*, ille verò credens esse mandatum, negligit orare, certè non grauiùs aut leuiùs peccat ex eo, quòd qui intimauit mandatum mentitus sit, aut veritatem dixerit : quòd si Superior re ipsâ mandauerat, vt oraret vnũ, qui intimauit verò addidit falsè alterum, non minùs qui obedire non vult peccabit negligendo vnum, quàm negligendo alterum rosarium, vt per se constat: atqui in prædicto casu vnus non transgreditur re ipsâ præceptum, sed solùm affectiuè, quia supponimus nullum esse præceptum; alter verò re ipsâ & affectiuè; & tamen non sunt in demerito inæquales ideò præcisè, quòd in volitione æquales fuerunt ; ergo demeritum non consideratur secundùm actionem externam ; sed præcisè secundùm internam.

Replica.

Respondebis fortè, in eo casu fuisse creditum præce

præsenti de motibus bis dicendum est, datâ eâ obligatione illos compescendi, de quâ infrà.

Nullus actus carens libertate auget meritum vel demeritum. Constet ergo ex dictis, vniuersaliter & sine vllâ exceptione discurrendum tam quoad malitiam quàm quoad bonitatem de omnibus omnino actibus à voluntate non prouenientibus, seu non habentibus immediatam & propriam libertatem, scilicet, eos nihil de merito aut demerito addere supra actum illum voluntatis liberum à quo procedunt. Videamus iam quid contra hanc doctrinam vniuersaliter obiici possit.

Svbsectio III.

Obiectiones aliquæ solutæ.

37. *Prima obiectio ex S. Augustino.* PRima obiectio fit ex Augustino, qui 3. de Trinitate cap. 5. hoc habet: *Malâ voluntate quisque miser efficitur, sed miserior pote state quâ desiderium malæ voluntatis impletur.* Ergo sentit Augustinus ipsam actionem exteriorem reddere hominem miseriorem. *Solutio mentem D. Augustini explicat.* Respondeo, de mente Augustini in contrarium satis suprà constare. In præsenti ergo loco solùm voluit docere, potestatem adimplendi ideò facere hominem miseriorem, quia dat illi occasionem vt frequentiùs & efficaciùs id velit: qui enim non potest rem obtinere, solùm habet aliquam complacentiam simplicem in tali obiecto; quia verò vires desunt, cessat sæpè ab eâ cogitatione: ideò etiam nos diximus suprà, opus externum indirectè sæpè iuuare ad meritum, quia est occasio plurium actuum interiorum.

Secunda obiectio. Secunda obiectio fit, quia per se rectâ ratione prohibentur actiones exteriores; habent enim difformitatem cum naturâ rationali; ergo habent propriam malitiam. Confirmatur, quia in Decalogo diuerso præcepto prohibetur desiderium rei alienæ & vxoris alienæ, & diuerso ipse actus furandi & fornicandi, ergo sunt diuersæ malitiæ.

Solutio. Respondeo facilè, malitiam actionis exterioris esse contra naturam rationalem quasi physicè, & (vt suprà dixi) mortuo modo; quod alijs verbis dici solet esse obiectiuè malitiam: quibus verbis non negatur illis malitia aliqua formalis, sed innuitur, eam in genere moris non esse formalem, hoc est, non esse peccatum proprium & formale. Ad confirmationem respondeo, Eò quòd potest aliquando actus interior esse sine exteriori, bis prohiberi interiorem, semel cum exteriori, & semel solum; quo non denotatur distincta in exteriori actu malitia; sed declaratur, interiorem actum & solum & associatum esse malum; ne quis putaret, non esse peccatum velle fornicari, nisi actu re ipsâ fornicaretur.

38.

Tertia obiectio. Tertia obiectio fit, Videtur sequi ex nostrâ sententiâ, frustrà persuaderi opera externa, si totum meritum consistit in solâ interiori volitione. *Solutio ostendens, quomodo requirantur opera externa.* Respondeo negando subsumptum; nam interior efficax volitio persuaderi non potest, nisi ipsum opus externum persuadeatur; nec aliter persuaderi potest opus quàm persuadendo efficacē illius volitionem, quæ est causa operis illius; ideò nisi per accidens impediatur volitio efficax, necessariò causat suum obiectum.

Quarta obiectio. Quarta, Ergo non est necessarium confitari peccata externa, sed sufficiet dicere, se efficaciter ea voluisse efficere; non enim tenemur confiteri nisi id quod est formaliter malum; atqui certum omnino est necessariò ea peccata confitenda, ergo habent malitiam specialem. *Solutio.* Respondeo negando consequentiam; non enim ideò, quia nouam habeant malitiam, debent in confessione explicari, sed quia verè sunt peccata, licet denominatiuè ab interiori voluntate. Secundò, quia per se loquendo ex ipso opere noscitur meliùs à confessario ea intentio. *Ratio cur sint confitenda peccata externa.* Tertiò, quia ad satisfactionem aut pœnitentias imponendas valdè est necessaria ea declaratio de quo fusiùs in materiâ de Pœnitentiæ Sacramento.

Svbsectio IV.

Difficilior obiectio soluitur.

39. *Quinta obiectio.* QVinta & difficilior obiectio fit, Ergo si quis vellet dare quantum ex se est infinitam eleemosynam, mereretur infinitum, quod est absurdum. Sequela probatur, quia si de facto eam daret, haberet meritum infinitum; ergo si actio exterior non addit bonitatem, perinde merebitur infinitum qui eam vult ac qui eam dat.

Retorquetur argumentum. Respondeo Primò, hoc argumento tam premi aduersarios quàm nos; siue enim tantum valeat sola interior volitio quàm eadem simul cum opere exteriori, siue minùs; de quo puncto hic præcisè agitur; illud tamen apud omnes debet esse certum, ipsam interiorem volitionem eò esse meliorem quò habet nobilius obiectum; & consequenter voluntatem dandi eleēmosynam vt vnum, licet non exeat in actum exteriorem, esse meritoriam, & voluntatem dandi duo, licet non exeat in actum, magis esse meritoriam quàm voluntatem dandi vnum, non prodeuntem in actu: ergo voluntas dandi infinitum erit infinitè meritoria, etiamsi non exeat in actum; ac proinde etiamsi non mereatur tam infinitum præmium, quàm si simul in eum actum exiret. Vides ergo argumentum esse commune, ideóque fieri posse ad probandum, ex obiecto non deriuari bonitatem in actum, vt & suprà agens de eâ bonitate notaui, remittens huc eiusdem solutionem.

Solutio P. Coninck. Huic argumento responderi posset Primò, ex Patre Coninck Tomo de Fide disp. 3. dub. 7. eum qui dat eleēmosynam v.g. non mereri nisi se prinet re aliquâ sibi commodâ; vnde ait, Si quis habeat decem millia, & vt non possit vllo modo nisi mille, donet autem omnia in eleēmosynam, non habebit præmium nisi mille. Quòd si obiiciaset, Ergo Deo non debemus gratias pro beneficiis nobis collatis, quia sine vllâ difficultate ea nobis donat. Respondet negatâ consequentiâ, quia ea dona offert Deus ex maiori affectu. *Reiicitur.* Censeo tamen hāc solutionē & insufficientem esse, & falsam continere doctrinam: insufficientem, quia argumentum potest fieri in aliâ materiâ, vbi ea doctrina non habet locum. Nam si quis haberet voluntatem efficacem ex se tolerandi pro Deo infinitos dolores, sequeretur ibi illud præmium infinitum, nec posset applicari ea solutio, vt per se patet. Quòd verò falsam doctrinam contineat patet: etenim licet meritum crescat sæpè ex operis difficultate, ea tamen difficultas necessaria non est vllo modo ad meritum. 40. Nam Angelus, qui nullam habet difficultatem in operibus honestis eliciendis, potest habere meritum, & idem est de cæteris beatis. Et licet aliqui dicant, beatitudinis statum esse ex naturâ rei incapacem meriti, non tamen id probant ex eo, quòd beati non habeant difficultatem in bonis operibus; id enim nemo ad meritum requirit; sed quia iam sunt

sunt in statu præmij. Adde ipsum P. Coninck do-
cere, ex se illum statum esse capacem meriti. Ra-
tio à priori totius doctrinæ, quia esto mihi pecu-
nia sit otiosa, nihilominùs tamen honestum est
me eâ vti ad leuandam miseriam Petri, & non
velle eam relinquere inclusam in arcâ, aut in flu-
uium proiicere. Neque video qui possit hoc prin-
cipium ab vllo negari. Pone me sine molestiâ
posse producere quamcumque velis pecuniam
(vnde nullum detrimentum patiar producendo
decem aut mille aureos) quis prudens negabit,
me honestissimè operaturum, si dicerem, Ne
Ioannes moriatur fame ob defectum pecuniæ,
ego volo eam producere eique dare? Eodem mo-
do honestissimum est, porrigere manum v. g. in-
fanti iamiam casuro & fracturo caput, etiamsi
non sim ideò aut vllo modo defatigandus, aut
ab alio negotio impediendus. id quod posset in
alijs exemplis ostendi. Et sanè instantia è Deo al-
lata bene id ipsum probat: quod enim respon-
det Coninck, Deum ex maiori affectu ea dona
dare, non satisfacit vllo modo; etenim si ea da-
re non est laudabile, nihil profectò iuuabit ma-
ior affectus. Sicut si dicamus, leuare festucam es-
se ex se obiectum omnino indifferens; nihil con-
ducet, quòd ego id amem maiori aut minori af-
fectu. Deinde id ipsum in creaturis dicam; sup-
pono enim eum, qui daret eleemosynam etiam ex
rebus omnino superfluis, habiturum affectum
subleuandi miseriam; & quia quò plus & plu-
ribus personis ex eodem affectu daret, eò maio-
rem saltem extensiuè affectum haberet ad ho-
nestatem, eo ipso magis mereretur; ergo si vel-
let dare infinitum, mereratur infinitum. Vides
adhue argumentum esse insolutum?

41. *Alia solutio obiectionis Reiicitur.*
Ei Secundò potest responderi, Eò quòd ille
actus confusè feratur in eam infinitatem non es-
se valoris infiniti. Meritò à P Vasquez solutio
hæc reiicitur. Nam si ego confusè volo dare cen-
tum hominibus centum aureos, perinde mereor
ac si illos darem, nominando quemlibet ex illis
distinctè & in particulari. Secundò idem vrgeo,
quia velle dare decem etiam in confuso magis
est meritorium, quàm velle dare sex etiam in
confuso, licet vterque actus non esset tam bonus,
quàm si distinctè ferretur in eam bonitatem; ergo
dare centum in confuso adhuc erit melius, &
velle dare infinitos, erit infinitè melius.

Tertia responsio otiosa.
Tertiò alij respondent, eum actum, quia vni-
cum, non esse infinitè meritorium. Verùm neque
hæc solutio placet, quia tam bonum est vno actu
velle dare duos aureos pauperibus, quàm vno
actu vnum, alio actu alterum. Secundò, Esto, ce-
teris paribus, melius sit, velle illum magnum nu-
merum distinctis actibus quàm vno, tamen quia
melius est etiam vno actu velle duo quàm velle
vnum, & melius velle tria quàm velle duo, se-
quitur, futurum infinitè meritorium actum qui
vult infinita.

Solutio P. Vasquez.
Quartò Vasquez respondet, illam voluntatem
non posse esse efficacem, quia agnoscitur obie-
ctum impossibile, in simplici autem complacen-
tiâ non habere locum eam obiectionem. Quòd
si replices, Simplex complacentia de dandis duo-
bus aureis est melior simplici complacentiâ de
dando vno tantùm, & voluntas simplex dandi
tres est melior voluntate dandi duos, & sic as-
cendendo, ergo voluntas etiam simplex dandi in-
42. finitos erit infinitè melior: respondebit Primò,
volitionem efficacem de obiecto infinitè bono
non continuò esse infinitam, vt patet in amore
Dei super omnia; qui licet habeat obiectum in-
finitè perfectum, non tamen ideò est infiniti me-
riti. Secundò respondet, in excessu finito augeri
posse voluntates inefficaces, iuxta augmentum
eleemosynæ volitæ; v. g. quia hæ voluntates
possunt ex se fieri efficaces; quantitas enim illa fi-
nita possibilis est; ast in materiâ infinitâ non ha-
bere locum eam calculationem; cùm enim illa
materia sit impossibilis, non habet proportionem
cum reliquis finitis, sed affectus ille versatur cir-
ca eam materiam, non aliter quàm si versaretur
circa obiectum alterius ordinis, v. g. Deum, ex *P. Vasquez non satis facit difficultati.*
quo non sequitur meritum infinitum.

Duplex hæc solutio, quæ in vnam videtur pos-
se reduci, quòd scilicet ex obiecto altioris ordi-
nis, etiamsi infinito, non habeat actus infinitam
perfectionem, habet adhuc maximam difficulta-
tem; nam licet (vt sæpè dixi soluens simile ar-
gumentum calculatorium) non rectè inferatur
infinitas essentialis actus ex infinitate obiecti;
quia licet crescat actus à perfectiori obiecto,
semper tamen crescit habendo simul admixtas
imperfectiones magnas, scilicet quòd sit creatura
accidentalis, defectibilis, &c. vnde non potest
fieri vt etiamsi respiciat infinitum obiectum, sit
infinitus in genere entis: nam infinitum in gene-
re entis excludit omnes omnino imperfectiones:
licet, inquam, quoad infinitatem in genere entis
hæc solutio facilis sit, In ordine tamen ad meri-
tum infinitum locum non habet; nam infinitum
meritum esse potest in actu finito in genere en- 43.
tis; vt patet in actibus Christi Domini. Similiter
si quis haberet actum infinitè intensum, qui nul-
latenus (iuxta probabiliorem sententiam) repu-
gnat in ordine ad potentiam absolutam, haud
dubiè mereretur præmium infinitũ, etiamsi actus
ille finitus esset in genere entis, & solùm secun-
dùm quid infinitus.

Hoc posito argumentum præcedens sic vrge-
tur: Siue possibilis sit ea materia infinita, siue
non, videtur tamen manifestum, si poneremus
vnum actum qui diceret, Ego vellem dare elee-
mosynam infinitam sicut tu, vno tamen aureo
minùs, & sic inter infinitos homines semper des-
cendendo in minus & minus, sine dubio illos
actus fore minoris & minoris meriti in infinitũ,
etiamsi omnes essent finiti in genere entis; ergo
ille supremus excederet infinitos inæquales; &
quia excessus ille esset quasi gradualis in ordine
ad plures & plures partes præmij, haberet valo-
rem ad præmium infinitè intensum. Et quoad
hoc eadem est difficultas in amore Dei super
omnia, vt in materiâ de charitate dixi: & vrgetur
hoc modo: Si poneremus infinita obiecta mora-
lia bona inæqualia inter se, quæ possunt esse in-
ter eleemosynam & Deum ipsum, & poneremus
infinitos actus, quorum vnus ad vnum, alius ad
aliud obiectum terminaretur, certò certius est,
primum actum v. g. mereri medium gradum gra-
tiæ; secundus ergo merebitur integrum, tertius
medium amplius; ergo cùm vsque ad amorem
Dei sint gradus actuum infiniti, & in quolibet
addatur noua pars præmij, erunt infinitæ addi-
tiones, & consequenter amor Dei, etiamsi finitus
sit in genere entis, merebitur tamen præmium
infinitum.

Hæc obiectio est, vt dixi, valdè difficilis, quæ
tamen non magis impugnat difficultatem præ-
sentem, quàm omnem omnino acceptionem bo-
nitatis in actu ex obiecto; vt suprà notaui. Imò
vndecumque dicatur accipi bonitas moralis
actus

actus, vndecumque sint boni, sunt possibiles infiniti inæquales; & eorum supremus haud dubiè ex se est amor Dei super omnia, quia iam eo ipso videtur habiturus infinitum præmium ob calculationem immediatè antè factam.

Solutio. P. Suarez. Tetigit etiam Suarez hoc argumentum disp. 6. de bonitate actus, sect. 2. agens de circumstantijs; reiectisque aliorum solutionibus ait, illum actum habere vnam indiuidualem bonitatem meliorem cæteris, quæ non infert perfectionem infinitam, quia tota illa entitas est finita simpliciter tam intensiuè quàm extensiuè, quia non æquiualet infinitis actibus quoad entitatem, neque quoad meritum: etenim meliores sunt infiniti actus quilibet circa vnum obiectum quàm vnus circa infinita; multitudo enim actuum valdè conducit ad meritum: sicut qui vnico actu vult exercere centum actus patientiæ, non tam multùm mereretur quàm si eos omnes exerceret.

Non soluit difficultatē. Verùm neque hæc solutio satisfacit. Primò quia dicit idem per idem, dum ait, illum actum non esse infinitum, quia est ex omni parte finitus. de hac enim finitate aut infinitate est tota præsens quæstio. Secundò, quia esto plus valeant infiniti actus quàm vnos, adhuc tamen semper vrget ratio; quòd scilicet si fiat comparatio
45. cum vno qui habeat pro obiecto decem, ille plus meretur quàm qui habet nonem, & sic ascendendo vsque ad mille; cumque illud augmentum meriti fiat per partes determinatas præmij, vt dictum est, semper videtur futurum infinitū. Quod de actibus patientiæ addit non est ad rem, quia ego non volo probare actum esse tam bonum quàm obiectum, sed præcisè debere esse meritorium infinitè propter calculationem factam.

Solutio auctoris multiplex. Huic argumento, quod attinet ad actum charitatis, in quo etiam videtur esse meritum infinitum, respondi, dum tradidi materiam de charitate, vel non esse possibiles infinitas virtutes intermedias inter charitatem & infimam, quæ iam datur, ideòque non posse esse illum excessum infinitum, vel certè possibiles esse etiam gratias infinitas, & visiones Dei, specie aut numero minores quàm sint hæ, quæ de facto dantur; ideòque sine infinitâ intensione in præmio posse explicari, quomodo mereatur nunc actus charitatis plus quàm illi actus omnes intermedij; quia scilicet, sicut ipse actus charitatis excedit infinitos intermedios actus, ita ille gradus secundus, quem ipse actus ampliùs meretur, excedit infinita illa præmia intermedia inæqualia possibilia. Secundò etiam respondi, fortè non ex quolibet indiuisibili excessu in obiecto amato actum esse magis meritorium; nam ille excessus moraliter consideratur ac si nihil esset

Hinc Tertiò dico ad præsentem voluntatem dandi eleëmosynam infinitam, non accipere nouam bonitatem ex qualibet parte illius eleëmosynæ; quia omnia ea confusè & sine distinctione homo concipit, non vt dicebat prima solutio suprà à P. Vasquez reiecta, eâ præcisè ratione, quòd non dicat, Volo vnum, duos, tres, &c. iam enim ostendi idem esse dicere, *Volo dare centum aureos*, ac dicere centies distinctè, Volo hunc, volo illum, &c. vsque ad centum. Aliter ergo accipio
26. in præsenti τὸ *confusè*, scilicet ratione infiniti: sicut enim non potest veniri ascendendo ad aliquem numerum, cui si alia vnitas sola addatur, fiat multitudo infinita; nam finitum additum finito non facit infinitum; & eodem modo è contrario non potest descendendo ab infinito numero, auferendo vnum & vnum, veniri ad talem numerum, à quo si vnus auferatur, iam non maneat infinitus, sed debemus ibi confusè percipere vnum ascensum à finito ad infinitum sine vllo numero; in quo ascensu nulla potest esse calculatio maioris & minoris meriti, vnde nec possumus concipere duos actus sibi immediatos, quorum vnus sit meriti finiti, ex eo quòd habeat obiectum finitum, alter verò, qui, addendo vnum obiectum amplius supra præcedentis obiectum, iam habeat infinitum, & mereatur etiam præmium infinitum; ideò debemus illum transitum considerare perinde, ac si duo illa obiecta inter se specie differrent, & vnum esset in altiori, alterum in inferiori ordine. quod vltimum benè Vasquez notauerat suprà. Fateor tamen hanc esse vtcumque difficilem; hoc tamen addo, difficultatem totam quantam prouenire ex ipso conceptu obiecti infiniti, in quo vix posse nos perceptibiliter discurrere dixi in Physicis disp. 13. num. 46.

Hinc dico ad eam calculationem paulò antè positam, Si esset vnus actus, qui diceret, Vellem dare in eleëmosynam infinitos aureos, vno tamen minus quàm 10; & iterùm alius, qui adhuc vno minus, &c. ille supremus excederet infinitos, & consequenter haberet infinitum meritum; ad haoc, inquam, calculationem dico, eam esse implicatoriam, quia non potest eo modo descendi vsque ad actum habentem pro obiecto finitam eleëmosynam; nam inde fieret in obiecto ipso dari duos numeros immediatos, vnum finitum, alterum infinitum; quod omnino repugnat; nam finitum additum finito non facit infinitum. Quia ergo actus qui dicit, Datem infinitam eleëmosynam, si possem, non distinguit cogitatione, nec sufficienter apprehendit eam differentiam, sed valdè in confuso facit vnum quasi saltum à finito ad infinitum, perinde ac si ad obiectum alterius ordinis ascenderet, ideò non habet inde infinitum meritum, sed aliud maius quidem, quàm si obiectum finitum amaret, semper tamen finitum. Quòd si à parte rei quis haberet in suâ potestate rem valoris infiniti, eamque daret in eleëmosynam, tunc haberet fortè infinitum meritum, quia per ipsam actualem possessionem magis cognosceretur valor ille infinitus, & ab alienatio illius esset grauissima. *R. spondetur argumento calculatoria.*



DISPVTATIO XVII.

De Circumstantijs.



POST obiecta, vt dantia bonitatem vel malitiam actibus, antequam de ipsâ formali bonitate & malitiâ actuum disputemus, agendum est de circumstantijs; quia & illæ sæpè se tenent ex parte obiecti, & apprehenduntur non vt pars intrinseca bonitatis & malitiæ, sed vt id, vnde quasi efficienter vtraque deriuatur; quod saltem de multis circumstantijs verum est; in quibus autem locum non habeat ea doctrina, ex dicendis totâ hac disputatione constabit. De circumstantijs

ſtantijs fusè diſputant Theologi, Iuriſperiti & Rhetores; pertinent enim tum ad malitiam & bonitatem augendam & minuendam, de quâ agunt Theologi; tum ad contractus ciuiles immutandos vel confirmandos, de quibus Iuriſperiti; tum ad accuſationis, defenſionis, reprehenſionis & exortationis materiam, de quâ Rhetores; ferè autem eædem ab omnibus enumerantur, vel certè diuerſitas vix eſt vllius momenti.

SECTIO I.

Quid in hac re ſenſerit Ariſtoteles.

Doctrina P. Vaſquez.

ANtequam eas explicem circumſtantias, quæ ad Theologum pertinent, obſeruo, Patrem Vaſquez diſp. 30. cap. 2. conari probare Ariſtotelem 3. Ethicorum cap. 1. non locutum fuiſſe vllo modo (quidquid D. Thomas cæterique Theologi in contrarium dicant) de circumſtantijs, prout in præſenti eas vſurpamus; ſed licet poſuerit ſex particulas voce tenus ſimiles ijs, quibus Theologi circumſtantias nominant, non tamen aliud re ipsâ intendiſſe, quàm declarare ſubſtantiam ipſam actionis per ſex quaſi partes illius, nō quidem componentes ipſam actionem;
2. ſed tamen ex quibus tamquam ex obiecto ſeu termino ſpecificatur eſſentialiter actio; quod ait magno labore à ſe deprehenſum ex ipſis exemplis, quæ ibidem Ariſtoteles adducit in explicationem earum circumſtantiarum, quas vocat ſingula. Cap. verò 3. probat etiam in eodem ſenſu locutos Damaſcenum & Niſſenum, etiamſi circumſtantias aſſignauerint diuerſas ab eis quas Ariſtoteles poſuit.

Diſcurritur.

Ego in hoc puncto primùm cenſeo Patrem Vaſquez in eâ deductione ſatis probabiliter diſcurriſſe. Secundò tamen addo, non ita clarum eſſe, Ariſtotelem in eo ſenſo locutum, vt non habeat aliquot graues difficultates ea explicatio; id quod facilè poſſem per omnia illa ſex ſingula diſcurrendo probare, ſi id quod paulò pòſt dicam me non retardaret ab hoc labore; breuiſſimè tamen ex primâ particulâ id oſtendo; ea autem eſt *Quis*. P. Vaſquez dicit per eam ſignificari ſubſtantiam ipſius operantis, quam haud dubiè eſſentialiter reſpicit actio. D. Thomas cæterique Theologi dicunt, ſignificari ab Ariſtotele dignitatem accidentalem ipſius perſonæ, quæ propriè eſt circumſtantia. Vrget Vaſquez: Ariſtoteles eo loco dicit, circumſtantiam perſonæ non ignorari niſi ab inſano; vnde probat, Ariſtotelem non de dignitate ſeu ſtatu accidentali perſonæ, qui ſæpè à non inſano ignoratur, aut ſaltem non occurrit homini actu operanti, ſed solùm de ipsâ ſubſtantiali dignitate perſonæ locutum, ſcilicet quòd ſit homo; id enim niſi inſanus nemo ignorat. Omitto hîc ſolutiones P. Suarez, quas ſuppreſſo nomine ex manuſcriptis Vaſquez refutat; non enim fuiſſet operoſum eas defendere. videatur ipſe Suarez diſp. 5. ſect. 1. num 14. per totum. Hanc ergo tantùm rationem quaſi prudentialem affero, ad oſtendendum ibi Ariſtotelem non ſubſtantiam ipſam hominis intellexiſſe, ſed aliquid aliud. Nam Ariſtoteles ea poſuit nomine ſingulorum, in quibus poteſt eſſe varietas aliqua, vt ex alijs quinque ſingulis patet, *Quod, Circa quid*, &c. an res eſſet prohibita, an non, vt
3. ait Vaſquez; *Quo inſtrumento*, an ferro, an ligno; *Quo fine*, an vt ſanaret, an vt occideret, &c. ergo etiam in ea primâ particulâ debuit ponere aliquid, in quo poſſet eſſe diuerſitas, id eſt, an hic operans ſit Rex, an ſubditus, &c. & non præcisè rationem ipſam hominis, quæ omnibus omnino de quibus Ariſtoteles loquebatur, erat cōmunis.

Explico: Particula illa *Quis* eſt interrogatoria, ergo ſupponit aliquam rationem dubitandi, an hic, an ille fecerit; ergo cùm Ariſtoteles ageret solùm de actionibus humanis, quas per ſe notum eſt ab homine fieri, impertinēter diceret per modum dubij, *Conſiderandum eſt quis fecerit*, id eſt, an homo, an lapis: tale enim dubium eſt ridiculum circa actionem humanam, quia iam ſupponitur per ſe quod fiat ab homine. Neque poteſt quis dicere, Ariſtotelem ibi interrogaſſe, Quis fecit, an homo, an Angelus; id inquam, dici non poteſt; nam Ariſtoteles nec per ſomnium tunc de Angelis cogitauit, ſed solùm de actionibus egit humanis, & in eis ſuppoſitâ ratione hominis, quę per ſe in actione humanâ includitur, inuenit quod interrogaret in eâ circumſtantiâ, *Quis fecit*? ergo de dignitate egit accidentali, in quâ eſt inter homines varietas, an ſubditus, an ſeruus, an liber, &c Nam aliæ diſtinctiones numericæ, v.g. an Socrates, an Plato, an Petrus, an Antonius, ſi non conſideratur diuerſitas aliqua accidentalis doctrinæ, dignitatis, probitatis, &c. nullatenus immutant actionem; vt per ſe patet. Vides ergo quàm facilè defenditur explicatio communis contra ſingularem Patris Vaſquez in hac circumſtantiâ.

Confirmo id vlteriùs euidenter, quia enumeratis his ſex, Ariſtoteles ait, *Cum in omnibus igitur his, in quibus eſt actio, ignorantia contingat*; ergo ſenſit Ariſtoteles poſſe eſſe ignorantiam etiam circa τὸ *Quis*; quod erat vnum ex ſex: at ſi solùm τὸ *Quis* denotaret ſubſtantiam hominis, vt fatetur ipſe Vaſquez; ergo intellexit Ariſtoteles per τὸ *Quis* aliquam accidentalem operantis perſonæ dignitatem. hæc enim benè poteſt ſæpè ignorari. 4. *Ariſtoteles defenditur.*

Quod autem obiicit Vaſquez ſuprà, ab eodem Ariſtotele dictum, neminem niſi inſanum ſe ipſum ignorare, in primis ab ipſo Vaſquez debet explicari, cùm verba à nobis allata dicant manifeſtè, poſſe in omnibus illis ſex eſſe ignorantiam. Vrgeo & retorqueo obiectionem Patris Vaſquez; nam cùm Ariſtoteles illa ſex enumeraſſet, & in eis primo loco *Quis*, ac dixiſſet, *Hæc omnia, niſi inſanus ſit, nemo ignorat*, addit, *ſed neque ipſum agentem*: quæ aduerſatiua cum copulatiuâ negatiuâ *neque* manifeſtè oſtendunt, Ariſtotelem aliud intellexiſſe per τὸ *Quis*, & aliud per *agentem, quem nemo ignorat*; nam ſi agentem in primâ circumſtantiâ incluſiſſet, ſenſus eſſet, *Agentem nemo ignorat; ſed neque agentem*. qui ſenſus non poteſt Ariſtoteli tribui. Vnde infero, maiorem habuiſſe D. Thomam rationem explicandi Ariſtotelem in verbo *Quis* de circumſtantiâ perſonæ, quam poteſt quis ignorare, quàm Vaſquez de ſubſtantiâ ipſius perſonæ, quæ cùm in eá aduerſatiuâ vt nouum quid contineatur, non ſignificabatur per priorem.

Solùm reſtat conciliare ea duo loca Ariſtotelis, quæ videntur contraria. Reſpondeo ergo, in vltimo, quando dicit, *Quòd circa hæc omnia poſſit eſſe ignorantia*, loqui de omnibus diuiſiuè, id eſt, iam hoc, iam illud ignorari poſſe; in primo verò quando dicit, *Hæc omnia niſi ab inſano non ignorantur*, loqui de omnibus collectiuè; quia videtur moraliter impoſſibile, vt

omnes

omnes omnino circumstantiæ simul ignorentur. Ergo Aristoteles propriam circumstantiam ibi intellexit, & idem de alijs quinque ostendere possem facilè, ni timerem molestus esse.

5. *Quæstio mota à P. Vasquez nil facit ad rem præsentem.*

Dico enim Tertiò : Res hæc nullius est planè momenti, nec ad praxim, nec ad speculationem scholasticam deseruiens: siue enim Aristoteles ibi enumerauerit proprias circumstantias, siue essentialia actionis, re ipsâ certum est, dari ea essentialia actioni, & dari insuper circumstantias; neque ab Aristotele hoc vltimum negatum est, etiamsi dicamus, eo loci non fuisse id traditum : vt quid ergo tam operosè de intentu Aristotelis in eo loco discutiendum, cùm inde nulla noua oriatur doctrina, nullum præiudicium, aut confirmatio alicuius antiquæ opinionis deducatur ? Malo ergo illum cum D. Thomâ & cæteris de proprijs circumstantijs intelligere, quàm in eâ singulari explicatione sine fructu desudare.

Obiectio.

Obijcies : Agebat Aristoteles de circumstantijs quæ primò reddunt totam actionem malam, ergo non in sensu scholastico; nam, iuxta Theologos, circumstantiæ propriæ semper supponunt aliam malitiam.

Solutio. Prima.

Respondeo Primò, contrarium potiùs ex Aristotele colligi : agens enim de secundâ circumstantiâ *Quis*, ponit exemplum in eo qui volens occidere hostem, occidit filium creditum hostem; quo casu illa circumstantia filij cognita non reddidisset primò malam eam actionem; nam licet addidisset malitiam filicidij, homicidij tamen independenter ab eâ circumstantiâ habuit; non aliter quàm Iudæ Patriarchæ fuit voluntaria fornicatio, secundùm quòd erat contra sextum præceptum, licet quoad punctum affinitatis, quòd scilicet esset cum Thamar nuru suâ, fuerit ignorata, ideóque non contraxerit inde specialem malitiam : cùm ergo P. Vasquez hanc circumstantiam consanguinitatis propriam
6. vocet circumstantiam in sensu Theologorum respectu fornicationis; & idem est de circumstãtiâ filij respectu homicidij; in exemplo ab Aristotele posito debebit fateri, Aristotelem hîc locutũ in eâ secundâ circũstantiâ tam benè iuxta sensum communem, Theologorum quàm iuxta nouum à Vasquez illi tributum; vnde colligitur, quod paulò antè dixi, etiam in alijs circumstantijs seu singulis idem ostendi posse quod in primâ.

Secunda. Etiam circumstantia ignorata reddit actionem inuoluntariam.

Absolutè respondeo Secundò, etiam circumstantiarum ignorantiam aliquãdo reddere actionem inuoluntariam circa malitiam inde prouenientem; item è contrario ea, quæ vocat Vasquez substantiam, si ignorentur, non reddere omnino inuoluntariam actionem, nisi quoad punctum ignoratum; ideò quoad hoc eadem est de circumstantijs ac de singulis ratio, vt benè notauit P. Suarez suprà in fine eius numeri; & in exemplo ab Aristotele posito de Merope filium loco hostis occidente patet: non enim vindicta & homicidium illi fuit inuoluntarium, sed sola, vt sic dicam, ratio impietatis, vocemus sic obligationem specialẽ parentis erga filium. Neque placet quod Vasquez insinuat, vt probet, quòd sit filius aut parens is qui occisus est, non esse circumstantiam veram homicidij; ait enim prædictum homicidium solùm esse in vnâ specie peccati, scilicet impietatis; vnde infert, ignorantiam eius, quòd esset filius, fecisse totam actionem inuoluntariam. Antecedentis probationem ait se insinuasse primâ parte disp. 85. cap. 5.

Parricidium duplicem habet malitiã.

Verùm ab hoc vltimo incipiendo, eo loco solùm docet, occidere parentem esse contra pietatem; vtrùm autem simul sit contra aliquam aliam virtutem, contra quam est quodlibet homicidium, de quo iam quærimus, nec ibi negat, nec potest vllo modo negari. Ad rem verò ipsam dico, me non videre, cur sicut fornicationi cum sorore adest duplex malitia, vna generica seu communis fornicationis, altera specialis contra affinitatem, non eodem modo in parricidio reperiatur & communis homicidij & particularis contra pietatem? nec nisi rem ad voces reducendo potest in hoc puncto assignari disparitas. Quòd si inter filium & patrem eas duas negaueris, certè inter fratrem & fratrem negari nullo modo potest. Nam licet dicas, inter patrem & filium non posse esse iustitiam; ex quo capite illam duplicẽ malitiam in parricidio aliquis negaret; saltem inter duos fratres emancipatos hanc iustitiam non possumus negare; & ex eo capite, occidere fratrem continebit duas malitias, ergo cùm respectu intenti Aristotelis idem esset, dum putat quis hostem, mactare fratrem, ac si mactasset parentem seu filium loco hostis, manifestè colligitur, eum egisse de verâ circumstantiâ in sensu Theologorum. Addo denique, quidquid sit de voce *iustitia* inter filium & parentem, ita certum debere esse apud omnes benè sentientes, vt non liceat eâ de re nec quidem dubitari, totam quantã malitiam homicidij, quæ reperitur in occidendo alio homine, reperiri in occidendo parente, fratre, filio, &c. nam licet in bonis communicemus, in vitâ tamen, cuius nec parens, nec ego sumus domini, sed Deus solus, non communicat filius cum parente; vel licet communicet, sicut quilibet communicat circa suam vitam, non tamen ideò excusatur à peccato homicidij; & ex eo capite eiusdem speciei, quo parentem & quo alium occidit : præter eam autem communem rationem homicidij, reperiri ibi specialem malitiam aut grauitatem ratione consanguinitatis, quæ secunda meritò dici potest & debet circumstantia prioris, nisi nodum quæramus in scirpo. Sed de his hactenus, ad ostendendum potuisse Patrem Vasquez acquieuisse explicationi textus Aristotelici traditæ à D. Thomâ & Scholasticis omnibus.

In parricidio reperitur malitia homicidij.

SECTIO II.

An re ipsâ dentur aliquæ circumstantiæ.

HOc posito, difficultas prima fortè de solo nomine est, vtrùm Theologi omnes conuenerint in agnoscendis aliquibus proprijs circumstantijs. 8.

Prima sententia.

Prima docet, actum humanum posse considerari in esse naturæ, & vt sic admittit ea sententia, illum esse capacem circumstantiarum; nam occisioni aut furto, vt actioni physicæ, haud dubiè est accidentale, & consequenter circumstantia, quòd fiat in templo, aut in loco sacro, aut quòd res furto accepta sit sacra. Addit ea sententia, Si actio, vt potest, consideretur in esse moris, eam omnino esse incapacem circumstantiæ, quia tunc illæ omnes circumstantiæ tribuunt nouam speciem actioni moraliter, ergo transeunt in partes essentiales, & non sunt propriè circumstantiæ. Pro eâ sententiâ citat Suarez suprà sect. 5. Durandum & Nauar. quos Vasquez iudicat ei non fauere. Ego non multùm curo, quid in hoc puncto hi Doctores sentiant; nam, vt statim ostendã, solâ voce hæc sententia discedit ex reliquis.

Secunda.

Secunda distinguit inter actum externum & inter-

& internum; illum admittit posse habere circumstantias. quo sensu videtur non differre à præcedenti; nam actio illa extetint secundùm se, & vt præcisa ab interiori, tantùm consideratur in esse naturæ; vt ergo differentiam aliquam assignemus inter eas sententias, crediderim, hanc secundam docere, etiam actum exteriorem consideratum vt malum, v. g. vt homicidium iniustum, habere posse circumstantiam, scilicet quòd fit in templo, &c. nam illi actui etiam vt homicidium malum est non est essentiale, quòd fit in templo; & idem de furto, &c. loquendo verò de actu interiori, negat hæc sententia posse in eo reperiri circumstantias; quia omnis malitia ab

9. illis circumstantiis proueniens est actui interno essentialis; ergo non debet iudicari vt circumstantia. Confirmatur: Omnes circumstantiæ constituunt integrum vnum obiectum, quia vt dent malitiam debent esse voluntariæ, & consequenter debent esse volitæ; ergo non vt circumstantiæ actus, sed vt substantia illius obiecti respectu actus amantis illud. Pro hac sententiâ citantur à Suarez suprà Gabriel & Ockam; fauere etiam illi putat D. Thomam 1.2.q.19.art.2. Verùm eo loci, fine corporis, dixit expresse, à circumstantiis actum non accipere bonitatem vllam; vnde potiùs innuit tertiam aliam sententiam, quòd scilicet circumstantiæ se habeant per accidens omnino in ordine ad malitiam & bonitatem, quàm quòd transeant in rationem obiecti, quod secunda sententia, in quâ sumus, docet; in quâ etiam multùm latere de nomine disputatione præcedenti dixi; aliquid tamen de re videtur insinuari. de quo paulò pòst.

Tertia. Sit ergo tertia sententia distinguens inter circumstantias mutantes speciem, vt in fornicatione, quòd sit coniugatus; & in furto, quòd sit rei sacræ; & has omnino negat esse propriè circumstantias, quia dant specificam malitiam; specifica autem malitia necessariò est essentialis, & inter illas, quæ non mutant, sed aggrauant speciem; & has agnoscit vt proprias circumstantias, quia sunt quasi differentiæ indiuiduales, quæ logicè considerantur vt accidentales.

10. Multùm hîc misceri de nomine paulò antè dixi, ideò breuiter distinguendæ sunt voces à re ipsâ; & in primis omnino videtur certum, actum

Potest quinis actum considerari secundùm esse physicum, abstrahendo à morali,

aliquem tam internum quàm externum posse considerari etiam in indiuiduo secundùm esse physicum, abstrahendo ab esse morali: quod in nostrâ sententiâ, quam suprà tradidimus, locum habet, quòd scilicet moralitas sit ex parte accidentalis actui; nam qui dicunt & bonitatem, & malitiam, & libertatem esse essentialem actui, necessariò debent eodem modo de circumstantiis in esse naturæ ac in esse moris loqui respectu actus in indiuiduo, imò & in specie. Ratio est, quia in eorum sententiâ specificè physicè differt actus liber à non libero, & bonus moraliter à non bono moraliter; idem est de malo, licet omnes conueniant in genere actus voluntatis. Loquor de actu interno; nam externo nemo potest prudenter negare esse accidentalem malitiam & bonitatem, posséque esse eamdem numero physicam comestionem carnis, siue sit prohibita, siue non. In hac ergo doctrinâ non habet locum ea distinctio, quam prima sententia suprà posuit de actibus voluntatis in esse naturæ, aut in esse moris.

Sententia Caietani. Vbi aduerte, Caietanum variis in locis docere, circumstantias ex parte obiecti se tenentes non dare malitiam, nisi sint volitæ saltem vt obiectum materiale: fundamentum illius est, quia si non est necessarium vt amentur, sequitur, in quolibet peccato futuras multas malitias specie distinctas. V. g. in furto esset malitia iniustitiæ, item contra propriam charitatem, quia animam suam occidit, contra obedientiam, contra proximum, si sit scandalosus actus; ergo vt hæ malitiæ contrahantur, necessum est eas amare saltem vt obiectum materiale; quod quia non fit ordinariè, ideò neque ordinariè contrahuntur. Alij verò addidere, etiam vt motiuum debere eas malitias amari.

Verùm neutra ex his sententiis vera est, & quidem hæc vltima improbabilis est omnino; nullus enim intendens ad malum operatur, ergo non est necessum, imò repugnat, vt intendens ad illas malitias operetur. Fortè in aliquo casu aliquis perditissimus homo posset dicere, *Vt grauius peccem, hoc intendo.* Verùm adhuc sistere ille ibi non potest, sed necessariò debet habere aliud motiuum, quod vt bonum physicè ei proponatur; v. g. se de Deo vindicare, vel aliquid simile; ergo malitia quà talis numquam potest esse verum motiuum; & in ordinariis peccatis (quidquid sit de eo casu extraordinario) apertè id cernitur, tùm tamen haud dubiè, qui rem sacram furatur, sciens esse talem, peccet contra religionem; & qui ad vxorem alienam accedit, si id nouit, peccet contra iustitiam. 11.

Potest circumstantia dare malitiam actui, etsi non sit volita.

Iam verò ostendo etiam Caietani sententiam falsam esse; nam licet fortè vera sit illorum sententia qui dicunt, actum malum etiam physicè differre à non malo, nullus tamen ex illis dixit, debere illum actum velle expresse contrahere illam malitiam; v. g. in eo, quid ad vxorem alienam accedit; licet in illorum sententiâ necessum sit, vt actus ille dicat, *Volo accedere, etiamsi sciam alienam esse*; & consequenter non queat talis actus esse, etiam physicè, sine eâ malitia iniustitiæ; non tamen propterea actus ille debet dicere expresse, Volo eam malitiam habere; eo enim ipso quòd dicat, Volo ad eam quam scio alienam accedere, necessariò debet contrahere iniustitiæ malitiam; ergo non est necessum vt eam respiciat tamquam obiectum materiale. Et *Ratio à priori.* ratio à priori huius esse potest, quia non aliud habet obiectum materiale voluntas, quàm quod amat vt medium vtile ad finem intentum; atqui ad finem delectationis carnalis, quam adulter intendit, non est medium vtile, quòd ea femina sit aliena vxor, ergo non potest eam malitiã aut circumstantiam, nec quidem vt obiectum materiale, amare; imò contrarium ordinariè contingit, 12. quòd scilicet talis doleat illam esse alienam, & vellet vt esset propria. Idem dici potest de eo qui furatur rem sacram; non enim libenter habet quòd sacra sit, imò neque quòd sit aliena, sed vellet vt esset propria, & non esset necessarium sibi eam cum periculo & peccato furari.

Etiam circumstantia dans primam malitiam non est opus vt sit volita.

Addo, iam totam hanc doctrinam, etiam de eâ circumstantiâ, quæ dat primam malitiam, debere intelligi; etenim ille qui cum feminâ fornicatur, non gaudet, quòd illa non sit propria vxor, & consequenter non amat malitiam illam primam, quin potiùs dolet se tunc peccare; habet enim solam delectationem physicam pro motiuo, & voluisset sine damno spirituali eam habere.

Soluitur fundamentum oppositæ sententiæ.

Ad obiectionem illam Caietani de malitiis vniuersalibus facilè respondeo, illas esse transcendentales ad omnia peccata, quæ non addunt singularem

singularem grauitatem; nam formalissimè, eo ipso quòd peccatum sit mortale, est mors animæ; ergo non debet ibi vna malitia concipi quasi distincta ab aliâ; & idem dico de ratione generali inobedientiæ; imò peccatum vt peccatum consistit in eo quòd sit inobedientia, hoc est, quòd sit dictum, factum contra legem æternam Dei; & ex hoc capite habet, vt dicemus infrà, totam suam grauitatem & dignitatem ad pœnam æternam; nam si consideretur præcisè, quatenus amplectitur obiectum naturæ rationali contrarium, non habet tantam malitiam, ideò quoad hoc, libenter concederem, præter malitiam, quam habet ex ratione iniustitiæ, quamque retineret, etiamsi Deus non esset, aut inuincibiliter ignoraretur, accipere grauitatem ab eâ ratione inobedientiæ, non tamen ideò ea specialiter debet in confessione dici, quia iam supponitur de facto communis omnibus peccatis: de malitiâ verò ratione scandali quando contrahatur dicam alibi.

Non est opus ad peccatum velle rem quia prohibitam.

13. Illud hìc superesse videbatur, vtrùm, licet non tamquam motiuum aut obiectum materiale, saltem debeat amari eo modo quo dixi, *Volo hoc, licet sit prohibitum.* Verùm hæc difficultas aliò spectat, vtrùm scilicet malitia debeat esse essentialis actui, de quâ egi nonnihil suprà; & nunc breuissimè confirmo quod sæpè insinuaui, id non esse necessarium; nam si daremus, hominem scientem illam esse alienam vxorem, illum velle accedere, nihil dicendo de illâ conditionali etiamsi sit aliena, sed circa hoc quasi purè omittendo, & solùm volendo id directè quod voluisset, si non sciuisset esse alienam: neque enim ad actionem externam ipsam requiritur vt volitio dicat; *Etiamsi sit aliena*; seu, *Volo ad alienam*; sufficit enim si dicat, *Volo ad Franciscam*; non est dubium, quin ille peccet etiam contra iustitiam; ergo nullo modo requiritur, vt volitio illa connexa sit essentialiter cum eâ malitiâ vllo modo.

Quomodo id probet P. Suarez.

Hoc idem intentum aliter probat P. Suarez, licet non videatur directè loqui, nisi contra Caietani sententiam; argumentum tamen directè probat vltimam hanc conclusionem. igitur sic discurrit: Peccatum factum ex ignorantiâ culpabili est idem cum facto ex scientiâ, ergo non requiritur directa voluntas ad contrahendum malitiam; nam sine scientiâ non potest esse directa voluntas. Antecedens patet in iaculante sine debitâ consideratione, & occidente hominem; est enim illud peccatum eiusdem speciei cum eo, quòd fieret ex scientiâ de hominis existentiâ.

Reijcitur probatio P. Suarij.

Ego tamen, licet in sententiâ cum Suarez conueniam, non puto posse illam proposito argumento probari. Primò, quia vt in prædicto casu

14. contrahatur malitia homicidij (idem est in quocumque alio peccato ex ignorantiâ culpabili) necessum est vt occurrerit saltem dubitatio aliqua de eâ malitiâ; v. g. *Quid si ibi esset homo?* alioquin, vt suo loco ostendi, repugnaret illum peccare; nam ignorantia inuincibilis omnino excusat. Atqui eo ipso quòd sub dubio ea modo fuit proposita, dicere potuit voluntas, *Volo iaculari, etiamsi occidam hominem*: qui actus essentialiter malus est, ergo etiam tunc potuit esse directa voluntas eius malitiæ.

Reijcitur secundo.

Secundò, ideò non vrget hoc argumentum, quia si, vt in eo supponitur, non est cognita ea malitia vllo modo, ergo non potuit esse voluntaria; nec quidem indirectè, quod saltem requirit P. Suarez, vt malitia contrahi possit. Consequentia patet, quia omne voluntarium quà tale requirit cognitionem; hoc ergo argumento omisso; standum nostro paulò antè facto. & hæc circa primum punctum, quomodo malitiæ ex circumstantijs sint actui in esse physico essentiales.

Ea quæ requiruntur ad moralitatem actus non sunt circumstantiæ.

Iam Secundò, in nostrâ sententiâ de moralitate certum omnino videtur, ea quæ sunt necessaria, vt actus dicatur moralis, v. g. quòd sit liber, quòd sit ex consideratione bonitatis, malitiæ aut indifferentiæ obiectiuæ, non posse dici accidentia, seu circumstantias in genere moris; licet sint in genere naturæ. Ratio est clara, quia per eas essentialiter constituitur prima moralitas; ergo non sunt accidentia vllius moralitatis, quia ante se nullam supponant, cui dicantur in eo genere accidentales, & consequenter non sunt propriæ circumstantiæ in genere moris; nam per circumstantias idem intelligo quod accidentia in eo genere; & in hoc sensu intelligenda est prima sententia, ideò suprà dixi, in eâ aliquid de modo loquendi contineri.

Actui morali vt tali multa accidunt quæ non sunt illi essentialia.

15. Tertiò videtur certum, etiam accipiendo actum in genere moris, aliqua posse esse quæ non sint essentialia illi ad moralitatem simpliciter; hîc tamen & nunc aliquam tribuunt nouam; nam vt actus furti sit moralis, sufficit si sit liber, & cum aduertentiâ ad malitiam furti, licet careret intensione magnâ; item licet non esset circa rem sacram, &c. In hoc puncto nullum potest esse inter auctores dissidium de re. Dixi *ad moralitatem simpliciter*; iam enim non disputo, vtrùm in indiuiduo omnes illæ moralitates ita sint quasi identificatæ, vt vna ab alterâ separari nequeat, de quo statim: quidquid enim de hoc sit, potest moralitas quasi generica separari per intellectum in eo actu ab alijs circumstantijs. Hæc de re; vtrùm autem, eò quòd, quasi logicè loquendo, differentiæ illæ sint extra conceptum moralitatis vt sic, dicendæ sint accidentales, seu circumstantiæ in genere moris, casu quo in indiuiduo essent omnino identificatæ & inseparabiles; quæstio est de modo loquendi, & parui momenti. Ego non video, cur eo modo, sicut differentias physicas dicimus accidere generi physico, non etiam possimus hìc de moralibus dicere, eas accidere generi moris, seu moralitati vt sic; neque in hoc puncto quoad rem ipsam crediderim secundam sententiam suprà relatam esse posse nobis contrariam, quomodolibet eius auctores loquantur.

SECTIO III.

An prima malitia possit à circumstantiâ vt tali in genere moris oriri.

16. De hac difficultate, quæ ex dictis sectione præcedenti oritur, fusè agit P. Vasquez disp. 55. cap. 2. vbi suppresso nomine quosdam refert, qui affirmant id, quod tribuit malitiam primam aut bonitatem, posse dici circumstantiam in genere moris. Quorum fundamentum est: Actioni ex se indifferenti, & consequenter iam constitutæ in genere moris, potest apponi circumstantia reddens illam primò malam; ergo tunc ea malitia cadit veluti accidens supra moralitatem illius actus; idem contingit, quando actio, quæ erat anteà bona, redditur mala ex circumstantiâ. hæc enim dant primam malitiam

Fundamentum sententiæ affirmatiuæ.

aduenit actioni iam anteà constitutæ in genere moris. Argumentum hoc futile iudicat Vasquez, & hanc sententiam recentiorum sic refutat, quia in prædictis casibus non remanet moralitas antiqua, sed mutatur in aliam; neque enim manet actus indifferens, multò minùs, bonus, prout anteà erat; ergo noua moralitas aduenient non est accidens prioris, quia accidens non debet destruere substantiam, supra quam cadit, sed eam perficere.

Sententiam affirmantem defendit author.

Quæstio hæc multùm fortè habet de nomine; in eâ tamen meo iudicio euidenter potest ostendi verem esse eam sententiam recentiorum; neque argumentum P. Vasquez eam debilitat. Pro quo suppono, quando quis nihil cogitans de alijs capitibus, vnde actio potest esse mala, sed præcisè de vno; dubitat v. g. quis, an debeat comedere carnes, ne noceat suæ sanitati; quòd verò sit dies Veneris inuincibiliter non occurrit; deprehenso autem quòd non noceant, comedit; in hoc, inquam, casu eum operari moraliter, etiam iuxta sententiam Patris Vasquez, licet nec benè, nec malè; moraliter, inquam, quatenus exclusâ ab eâ actione malitiâ adueniente ex nocumento physico, eam voluit; habet ergo moralitatem, etiam indiuidualem, quòd fiat ex hac numero cognitione, & ex libertate, ratione nocumenti physici quod possit afferre, & quia ex eo capite ea moralitas nec malitiam, nec bonitatem

Fundamentum authoris.

17. moralem habet; aliud autem caput non est, vnde reddatur mala, quia non occurrit malitia vlla; ideò denominatur ea comestio indifferens. Hinc argumentor: Eadem moralitas quoad hoc caput, manet, etiamsi accedat posteà cognitio de prohibitione; hæc enim cognitio secunda non tollit primam cognitionem, nec libertatem primam, quam habuit voluntas ex primo capite, vt omitteret vel produceret eam actionem; ergo non destruxit primam moralitatem, sed addidit nouam, non aliter, quàm quando aduenit cognitio nouæ malitiæ, & addit libertatem nouam, non aufertur substantia moralitatis, quæ anteà erat, sed illi additur noua alia, quæ eo ipso dicitur accidentalis: Sicut enim se habet cognitio prohibitionis secundæ existentis respectu primæ existentis, ita cognitio huius primæ respectu cognitionis alterius prohibitionis, de quâ dubitatum erat an esset, te tamen verè indicatum est non esse, ergo semper manet ea prior substantia moralitatis; ergo secunda est verè accidens & circumstantia illius.

Obiectio.

Obiicies, A parte rei non potest dari alia moralitas quàm bona, mala ac indifferens; sed duæ priores ea his non fuère antè; tertia verò, quæ fuit scilicet indifferens, iam non durat, ergo nulla eadem numero durat. Respondeo distinguendo antecedens: *A parte rei non potest dari moralitas, quæ non sit vna ex illis tribus*, hoc est, *Qualibet moralitas debet habere à parte rei vnam ex illis tribus denominationibus*; concedo antecedens: *illa tres denominationes sunt quasi species substantiales moralitatis vt sic*; nego antecedens: aliud enim est dicere, Petrum v. g. non posse esse à parte rei, nisi sit aut albus aut non albus; aliud autem dicere, esse album aut non album esse differentiam aut indiuiduationem essentialem Petri. Primum est verum, secundum falsum. Vnde quando albedo aduenient Petro destruit in illo denominationem *non albi*, non destruit in illo substantiam, sed rationem concreti accidentalis mutat in aliud con-

Solutio. Esse bonum, malum vel indifferentem non sunt species essentiales moralitatis.

cretum. Idem est in præsenti dicendum; nam denominatio, quam habebat illa moralitas scilicet *indifferentis*, solùm erat accidentalis illi, prouenient præcisè ab eo, quòd cum primâ illâ cognitione, quod obiectum non esset nociuum sani- 18.
tati (quæ cognitio ad primam moralitatem sufficiebat) non iungeretur altera cognitio, ostendens in eâ comestione vllam moralem malitiam, additâ autem nouâ eâ cognitione manet adhuc tota prima moralitas à priori cognitione, licet cum diuersâ denominatione, scilicet *mala*; ergo eadem fuit in vtroque casu moralitas substantialis, accidentalis verò aduenient diuersa; ergo rectè potest id, quod constituit primam malitiam, esse secundum in ratione moralitatis.

Per quid constituatur prima moralitas actus.

Vno verbo totum comprehendo, Moralitas actus Primò constituitur per cognitionem dictaminis rationis, seu regulæ rationis, etiam vnius solius, ergo stante cognitione, quòd cibus non sit nociuus sanitati: & consequenter nec ex eo capite malus moraliter, si quis illum amplectatur, operabitur moraliter, licet de alijs capitibus, vnde malitia prouenire posset ei comestioni, nihil penitus tali homini occurrat; atqui manente eâ cognitione, quòd scilicet ex parte nocumenti physicè cibus non sit malus, potest aduenire noua cognitio, quòd ille cibus sit prohibitus, & aliunde malus; nam prior cognitio non dicebat; *Obiectum hoc ex omni capite est bonum*; si enim hoc dixisset, non potuisset manere cum secundâ; solùm ergo dicebat, *Hoc obiectum ex hoc capite non est malum*; ad alia verò capita non attendebat tunc homo, quia non ei excitabantur species, ergo potuit aduenire moralitas noua supra priorem; atqui hæc secunda est mala, prima ve- 19.
rò non, ergo moralitas primam malitiam adducens potest esse secunda simpliciter in genere moris.

Soluitur argumentum Vasquez.

Iam ad argumentum Vasquez respondeo negando tunc temporis non manere eamdem moralitatem primam; nam licet non maneat indifferens actus, at ea indifferentia, vt ostendi, fuit accidens illius moralitatis, non substantia; hæc enim solùm desumebatur in ordine ad iudicium illud primum, quòd cibus esset sanus, illud autem adhuc manet adueniente etiam nouo alio iudicio, quod sit prohibitus. Confirmo id euidenter ex eiusdem Patris Vasquez doctrinâ, quam tradit infrà disp. 56. à num. 9. scilicet, posse quem manere in voluntate celebrandi deuotè Sacrum, ob honestatem in eâ celebratione repertam, etiamsi iam sit prohibita ea celebratio, ob interdictum v. g. (quam doctrinam nos absolutè reiecimus suprà, at nunc eâ vtor contra ipsius auctorem;) in eo casu, siue ea moralitas, quæ anteà erat, denominetur bona, siue mala, manet tamen eadem numero moralitas, in ratione moralitatis, non minùs quàm maneat idem homo in ratione hominis, siue iam ob peccatum dicatur & sit malus, siue ob gratiam dicatur & sit bonus, ergo moralitati huic vt indiuiduali etiam in genere moralitatis accidit id quòd primam malitiam tribuit, qualis est ea cognitio interdicti, quæ efficit illam Sacri celebrationem malam. Hæc consequentia est certa. Antecedens probatur; nam ea moralitas numerica eius actus præcisè consistebat in eo, quòd esset amor: libet celebrationis sacræ, ob honestatem apprehensam in hac numero celebratione; hoc enim intellecto, antequam vlteriùs apprehendam, an absolutè sit ille amor bonus, an verò absolutè

Quomodo actui morali non sit essentiale esse bonum, malum vel indifferentem.

malus,

malus, apprehendo esse actum mortalem; atqui totum illud idem numero, & in indiuiduo manet in præsenti casu, vt ipse Vasquez admittit, ergo manet eadem numero moralitas, solâ mutatâ denominatione bonæ in malam; vnde colligo tam illam denominationem bonæ, quæ priùs erat, quàm denominationem malæ, quæ posteà successit priori destructâ, esse denominationem accidentalem moralitati priori, etiam in indiuiduo.

Replica. Replicabis fortè, Sicut in prædicto casu manet eadem cognitio, ita quando vnum elementũ conuertitur in aliud, manet eadem numero materia prima, quæ anteà erat; & tamen non ideò dicitur idem elementum numero manere nunc, quod anteà; ergo neque dicetur eadem numero moralitas amoris in prædicto casu ante & post interdicti cognitionem. *Soluitur.* Respondeo negatâ consequentiâ; nam materie prima sola, & secundùm se considerata, non est elementum; quid ergo mirum, si ex solâ eiusdem materiæ perseuerantiâ non dicatur manere idem numero elementum? At in nostro casu amor liber eius celebrationis ob honestatem in Sacro apprehensam constituit veram eiusdem amoris moralitatem; ideò in argumento consultò dixi, *Eu consideratis, & omnibus alijs exclusis*; hoc est, siue ille aliunde denominetur malus, siue bonus; *illum tamen esse moralem*; ergo manet tota essentia antiquæ moralitatis, & consequenter manebit antiqua moralitas, & addetur illi noua, vel vt meliùs dicam, addetur circumstantia nouæ, ergo. Hinc infero, moralitatem *vt sic* non semper diuidi in indifferentem, bonam & malam, vt genus in species, sed vt subiectum in accidentia; quòd ex dictis satis apertè probatum est; si enim ab eadem numero moralitate potest separari prima bonitas, prima malitia & indifferantia, ergo hæc sunt accidentia illius, ergo non species; nam ratio specifica realiter non potest separari à genericâ.

21. *An semper possit separari moralitas à malitiâ vel bonitate.* Vtrùm autem sint aliqui actus, in quibus moralitas non possit à malitiâ aut bonitate separari, v.g. odium liberum Dei à ratione mali, & è contrario amor supernaturalis eiusdem Dei à ratione boni; & consequenter, vtrùm ibi malitia & bonitas sit ratio specifica, aliò spectat; ideò dixi in hac vltimâ illatione, *moralitatem non semper diuidi per malitiam & bonitatem, vt per differentiam specificam*; quidquid enim de eis actibus sit, saltem in casibus à me positis locum habet illatio; vnde benè infertur, saltem *non semper*, eam esse differentiam essentialem.

SECTIO IV.

An prima malitia possit alia esse accidentalis ex circumstantijs: vbi de harum numero, & an reperiantur in quolibet actu.

IN primâ parte tituli quærimus, vtrùm maliciæ, ex circumstantijs sint essentiales primæ, quæ est per modum principalis; an verò ita essentialitat connexæ, vt non possis vna ex his numero sina alterâ manere realiter. V. g. furatur quis poculum argentum sacrum, an potuerit eadem numero volitio furandi, in specia furti manere, licet sciuisset illud poculum non esse sacrum. Hæc *Potest prima malitia accidere alia ex circumstantijs.* difficultas facilè à me soluitur ex dictis circa libertatem extrinsecam actui, & specialiter Aliam circa malitiam; ostendi enim eumdem numero antitatiuè actum posse è non malo in malum, aut bono in non bonum transire ex mutatione vel concursus in actu primo, vel cognitionis; ideóque eamdem numero volitionem comedendi carnes posse esse cognitâ prohibitione, quæ erat ante prohibitionem; ergo eodem modo poterit eadem numero voluntas intra speciem furti manere, siue altera circumstantia aggrauans speciem, scilicet, quòd poculum illud sit sacrum ignoretur, siue sciatur. Ratio à priori est, quia vt malitia contrahatur non est necessum eam amari; sufficit *Ratio à priori.* enim, si cognoscatur vt existens in eo obiecto, quod amatur. Quod autem dico de substantiali malitiâ, à fortiori dicendum est de omni incremento illius, ratione eiusmodi circumstantiarum. Aduerte tamen in hac doctrinâ non includi eas circumstantias, quæ necessariò debent amari; v. g. quòd furtum sit paruum vel magnum, numeratur inter circumstantias; quia tamen ego non accipio aut furor nisi quæ volo, haud dubiè nec quidem physicè potest esse idem numero actus quo volo furari quatuor, cum eo quo volo furari centum, quia diuersum obiectum volitum habet vnus actus ab altero; sicut voluntas occidendi quatuor homines diuersa est à voluntate occidendi vnum. Addo tamen, etiam in hac materiâ posse aliquando non variari actum ex maiori furto. Si v.g. volui furari hunc numero adamantem, eadem volitio manere posset, siue ille adamas valeret mille, siue valeret decem; quia tunc ex parte rei acceptæ idem est in vno ac in altero caso; valor autem ille, qui sæpè ex variis quasi extrinsecis causis prouenire potest, & qui non necessariò terminat voluntatem furandi, potest dare maiorem vel minorem malitiam intra rationem furti, prout apprehenditur maior vel minor, quando furto res illa accipitur; sic eadem volitio furandi modium tritici, quando est carissimum triticum, haud dubiè intra speciem furti est grauius longè peccatum, quàm eumdem modium furari, quando venditur quatuor v.g. grossis, etiamsi res accepta in vtroque casu eadem sit, & formaliter non terminetur volitio ad eum valorem; nam ad portandum in domum meam triticum, sufficit velle illud, etiamsi valor ipse non ametur; quod non contingit, quando partes rei acceptæ sunt multæ, & ex illis crescit furti illius grauitas; tunc enim necessum est, vt homo velit eas omnes accipere.

22. *Non est sermo de circumstantijs quæ necessariò amantur.*

Dices, Potest esse eadem voluntas accipiendi *Soluitur.* saccum, siue dicantur esse in eo octingenti ducati, siue solùm sexcenti; ergo tunc etiam ex multiplicatione materiæ potest habere locum illud augmentum malitiæ, sine physicâ mutatione 23. actus voluntatis. Respondeo, Quando quis vult *Obiectio.* furari pecuniam in sacco, non velle directè accipere saccum, sed pecuniam quæ in sacco est; sacco autem vtitur præcisè vt eo, in quo illâ portat, vnde fit, vt si dicatur ei, *Plus hic est de pecunia quàm tibi*, debeat necessariò dicere, Volo istam maiorem summam, & non aliam; alioquin si non vellet habere nisi centũ, extraheret è sacco reliquam pecuniam. Quòd si resolutus esset accipere quidquid est in sacco, siue parum siue multum sit, iam tunc ea volitio habet malitiam à summâ pecuniâ, de quâ probabiliter poterat cogitari ibi reperiri, siue re ipsâ sit centum, siue octingentorum; & licet posteà cognoscat plura esse; si tamen nouum actum circa illa non habeat, non habe-

bit ille actus maiorem malitiam: & verò prioris volitionis malitia iam non ideò reddetur de præterito propterea peior aut melior.

Allatam cõclusionem non possunt tueri qui faciunt libertatem essentialem actui.

Doctrinam hanc, quòd tales circumstantiæ sint accidentales actui, etiam vt considerato in genere moris secundùm rationem indiuidualem primæ malitiæ, non possunt vllo modo tradere illi, qui iudicant libertatem non esse physicè extrinsecam actui, eò quòd non possit concipi, actũ reddi malum per denominationem extrinsecam à re in se indifferente, aut certè bonâ, qualis est cognitio & libertas in actu primo. Hæc enim ratio in circumstantiis habet eodem modo locum; quam si eadem numero volontas furandi redderetur de nouo mala, ex circumstantiâ cognitâ scilicet, quòd res quæ accipitur sit sacra, sanè iam cognitio illa, quæ sola de nouo adueniret, & nullam in se habet malitiam, formaliter redderet volitionem illam furandi peiorem, quàm fuisset absente eâ cognitione, & quidem eam constitueret in diuersâ specie peccati; hoc autem repugnat rationi paulò antè datæ ex doctrinâ horum auctorum; nam si prima malitia prouenire non potest à re non malâ, etiam secunda malitia non poterit à re non malâ venire. de vtraque enim eadẽ est ratio quoad argumentum allatum, vt facilè cuique licebit aduertere. Ideò miror quosdam

24. recentiores, qui cùm ob rationem paulò antè insinuatam libertatem dicant essentialem actui, admittant tamen in præsenti aliquas circumstantias, quibus idem numero actus manens possit reddi peior ob nouam malitiam in obiecto cognitam; vel ergo negandæ sunt propriæ circumstantiæ respectu huius numero actus, vel concedendum, libertatem & malitiam posse esse extrinsecam actui, etiam in indiuiduo in genere physico.

De secundâ parte tituli Suarez suprà sect. 2. & Vasquez eâ disp. 5. cap. 1. fusè. Res facilis est, ideò breuissimè decidenda; nam licet aliquis fortè cõtenderet posse circumstantias ad plures vel pauciores reduci, quàm de facto numerentur, re tamen ipsâ semper eædem ponuntur, & solùm esset discrimen, quòd vel accipiantur multæ in vnâ ratione communiori, vel è contrario plures species infinitæ distinctæ assignentur.

Enumerantur circumstantiæ actus humani. Circumstantia Quis.

Communiter ergo septem assignantur, *Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando*, *Quis* denotat personam operantem secundùm accidentalia, quæ sunt in personâ; v. g. si Rex, si Episcopus, si Sacerdos, &c. hæc enim sunt accidentalia homini. Idem enim amor Dei aut odium poterat esse in hoc homine, siue Rex esset, siue non. In quo etiam sensu eam circumstantiam nomine *singulorum* ab Aristotele vsurpatam probaui sect. 1. contra P. Vasquez. *Quid*, denotat affectum non quoad substantiam vt sic; non enim esset eo sensu circumstantia, sed essen-

Circumstantia Quid.

25. tia; sed quoad quantitatem; v. g. quàm multùm sit furatus; potest enim manere substantia furti sine hac vel illâ quantitate: quod quâ ratione possit huic etiam numero actui accidentale esse, explicatum est sectione præcedenti. Vt verò ponamus exemplum in materiâ clariori, sicut primâ circumstantiâ *Quis* explicatur, an persona agens sit Rex, an seruus, an Sacerdos, &c. item eodem modo secunda hæc circumstantia potest explicari, verùm persona occisa, aut iniuriâ affecta, læsa sit Rex, Sacerdos, &c. verùm vas furto acceptum sit factum; verùm femina, cum quâ peccatur, sit Deo sacra, consanguinea, &c.

Circumstantia. Vbi & quibus auxiliis.

Vbi denotat locum in templo, in publico, &c. à quo etiam abstrahit substantia actionis. *Quibus auxiliis* denotat personas vel alia, quibus tamquam instrumentis facta est illa actio. *Cur*

Circumstantia. Cur.

denotat finem, non quidem intrinsecum respectu volitionis; vt sic enim potiùs est essentia quàm circumstantia; sed respectu actionis externæ aut internæ imperatæ ab aliâ, quibus est accidentale ad hunc vel illum finem referri. *Quomodo* denotat intensionem operis. *Quando* denotat tempus.

Circumstantia. Quomodo & Quando.

Has circumstantias posse dare actui, si malæ sint, nouam & distinctam malitiam, ideóque diuersum esse peccatum furari vel fornicari in templo, quàm extra, dictum est suprà; vbi rationem reddidimus, quia vt contrahatur malitia, quæ se tenet ex parte obiecti, non est necessarium vt ipsa ametur, sed sufficit, si cognoscatur, & ametur obiectum, cui videtur hic & nunc ea malitia coniuncta.

Hoc supposito potest in dubium verti, vtrùm necessariò debeant esse in omni actu bono aliquæ propriæ circumstantiæ bonæ, sine quibus actus bonus non esset. Hac de re P. Suarez disp. 5. 26.

Potest actus esse bonus sine propriis circumstantiis. Ratio à priori.

sect. 1. Eam vno verbo decido, dicoque nullo modo id esse necessarium. Ratio à priori est, quia vt actus sit simpliciter bonus, sufficit si habeat obiectum bonum, & non sit in se aliunde prohibitus; quæ carentia prohibitionis licet in rigore sit circumstantia respectu actus, quatenus manere potest tota substantia illius actus, etiam post prohibitionem, vt in hac materiâ sæpè insinuaui, non est tamen circumstantia positiua, neque dans bonitatem, sed potè purè vt impediens, ne actui proueniat aliqua malitia; ideò dubium proponens expressè dixi, an esset necessaria circumstantia aliqua propria, bona. Adde, eam carentiam prohibitionis, licet respectu entitatis actus sit circumstantia simpliciter, non tamen posse dici circumstantiam, quia est essentialis conditio requisita ad omnem bonitatem. In particulari autem discurrendo per ipsas circumstantias facilè idem probo: nam *Quis* sufficit, si sit homo, siue existat in gratiâ, siue etiam in peccato: licet enim homo in peccato non sit capax meriti condigni, nihilominus tamen, si liberè amet obiectum honestum quà tale, operabitur benè. *Quid* significat quantitatẽ obiecti, vt paulò antè dixi; ea verò non requiritur ad bonitatem, quia potest actus ferri in obiectum indiuisibile carens quantitate, Deum v. g. vel quia licet minimam obiecti boni partem amet, omnino erit actus bonus, licet non optimus, qui potest excogitari aut esse. *Quibus auxiliis* clariùs apparet non esse eam conditionem necessariam, quia vt actus bonus eliciatur, sola ea auxilia necessaria sunt, quæ sunt quasi essentialia actui, *Cur* denotat finem extrinsecum, qui non inuenitur in actu interno, nisi quando reflexè imperatur; non autem est necessum ad hoc vt actus sit bonus illum ab alio priori imperari. *Quomodo* & *Quando* denotant intensionem & durationem aut locum; ad actum autem bonum quælibet intensio & duratio sufficit, ergo non est necessarium, vt semper accipiat aliquam specialem bonitatem ex circumstantiis: & idem è contrario de malitiâ dicendum.

* * *

SECTIO

SECTIO V.

Quomodo circumstantiæ augeant bonitatem.

SVBSECTIO I.

Status quæstionis, varia sententiæ, & prima pars nostra.

27. *Status quæstionis, & ratio dubitandi.*

QVærimus, vtrùm aliquando possit actus habere augmentum bonitatis ex aliquâ circumstantiâ, quæ verè sit talis. Ratio dubij est, quia bonitas non videtur deriuari in actum, nisi ametur per illum; si autem amatur, iam non circumstantia, sed essentia actus huius in indiuiduo erit. Dico *in indiuiduo*, quia in genere aut in specie poterunt esse alij similes actus, qui fortè non habeant eam bonitatem, maximè quando non est diuersa in specie ea circumstantia, vt in intensione, duratione, magnitudine materiæ, &c. Negant aliqui vniuersaliter, & sine distinctione, ob rationem datam. Alij è contrario vniuersaliter affirmant, omnes circumstantias, quæ se tenent ex parte obiecti; v.g. quòd ex tali concione secutura sit magna animarum conuersio, eo ipso quòd ab operante cognoscantur annexæ hîc & nunc actioni quam amat, etiamsi quis non feratur expresè in illas, esse tamen virtualiter & interpretatiuè voluntarias, idque sufficere vt dent bonitatem: quod inde probant; nam pura omissio solùm est voluntaria indirectè, & tamen absolutè est bona. Quis enim negare poterit, eum qui vrgente grauissimâ tentatione carnis, cùm agnoscat se posse consentire in peccatum, liberè tamen non consentiat, benè operari moraliter? ergo voluntarium indirectum sufficit ad dandam bonitatem; ergo circumstantiæ tenentes se ex parte obiecti, etiamsi expresè non amentur, dabunt bonitatem actui.

Varia sententia.

28. *Sententia P. Suarez.*

Pater Suarez suprà sect. 2. distinguit inter circumstantias tenentes se ex parte obiecti, & inter eas quæ se tenent ex parte ipsius actus; illas negat communicare bonitatem, nisi directè amentur, prout prima sententia docebat; has verò concessit sine directo amore augere posse bonitatem, quæ est etiam communis omnium ferè resolutio.

Argumentũ commune requiri directũ amorem bonæ circumstantiæ, non conuincit.

Dico Primò: Argumentum commune, quo probari solet, requiri ad bonitatem directum amorem circunstantiæ bonæ, debile mihi videtur; illud enim est, *Honestas non contrahitur, nisi directè ametur.* hoc autem principium, vt dixi superiùs fusè, non potest facilè suaderi efficaciter; & qui illud negauerit, nullo modo solidè reiicietur, quin potiùs instantia allata paulò antè, de omittente liberè actum malum, valdè probabiliter suadet contrarium.

Replica.

Replicari potest ex communi, & ex Suario: Omissio hæc fieri potest ex bono aut ex malo fine; potest enim quis omittere actum luxuriæ ob vanitatem, vel vt habeat tempus occidendi hostem, &c. atqui si fiat ob malum finem, non erit honesta, erit verò, si ob bonum; ergo indifferens erit, quando præscindit à bono & malo fine.

Altera solutio.

Verùm huic communi argumento facilè responderi potest, nonullas omissiones esse, quæ non videntur esse capaces mali finis, v. g. omissionem interiorem odij Dei vel etiam proximi; solùm enim eis potest moraliter apponi finis vel placendi Deo, vel fugiendi infernum, aut gloriam obtinendi, qui omnes fines sunt boni. Dixi autem, *moraliter non posse apponi malum finem*; quia fortè fingeret aliquis nescio quas vtilitates malas in eis omissionibus, v. g. vt possit alios actus malos elicere; aut certè ne per illud odium præbeat Deo causam se puniendi; verùm hic & similes fines planè moraliter loquendo apponi numquam possunt. Nam cùm breuissimè illud odium 29.
haberi possit, fortè plus impedietur omissione liberâ eius, quàm si illud haberet; alter verò finis ex se bonus est, quia reducitur ad finem vitandi inferni: ergo in similibus saltem casibus omissio illa erit honesta, quia & est voluntaria indirectè formaliter quatenus honesta, quandoquidem supponimus illam naturâ suâ esse honestam, & ad finem malum ordinari non potest, esto in reliquis omissionibus, quæ indifferentes sunt, non sit meritum; sicut diximus, amare obiectum propter ea quæ in se habet, si bonitatem habeat, efficere actum bonum; si habeat indifferentiam, efficere indifferentem.

Altera solutio.

Secundò responderi posset, quando voluntati non proponitur alia bonitas in carentiâ eius actus mali quàm honestas, quæ reperitur in non offendendo v. g. Deo, quia licet ad alios fines ordinari queat, hîc tamen & nunc voluntati hoc non occurrit; in hoc, inquam, casu videri esse voluntariam eam honestatem. quod vel inde efficacissimè suadetur; nam voluntas in eâ omissione, quam supponimus liberè exerceri, necessum est, vt agnoscat aliquam rationem boni, sub quâ operetur; atqui nullam aliam, nec quidem physicam, agnoscit, nisi honestatem ibi repertam; ergo eam amat tunc saltem indirectè; ergo ab eâ bonitate actus ille erit formaliter bonus. Nam P. Suarez, & alij, qui negant omissionem esse bonam, maximè videntur fundari in eo, quòd bonitas illa sine actu positiuo non sit voluntaria, nec quidem indirectè; cuius contrarium satis efficaciter probatum videtur: cessante autem hoc argumento, probabile est circumstantiã non volitam expresè, dare tamen posse bonitatem.

Altera replica.

Replicabit quis, malè à me supponi, in ipsâ omissione purâ dari honestatem aliquam obie- 30. *Soluitur.*
ctiuam; cùm enim sit pura negatio, nihil potest habere bonitatis. Respondeo, certum esse, eam omissionem posse reflexè amari per actum positiuum, & quidem amari in se, eam non ordinando ad vlteriorem finem; & amari vt honestam, quia honestissimum est nolle peccare ob honestatem quæ reperitur in non peccando, seu in carentiâ peccati, & in carentiâ fundamenti odij Dei, vt suppono ex materiâ de pœnitētiâ, vbi ab his, qui probabiliùs discurrunt in eius carentiæ honestate, dicitur consistere obiectum formale eius virtutis; ergo si ea honestas vt talis amatur per puram omissionem, vt iam supponimus, quid, quæso, deerit ei omissioni vt bona sit?

Obiectio.

Dices vlteriùs: Plus requiritur ad bonitatem quàm ad malitiam; sed ad malitiam requiritur amor saltem virtualis & indirectus, ergo ad bonitatem requiretur directus & expressus. Respondeo Primò, non semper illud antecedens verum esse; non enim videtur plus requiri ad bonitatem transcendentalem quàm ad malitiam; sed quidquid de hoc sit, dico, illud plus quod requiritur consistere in eo, quòd ad malitiam sufficiat, si vel vna circumstantia actus sit mala; bonitas autem requirit, vt nulla omnino sit mala; at inde, cur, quæso, inferretur, ad vtramque non sufficere voluntarium

Soluitur Non semper requiritur plus ad bonitatem quàm ad malitiam.

luntarium indirectum? certè eodem modo dicerem, maiorem libertatem requiri ad operandum benè quàm ad peccandum, cùm tamen omnes ferè dicant eamdem sufficere ad vtrumque. Constet ergo non esse admodum efficax argumentum, ad probandum circumstantias bonas ex parte obiecti non dare bonitatem nisi expressè amentur.

SVBSECTIO II.

Altera pars nostræ sententiæ.

Probabilius est circumstantias obiectiuas non augere bonitatem nisi amentur.

NIhilominus tamen dico Secundò: Probabilius est, quidquid sit de honestate puræ omissionis, circumstantias obiectiuas nō dare bonitatem nisi directè amentur. Id probo, quia nec indirectè tales circumstantiæ possunt esse volitæ, si non amentur expressè, ergo non dant bonitatem. Patet consequentia; nam bonitas saltem requirit amorem indirectum sui. Antecedens probo; nam esto concedamus, honestatem puræ omissionis posse esse virtualiter & interpretatiuè amatam, certè id in tantùm admitti debet, in
31. quantum nulla alia bonitas in obiecto tunc proponitur, ratione cuius ea omissio ametur, ideòque dicitur virtualiter amata propter honestatem; nam omnis amor requirit aliquam honestatem in obiecto. Hæc autem ratio non videtur vllo modo habere locum in circumstantiâ; nam cùm independenter ab eâ circumstantiâ supponatur bonitas in obiecto, ratione cuius illud ametur, non possumus dicere actum illum esse virtualem eius circumstantiæ amorem, nisi habeat aliquid de nouo, ratione cuius in eam feratur; iam enim priùs supponitur, vt habens totum suum motiuum adæquatum & sufficiens.

Obiectio. Dices, Ponamus obiectum, quod non habeat aliam bonitatem quàm ab eâ circumstantiâ, sanè tunc amor illius obiecti debebit esse virtualis amor circumstantiæ. *Soluitur.* Respondeo, Eo ipso quòd circa illud obiectum versatus fuerit priùs directè actus aliquis, debuisse etiam illum inuenisse bonitatem; quòd si alia non est nisi à circumstantiâ, ergo illam debuit expressè amare, non autem solum indirectè; nam omnis actus debet agnoscere aliquam bonitatem, quam directè amet; vnde rursus fit, illum actum non posse esse nisi amet & respiciat eam, quam aduersarius dicit, circumstantiam. Patet; nam actus non potest manere sine obiecto formali seu motiuo, at circumstantia tunc est motiuum, ergo debet directè amari; vel certè nec indirectè amabitur, ergo non potest dare honestatem actui, nisi directè ametur.

Replica. Verùm hinc replicabis, Si hæc circumstantia indirectè nequit amari, ergo sine fundamento in prima conclusione dixi, valdè esse probabile, circumstantias obiectiuas dare posse bonitatem, licet non amentur. *Soluitur.* Respondeo, me ideò id dixisse, quia vnicum argumentum, quo communiter reiicitur ab aliis prædicta sententia, non videtur habere vllam vim, licet autem meum efficacius sit, adhuc tamen non omnino conuincit, quia inueniri possunt aliquæ circumstantiæ, quæ alio titulo dici possint virtualiter volitæ, vt dicam paulò pòst agens de dignitate personæ.

Alia obiectio soluta. Difficilius obiicies, Eo ipso quòd malitia agnoscatur in obiecto, amatur indirectè, dum amatur obiectum ipsum; ergo etiam è contrario bonitas, quæ agnoscitur in obiecto, amabitur indirectè, dum amatur obiectum. Malè ergo in argumento dixi, non posse amari bonitatem nisi directè. Explico id: Sicut qui videns annexum esse hic & nunc homicidium iaculationi, re ipsâ amat interpretatiuè homicidium, quia reuerà iaculando occidit; ita è contrario, ille qui scit se iaculando liberaturum Petrum à ferâ eum persequente, certè si iaculetur, re ipsâ illum liberat, ergo indirectè amauit eam bonitatem quæ reperitur in tutandâ vita Petri; ergo ex eâ circumstantiâ indirectè volitâ accedere poterit bonitas actui. Respondeo, hanc obiectionem tangere difficultatem communem circumstantiæ & essentiali bonitati, cur hæc debeat esse amata expressè vt det bonitatem, licet malitia non amata expressè constituat actum malum: de quâ egi suprà sub eo titulo, vtrùm honestas amata sub alio formali motiuo reddat actum bonum; nunc breuissimè dico, malitiam non posse aliter esse voluntariam quàm indirectè, quia malum vt malum non potest amari; vnde clarè infertur id sufficere vt deriuetur in actum, alioquin nullus vmquam posset actus esse malus, si deberet directè amari malitia; bonitas verò, siue dicamus tunc temporis indirectè eam amari, quando amatur obiectum, in quo ea videtur, siue id negemus, fortè ad modum loquendi pertinebit, non potest tunc dare bonitatem actui, quia habet se planè per accidens respectu operantis, perinde ac si ibi non esset; ergo non potest actio reddi inde laudabilis & meritoria.

Quædam circumstantiæ etiam non cognitæ augent bonitatem actus. Dico Tertiò, Aliquæ circumstantiæ sunt, quæ afficiunt immediatè ipsum actum, & hæ, licet non cognoscantur, reddunt tamen illum actum meliorem; libertas scilicet operis & dignitas personæ, quòd sit in gratiâ, licet non cognoscatur ab operante, facit actum meliorem; vnde ille idem actus factus ab homine iusto meritorius est de condigno vitæ æternæ, factus verò à peccatore aut homine existente in purâ naturâ sine peccato & gratiâ non item. *Doctrina P. Suarez.* Pater Suarez hic distinguit duo; vnum, bonitatem ipsius actus, alterum, quasi proprietates ipsius in genere moris, scilicet meritum; atque bonitatem non crescere ex eâ circumstantiâ, crescere verò ratione meriti. Verùm iam hæc res reducitur ad quæstionē de nomine, quid scilicet sit vocandū bonitas actus, quid meritum; ego dico, eam etiam dignitatem pertinere ad bonitatem; nam ob eam redditur actus ille magis amabilis à Deo, & hinc rursus dignior præmio: quod autem auget amabilitatem, auget haud dubiè bonitatem; ergo dices, Non auget *Obiectio soluta.* bonitatem quæ ex obiecto prouenit. Sed contrà fateor id ita esse; at de hoc non disputamus; si enim loquamur de circumstantiis, quæ non se tenent ex parte obiecti, non dubitamus, per eas non augeri bonitatem, quæ venit ab obiecto; sed quærimus, an simpliciter bonitas actus sit nunc maior ob eam circumstantiam quàm anteà, vndecumque ea desumatur. quo sensu etiam ea circumstantiâ maioris libertatis haud dubiè crescit valdè ea bonitas; & quidem licet admittamus, laudabilitatem non crescere ex eâ maiori dignitate, si illa dignitas ignoretur, v. g. quòd non sit laudabilior iustus efficiens eum actum supernaturalem, quem elicit peccator, si ignotet vnus, an sit in gratiâ, alter, an in peccato; licet, inquam, hi duo æquè sint laudabiles, quia æquè liberè vnus ac alter, & cum æquali scientiâ operatus est, nihilominùs ratione libertatis certè ipsa etiam laudabilitas operis crescit: dormiens enim & eliciens actum virtutis non est laudabilis, si verò liberè illum

illum eliciat laudem meretur; ita inter ipsos qui habent simpliciter libertatem, maiorem meretur laudem qui eumdem actum cum maiori libertate exercet; ergo ex hoc capite etiam bonitas moralis crescit, & inde dignitas ad præmium.

Dignitas personæ auget bonitatem etiã non amata. respectiuè ad homines.

Difficultas est, vtrùm dignitas personæ respectiuè ad homines augeat bonitatem, etiamsi non ametur; v. g. vtrùm si Rex humilietur sit actus ille melior; item si se abiiciat ad opera humilia, lauando v. g. pedes pauperum, &c. Censeo, omnino eo capite actus esse meliores; & quidem negare nullus audebit in prædictis exemplis maiorem esse humiliationem illam Regis, quàm si à mancipio facta fuisset, ergo circumstantia ea auget bonitatem actus.

Obiectio.

Sed obiicies, Si Rex ignoret suam dignitatem, non erit maior illa humiliatio; ergo debet eam circumstantiam vt obiectum amare. Patet consequentia, quia ea scientia ideò solùm requiritur vt sit voluntaria talis circumstantia; non potest autem esse voluntaria nisi expressè ametur, quia bonitas non est voluntaria indirectè, ergo. Hoc argumentum tangit P. Suarez docens in communi dignitatem personæ non augere bonitatem, nisi ametur, nihil tamen ibi dicit de exemplo Regis à me allato; tamen, inhærendo prædictæ P. Suarez doctrinæ, responderi posset cum recentioribus quibusdam, tunc Regem debere velle humiliare totam suam dignitatem, vt actus ille sit maior, eo autem ipso iam amare ex parte obiecti directè & expressè eam circumstantiam. Hæc tamen doctrina non videtur vllo modo sustinenda; quis enim ad tales reflexiones & volitiones recurrit vmquam? aut quis dicet, Regem agnoscentem suam dignitatem, & nihilominùs se volentem humiliare, non mereri plus quàm rusticus mereatur, licet non dicat expressè, *Volo humiliare dignitatem regiam?*

34

Solutio.

Ad argumentum in contrarium respondeo admittendo libenter, necessariam esse cognitionem eius dignitatis, alioquin per accidens ille se habebit; nego tamen necessarium esse, vt expressè eo modo ametur humiliatio. Nam hic & nunc eo ipso quòd velit se humiliare, & sciat non posse hic & nunc separari dignitatem regiam à se, dum vult se humiliare, vult virtualiter humiliare dignitatem regiam: sicut dum idem Rex vult seipsum tradere in matrimonium feminæ, vult etiam Regem illi tradere; non quia debeamus ita delirare, vt dicamus in contrahendo illo matrimonio debere Regem dicere, *Etiam dignitatem regiam tibi trado vt maritum.* Ratio autem disparitatis inter hanc & alias circumstantias ex parte obiecti amati, cur scilicet hæc possit sine expresso amore esse virtualiter volita, illæ verò non, facilis est; nam hic & nunc impossibile est tradere & humiliare, quod fit per actiones physicas, indiuiduum hoc, Petrum v. g. qui est Rex, & non eo ipso humiliare & tradere dignitatem regiam. At per amorem, quia potest quasi præscindere ex parte obiecti, facilè potest quis ferri in vnam bonitatem, quæ est in obiecto, alteram non curando; & tunc eo ipso non potest dici amans virtualiter illam honestatem, quam expressè nihil curat.

Replica.

Replicabis, id quidem verum esse in actibus qui non sunt effectiui suorum obiectorum; at in amore efficaci eleëmosynæ, verbi gratia, si

35 ego video illam hic & nunc causaturam effectum aliquem bonum & honestum, aut certè eam esse imperatam, vel à me voto promissam, sanè non potero illam amare secundùm vnam honestatem, nisi etiam à parte rei possim illam secundùm omnes honestates, quas habet, quia hic & nunc non separantur, sicut dixi de dignitate regiâ; ergo tunc omnis ea honestas erit etiam virtualiter voluntaria, & consequenter dabit etiam per modum alicuius circumstantiæ nouam bonitatem, aut augebit saltem priorem.

Soluitur.

Ob hoc argumentum dixi suprà, haud esse improbabile, posse sine volitione expressâ & formali circumstantiam aliquam tribuere bonitatem actui; nihilominùs tamen respondeo, inter eam dignitatem personæ & circumstantiam obiectiuam esse illam differentiam, quòd dignitas personæ, cùm simul intrinsecè afficiat actum, minus requirat vt dignificet, quàm ea quæ se tenent ex parte obiecti; è quo capite dignitas hominis grati etiamsi penitus ignoretur, & consequenter nullo modo sit voluntaria, nihilominùs dignificat opus illud, redditque maioris valoris; quòd si infinita sit dignitas, etiam reddere potest infinitum: vt si Christus Dominus per possibile non cognouisset se esse Deum, fuissent tamen eius opera infiniti valoris; ergo dignitas accidentalis & humana hominis licet debeat aliquo modo cognosci vt dignificet, eò quòd non sit eiusdem ordinis cum merito; in quo punctò differt à gratiâ & dignitate interiori; quia tamen est vnita aliquo modo cum operatione magis quàm ipsum obiectum, poterit dignificare sine amore expresso sui per solam virtualem, vt aliquid medium inter obiectum intrinsecum & gratiam interiorem, ideò nec tam parum quàm hæc, neque tam multùm quàm illud ad significandum requiret.

Si Christus non scivisset se esse Deum, adhuc opera eius fuissent infiniti valoris.

Svbsectio III.

Vltima pars nostræ sententiæ.

36.

Circumstantia Quod debet amari vt refundat bonitatem.

VLtimò dicendum est, in aliis circumstantiis facilè explicari quando augeant bonitatem, etiamsi non ameentur, in primis enim si loquamur de quantitate maiori vel minori materiæ, constat illam necessariò debere amari, & consequenter eam reduci ad rationem obiecti: si de circumstantiâ *Quomodo*, quæ vel maiorem libertatem denotare potest, iam ostendi, eam tenere se ex parte actus, & formaliter illum eleuare, licet nota non sit. Si verò intelligatur intensio ipsius actus, dico, omnino per illam augeri bonitatem, non esse tamen propriè & moraliter loquendo circumstantiam, sed quasi nouum actum; vnde licet primus gradus, etiamsi non cognoscatur reflexè, est bonus in se & meritorius, ita secundus, tertius, quartus, &c. & quidem in meâ sententiâ docente eos esse homogeneos, dicendum est tantum valere secundum quantum primum, & primum quantum secundum; si verò sint heterogenei & diuersæ rationis, quia tunc secundus melior est primo, etiam valet plus actus intensus vt quatuor quàm duo intensi vt duo. Imò, quia in efficiendo actu intenso maior est difficultas, cæteris paribus, quàm in efficiendis duobus remissis, dici potest, etiam datâ homogeneitate graduum, maioris esse meriti actum vt quatuor aliis quatuor remissis, vt vno, vel aliis duobus remissis vt duobus, quod benè docuit P. Suarez suprà n. 14.

Circumstantia Quomodo non est opus vt reflexè ametur.

Poterat

Poterat hinc dubitari, an aliquando nimia intensio possit facere actum malum. Soarez negat; quia multiplicatio honestatis non facit actum malum; vnde ait, amare Deum eadem intensione quàm creaturas, seu has tam intensè quàm Deum, non est malum; ego tamen non dubito quin aliquando per accidens intensio reddat actum malum, si v. g. ea sit nociua sanitati, vt potest sæpè contingere; quomodo autem tunc actus sit bonus & malus, aut secundùm quos gradus habeat bonitatem & malitiam, dicam infrà sectione vltimâ.

Nimia intensio potest facere actum malum.

37. De circumstantiâ loci illud extra controuersiam est, ad augendam malitiam sufficere, si cognoscatur, etiamsi non directè ametur; vt si quis alium occidat in templo, etiamsi non intenderit nisi præcisè illum occidere. Dices cum aliquibus: Vbicatio debet necessariò esse intenta; nam à voluntate debet prouenire, quòd ea actio fiat magis in hoc loco quàm in illo; hoc autem formalissimè est velle vbicationem; ergo vbicatio necessariò transit in rationem obiecti; ergo non est circumstantia propriè, neque dat malitiam nisi amata directè. Quo argumento videntur vti ad explicandum, quomodo circumstantia loci sacri bonitatem etiam è contrario augeat. Potest item de circumstantiâ temporis hoc argumentum fieri eadem planè vi: quod enim hoc vel illo tempore actus fiat est mihi voluntarium; ergo ea duratio vt obiectum est à me volita, ergo non est circumstantia, &c.

Circumstantia loci auget malitiam etiam non amata. Obiectio.

Nihilominùs tamen ad rem nostram non videtur habere vim vllam hæc obiectio. Primò, quia aliud est me velle aliquem occidere in hoc loco, seu spatio vero vel imaginario; aliud autem, quòd illud spatium sit sacrum vel profanum: primum permitto esse essentiale actui; secundum certè est omnino per accidens in genere physico: at in præsenti non consideratur ea vbicatio, nisi vt est in loco sacro vel profano; ergo quatenus augere potest bonitatem vel malitiam vera est circumstantia actus in genere moris, nec debet necessariò transire in rationem obiecti. quod eodem planè modo dicendum est de duratione, si v. g. fiat actus tempore prohibito, aut quando concurrit alia maior necessitas, vel è contrario fiat quando actus est imperatus; licet enim hoc vel illud tempus fixum respiciatur ab actu secundùm entitatem physicam, de quo iam non ago, certè illæ circumstantiæ, quibus tempus redditur considerabile in genere moris, accidentales omnino sunt actui in esse physico. Constet ergo ex hoc capite, vtramque circumstantiam non volitam directè posse pertinere ad augendam malitiam vel bonitatem.

Prima solutio.

38. Secundò respondeo, neque in genere physico videri necessarium vt ametur directè circumstantia loci; excitatâ enim specie in hoc loco de occisione hominis, v. g. si voluntas se determinet ad nunc occidendum, licet non dicat directè, *Volo in hoc loco*, eo ipso dicit illud virtualiter; ergo tunc vbicatio est etiam in genere physico circũstantia, duratio verò transit in rationem obiecti; potest item è contrario contingere, vt duratio non sit obiectum directè, sed indirectè in vbicatione; vt si sciens se in hoc loco numquam futurum ampliùs, dicat, Volo ergo facere in hoc loco, iam eo ipso se determinat ad hoc tempus. & de hac obiectione satis.

Altera solutio.

Redeamos ad modum, quo ea circumstantia loci se habeat ad actus bonitatem vel malitiam. In quo puncto illud certum est, si homo expressè & directè velit in contemptum loci sacri alterum occidere in templo, futuram inde malitiam longè grauiorem, & eam circumstantiam transituram etiam physicè in rationem obiecti; quia physicè essentialiter per eum actum amaretur. Quòd verò malitia cresceret, patet, quia esset directè voluntaria; peius autem longè est directè aliquem contemnere quàm indirectè, ergo.

Circumstantia loci expressè volita auget malitiam.

Quoad bonitatem autem difficilius est, vtrùm illam augeat, & quomodo, loci circumstantia. Affirmant nonnulli, ob rationem paulò antè tactam; semper enim debet vbicatio esse volita. Verùm iam est à nobis ea ratio reiecta. Nunc addo: Esto concedatur amari eam circumstantiam, adhuc negandum esset argumentum bonitatis. Nam hi auctores censent, non sufficere ad constituendum actum bonum amare rem bonam, sed oportere vt ametur honestas per modum motiui formalis: ergo licet quis dicat expressè, Volo in sacro loco orare, non ideò habebit maius meritum iuxta hos auctores, nisi dicat, *Volo id, quia oratio honestior est in tali loco.*

An circumstãtia loci augeat bonitatem. Sententia affirmans. Reijcitur.

39. Secundò ergo alij docent, Esto non ametur reflexè, dare tamen bonitatem, quia est circumstantia tenens se ex parte actus. Verùm, ni fallor, duo hic confunduntur; aliud enim est loqui de vbicatione, quæ se tenet ex parte ipsius volitionis internæ, & hæc sine dubio tenet se ex parte actus: at ea nullo modo auget bonitatem; quòd enim ego in templo proponam orare, si non propono orare in templo, sed in agro, non faciet actum meliorem; ergo solùm agimus in præsenti de vbicatione tenente se ex parte ipsius orationis seu actionis externæ, quam vt obiectum homo amat per actum internum; ergo ea circumstantia tenet se ex parte obiecti, non minùs quàm cætera omnia quæ ad actum externum spectant.

Alia Sententia affirmans reiecta.

Crediderim magis esse conformem doctrinæ vniuersali traditæ, quòd scilicet honestas obiecti debeat vt talis amari, si dicamus tunc temporis non reddi honestiorem eam orationem, nisi expressè ametur ea circumstantia quà honesta.

Circũstantia loci vt refundat bonitatẽ debet amari.

Dices Primò, Ergo oratio ipsa in se, etiamsi ametur ea circumstantia, non erit honestior, sed actus amans circumstantiam erit honestior. Respondeo, ab eo actu denominandam honestiorem illam orationem. Dices Secundò: Si quis deponat pileum alteri coram multis hominibus, censetur magis eum honorare, etiamsi expressè non amet eam circumstantiam; ergo non est necessarius amor talis ad dandam bonitatem. Respondent aliqui, tunc expressè amari eam circumstantiam. Sed contrà, quia potest quis eodem numero actu velle nunc deponere pileum, quo voluisset, etiamsi nullus alius homo ibi esset: nam existentia aliorum per accidens se habet ad entitatem illius actus secundùm se considerati; ergo si ea circumstantia reddit actum meliorem, benè concludit obiectio, non requiri vt circumstantia ametur quà talis. Meliùs ergo respondetur, illam circumstantiam hìc & nunc virtualiter esse volitiuam, quia præsentibus illis omnibus non potest talis reuerentia fieri, nisi se humiliet coram omnibus; vt de dignitate regiâ superiùs diximus: quæ etiamsi expressè non ametur, dat tamen valorẽ humiliationi. Secundò potest respõderi, eam humiliationẽ esse tunc temporis magis difficilem, & ex eo capite magis meritoriam; dicimus autem, difficultatem, quæ se tenet ex parte actus, non necessariò reflexè debere amari vt augeat

Prima obiectio. Secunda. Solutio quorundam. Reijcitur. Melior solutio.

40.

augeat bonitatem, sufficit si in actu exercito toleretur voluntariè.

Quomodo duratio augeat bonitatem vel malitiā. Quoad durationem attinet, facilè constat, quomodo augeat bonitatem vel malitiam; & quidem tantùm valere actum vnum duobus instantibus liberè conseruatum quàm duos actus, quorum quilibet vno tantùm duret instanti, fusiùs ostendam iustâ in materiâ de peccatis contra Patrem Suarez & alios. Addo nunc pro præsenti difficultate, eam durationem non esse propriè moraliter loquendo circumstantiam, sed quasi noui actus productionem, ideoque non mirum, si sine cognitione reflexâ sui possit augere bonitatem, sicut duo actus sine reflexione vllâ supra illos habent duo merita.

Circumstantia Quibus auxilijs accidentalis est bonitati. Circumstantia Cur vt talis non auget malitiam vel bonitatē. Circumstantia *Quibus auxilijs* per accidens est ad bonitatem, quia actus, siue per hoc, siue per illud principium fiat, semper est æquè bonus.

Denique circumstantiam *Cur* dicimus vt talem non addere propriè bonitatem aut malitiā. Ratio est, quia per eam significatur finis extrinsecus; qualis est, quando actus imperatur per alium intrinsecum; tunc enim (vt diximus suprà agentes de actibus imperantibus) imperatus denominatur extrinsecè ordinatus in finem ipsius imperantis; sicut actus exterior dicitur ordinari ad finem quem habet actus interior, à quo procedit illa actio: atqui ex denominatio extrinseca

41. non ponit propriè bonitatem aut malitiam nouam in actu interno nisi denominatiuam, ergo propriè non addit quidquā de malitiâ & bonitate: vtrùm autem actus aliarum virtutum à charitate, vt fiunt meritorij præmij æterni, requirant ordinationem extrinsecam in finem ipsius charitatis, dicemus Deo dante agentes de merito.

Ex maiore difficultate potest augeri bonitas actus. Vltimò tandem circa hoc punctum obseruo, quod & paulò antè tetigi, ex difficultate maiori operis posse augeri bonitatem actus, etiamsi ea difficultatis victoria non intendatur reflexè, sed in actu signato; quod cùm Suarez suprà agnouerit, non debuerat absolutè dicere, nullam circumstantiam, exceptâ gratiâ habituali & vnione hypostaticâ in Christo, augere bonitatem nisi ametur.

Porrò eam difficultatem ex parte operantis augere rationem meriti ac laudabilitatis in opere, est per se notum: qui enim vehementiorem tentationem superat, haud dubiè, cæteris paribus, laudabilior est; sicut qui cum maiori libertate aliquid facit est etiam magis laudabilis, si bonum opus faciat, magis autem reprehensibilis, si malum, quantumuis reflexè non cognoscatur ea libertas. in quo puncto arbitror omnes omnino conuenire.

SECTIO VI.

Quando circumstantiæ transferant actum in nouam speciem.

Soluitur quæstio. QVærimus regulam ad dignoscendum, quando circumstantia det nouam speciem malitiæ, quando verò eam tantùm augeat intra eamdem speciem. Respondeo, tunc extrahi ad nouam speciem, quando circumstantia est contra distinctam virtutem ab ea, contra quam est substantia actionis. V. g. circumstantia coniugis alienæ extrahit fornicationem ad nouam speciem, quia per eam circumstantiam iam est contra

42. virtutem iustitiæ, cùm fornicatio in se sit solùm contra castitatem; similiter votum extrahit eamdem fornicationem ad aliam speciem, quia fit contra obligationem ex voto Deo acquisitam, seu contra religionem. At quòd furtum sit decem vel centum aureorum, non extrahit ad aliam speciem, sed intra eamdem auget vel minuit malitiam, vt per se patet.

Sententia D. Thomæ. Aliam regulam dignoscendi hoc idem videtur tradidisse D. Thomas quæst. 18. art. 11. in corpore, vbi docet, illam circumstantiam, quæ non auget malitiam, nisi præsupponendo aliam malitiam, non constituere nouam speciem; v. g. nisi furari esset aliquod malum, certè furari multum, malum non esset; ergo multum furari non extrahit ad diuersam speciem. Eam verò circumstantiam, quæ, vt det malitiam, non supponit priorem aliam, ait transferre actum ad nouam speciem. in quâ ratione explicandâ laborant Thomistæ, & Vasquez disp. 54 cap. 1. & 2. duæ enim obiectiones fiunt contra illam vtcumque difficiles. Prima, quia comedere multum dat speciem intemperantiæ, cùm tamen comedere parum non sit intemperantia; ergo circumstantia multum vel parum non solùm potest aggrauare intra eamdem speciem, sed etiam nouam speciem constituere.

Ego de hac obiectione dico Primò, eam non esse specialiter contra explicationem D. Thomæ, imò potius pro eâ, quia τὸ *comedere multum* non supponit malitiam, ergo erit ea circumstantijs, quæ possunt dare nouam speciem; sicut reuerà comedere multum est in specie diuersâ morali, licet non physicâ, in quâ non erat comedere moderatè; ergo ex hoc capite nihil contra substantiam doctrinæ Diui Thomæ. Dixi *quoad substantiam*; per eam enim obiectionem impugnari videntur exempla quæ D. Thomas attulit; hæc tamen est omnibus communis difficultas; nam ea exempla Diui Thomæ ab omnibus afferuntur, siue hoc, siue illo modo tradatur regula ad dignoscendas circumstantias variantes speciem; omnes enim supponunt, parum & minus non variare speciem.

Hoc posito absolutè respondetur pro Diuo Thomâ ei obiectioni, materiam intemperantiæ propriè non consistere in eo, quòd sit multum, sed in eo, quòd sit vltra terminum præfixum à virtute temperantiæ; vnde dico non esse intemperantiam, nisi cùm primùm transgreditur quis illum terminum. postquam verò semel transgreditur adueniti iam circumstantia *multum* vel *parum*, quia multum transgreditur, vel parum transgreditur; & ea circumstantia non dat nouam speciem, sed auget antiquam. Occasio cur hîc aliqui impegerint ea est, quia τὸ *parum* & *multum* in eâ comestione acceperunt in esse physico. quo sensu iam dixi paulò antè non differre specie intemperantem à temperatè comedente. 43. *D. Thomas defenditur.*

Obiectio contra doctrinam D. Thomæ. Fortè difficiliùs contra eadem exempla & explicationem D. Thomæ obiiciet quis, Furari parum vel multum constituit diuersam speciem moralem; nam (vt dixi sæpè) moraliter distinguuntur peccatum mortale & veniale, & quidem longè plus quàm odium Dei à fornicatione: atqui ex eo, quòd quis multum furetur, peccat mortaliter, venialiter ex eo quòd parum; item furari multum essentialiter supponit malitiam minoris furti; ergo falsa est doctrina vniuersalis Diui Thomæ, quòd circumstantia supponens essentialiter malitiam non possit nouam in specie

in ſpecie illi actui tribuere. Item exempla illa, quòd parum vel multum non conſtituant nouam ſpeciem, non ſunt bona. *Soluitur.* Reſpondeo tamen huic obiectioni eodem ferè modo quo præcedenti, ſpeciem peccati mortalis vt talis in furto, licet explicetur per multum phyſicè, moraliter tamen formaliſſimè in eo conſiſtere, quòd accipiatur aliquid ſupra vltimam materiam venialem; ſuperatâ autem ea ſummâ, iam habet locum multum vel parum; & tunc eo ipſo habet locum circumſtantia augens malitiam moralis vt talis.

Alia obiectio. Secunda & principalis obiectio contra eam doctrinam Diui Thomæ ex eo deſumitur, quòd circumſtantia ſacrilegij dat nouam ſpeciem in furto v. g. rei ſacræ, item in homicidio Sacerdotis; & tamen hæc circumſtantia non poteſt exiſtere, niſi ſupponatur malitia homicidij & furti; ergo datur circumſtantia conferens nouam ſpeciem, etiamſi neceſſariò ſupponat malitiam in actu.

44. *Solutio Conradi.* Reſpondet Conradus in hoc articulo etiam illam circumſtantiam irreligionis eſſe poſſe ſine priori malitiâ: nam ſi iudex extrahat aliquem ex loco ſacro, reperitur ratio ſacrilegij ſine ratione iniuſtitiæ. Non placet Patri Vaſquez ſolutio hæc; nam in eo caſu etiam eſt iniuſtitia, quia reus tunc gaudebat priuilegio, & conſequenter contra iuſtitiam extrahitur è loco ſacro.

Solutio Vaſquez. Ideò ipſe Vaſquez reſpondet vniuerſaliter, D. Thomam non dixiſſe, circumſtantiam dantem nouam ſpeciem realiter eſſe ſeparabilem à primâ malitiâ; nam ſacrilegium occidentis perſonam in ſacris realiter non eſt ſeparabile ab homicidio, ſeu à priori malitiâ, etiamſi circumſtantia ſacrilegij in rem ſacram vel locum ſacrum ſit ſeparabilis ab alijs peccatis: vt ſi quis ad propriam vxorem accederet in loco ſacro, & vaſis ſacris vteretur in profanos vſus, vbi non eſſet alia malitia quàm ſacrilegij. Solùm ergo D. Thomas voluit docere, ſaltem ratione noſtrâ, poſſe ſeparari hanc ſecundam malitiam à primâ; quod etiam contingit in eo homicidio perſonæ ſacræ; poſſum enim per intellectum concipere rationem irreligionis, non concepto homicidio.

Reijcitur hæc ſolutio Primò. Mihi adhuc ſolutio hæc non ſatisfacit, & arbitror faciliùs poſſe reſponderi ei obiectioni cõtra doctrinam D. Thomæ, quam vniuerſalem iudico de ſeparatione etiam reali. id quod in iiſdẽ exemplis P. Vaſquez oſtendo. Nam etiam in perſonam poſſet eſſe ſacrilegium ſine aliâ malitiâ homicidij, prout Vaſquez dicit de vaſis ſacris. Si v. g. Sacerdotem alioquin à Pontifice adiudicatum ob delicta morti, priùs tamen degradandum, Iudices occidi curaſſent ante degra[illegible], certè tunc peccarent peccato ſacrilegij in eam perſonam, non homicidij; nam ad eum occidendum ſimpliciter habent ius, & ſolùm ideò peccant, quòd irreuerenter contra Ordines fecerint.

Reijcitur Secundò. Secundò ea ſolutio diſplicet; nam ſi ſemel daremus, realiter non poſſe inueniri eam ſpeciem ſacrilegij ſine homicidio aut læſione corporis, quæ ad aliud vitium pertinet, ego ſanè non video, quomodo ratione noſtrâ nos poſſemus cum fundamento concipere illam ſpeciem ſacrilegij in perſonam, non concipiendo aliud peccatum contra aliam virtutem, vt ait Vaſquez. Hæc dicta ſint ad explicandas obiectiones quæ contra regulam traditam à Diuo Thomâ fieri poſſunt.

45. *Regula à D. Thomâ tradita vera eſt, ſed obſcura.* Abſolutè autem circa illam iudico, veram quidem eſſe, non tamen admodum claram, vt ex obiectionibus contra eam factis conſtat; nam ea ſeparabilitas, quam D. Thomas ponit, difficulter oſtenditur; & debemus ad caſus extraordinarios recurrere. In regulâ verò à nobis aſſignatâ, quæ alioquin communis eſt, nulla eſſe poteſt difficultas; nam ſtatim agnoſcitur, vtrùm ea circumſtantia ſit contra eamdem virtutem, an verò contra diuerſam; vt in exemplis ſuprà poſitis conſtat. & ipſemet D. Thomas eam videtur tradidiſſe eodem articulo in corpore ad initium, dum ait, circumſtantiam dare ſpeciem, in quantum reſpicit ſpecialem ordinem rationis; & aliquando contingere, vt aliquæ circumſtantiæ non reſpiciant ſpecialem ordinem rationis: quod autem D. Thomas dicit de ſpeciali ordine rationis, nos dicimus, alijs terminis, quòd opponatur ſpeciali virtuti ſeu ſpeciali rationis dictamini. quod idem eſt. Conſtet ergo regulam noſtram eſſe etiam D. Thomæ claram & facilem.

Illud iam hîc inquiri poteſt, vtrùm circumſtantia transferens actum in aliam ſpeciem augeat malitiam actus contra priorem virtutem. *Vtrùm circumſtantia mutans ſpeciem augeat malitiam contra priorem virtutem.* V. g. an furari rem ſacram ſit grauius etiam intra rationem furti, quàm furari rem aliam non ſacram, eiuſdem tamen valoris. Ratio dubitandi ea eſt, quia videtur talis homo vehementiùs affectus in furtum, quandoquidem non deterretur ab eo per annexum illi ſecundum malum; ſicut ille qui in delectationem cibi ita rapitur, vt nolit deſiſtere ab eo comedendo ob quæcumque mala illi annexa, maiorem affectum oſtendit erga eum cibum, quàm alter qui deterretur minori malo imminente.

Cenſeo tamen nullo modo eam circumſtantiam augere malitiam furti intra eam ſpeciem. *Negat author.* Ratio videtur eſſe facilis & efficax, quia talis non facit magis contra iuſtitiam, neque maius damnum infert in bonis, nec magis contra dominium alterius; ergo licet grauiùs abſolutè peccet, quia peccat contra alteram virtutem, illa tamen grauitas non deſumitur ex grauiore læſione virtutis iuſtitiæ. 46.

Replicabis: Eccleſia, eò quòd res ſit ſacra, habet maius ius in illam, quàm in non ſacram alter; ergo eam accipere eſt grauius contra ſpeciem furti. *Replica.* Reſpondeo diſtincto antecedente, Eccleſia habet maius ius proprium in materiâ iuſtitiæ; *Soluitur.* nego antecedens; habet plures titulos non ad iuſtitiam, ſed ad religionem pertinentes, tranſeat; ergo iuſtitia ipſius vt talis magis læditur; nego conſequentiam.

Satisfit rationi dubitandi. Hinc facilè ad rationem dubitandi reſpondeo, verum quidem eſſe, talem hominem conuinci habere maiorem & magis deprauatum affectum in furtum; illa tamen maior deprauatio non deſumitur ex maiori læſione virtutis iuſtitiæ, ſed religionis, vel alterius, quæ ſimul tunc violatur. Quæ doctrina ad alias circumſtantias applicari eodem modo poteſt.

SECTIO VII.

Tres incidentes difficultates.

Quæ circumſtantiæ debeant dici in confeſſione. PRima eſſe poteſt, quæ & quales circumſtantiæ ſint explicandæ in confeſſione; & cur intenſio vt quatuor v. g. æquiualens quatuor actibus intenſis vt vno, non neceſſariò ſit explicanda, numerus verò actuum debeat explicari. Difficultas hæc pertinet ad tractatum de confeſſione, ideò breuiter ſolùm aduerto, non eſſe in præſenti quærendam diſparitatem

ex ratione

ex ratione petitam; nam quoad hoc idem est (vt obiectio contendebat) efficere actum intensum vt octo, ac efficere octo intensos vt vnum; & tamen istos oportet in confessione explicare, intensionem verò illius non. Desumenda ergo est differentia ex voluntate Christi nobis declaratâ per Patres & Concilia; ex quibus constat, numerum peccatorum esse declarandum, non verò esse necessarium declarare intensionem: verùm necessarium sit alias circumstantias purè aggrauantes explicare, dicam eo loco de pœnitentiâ.

47. *Qualem maliriam refundant diuersa circumstantiae, an numericam, an indiuidualem. Quorundam sententia.* Secunda difficultas est, vtrùm, quando in eodem actu concurrunt duo capita dantia malitiam aut bonitatem duplicem, dicendum sit esse ibi vnam indiuidualem malitiam aut bonitatem ex genere & differentiâ constantem, an verò plures numero distinctas. Nonnulli censent esse tantùm vnam. ita Conradus 1. 2. quæst. 18. art. 10. ait enim, benè facere v. g. parenti in necessitate non esse actum pertinentem ad misericordiam, sed ad pietatem: item accedere ad alienam vxorem non esse actum formaliter fornicationis, sed iniustitiæ seu adulterij. id quod insinuat Diuus Thomas 2. 2. quæst. 154. art. 8. dum adulterium dicit esse speciem fornicationis. vbi videtur eo ipso denotare, fornicationem per eas circumstantias extrahi ad varias species. Alij verò opinantur tunc esse ibi duas quasi species seu indiuidua peccati aut bonitatis, vnâ fornicationis, v. g. in adulterio, alteram iniustitiæ. Quæ sententia probatur; nam in eo casu non tollitur per rationem adulterij malitia luxuriæ; ergo manet actus ille in specie luxuriæ, quam anteà habebat; ergo ratio iniustitiæ non transfert actum ad nouam speciem quasi destruendo antiquam, sed antiquâ relictâ addit nouam. ob quod argumentum defendit Suarez secundùm hanc sententiam Com. 3. disp. 2. sect. 3.

48. *Sententia auctoris.* Crediderim tamen Primò, in hac difficultate non posse esse de re dissidium vllum: siue enim vocetur vna eademque numero malitia, diuersæ tamen speciei, siue duæ, certum apud omnes debet esse, actum illum coram Deo habere totam rationem demeriti quam habet simplex fornicatio cum solutâ; & prætereà illam aliam, quæ ex ratione iniustitiæ desumitur; vtrùm autem dicenda sit vna duabus æquiualens, vtrùm duæ, quatum quælibet vni æquiualeat, quis non videat, in genere moris nullius omnino momenti esse?

Secundò crediderim, in sententiâ eorum, qui dicunt, moralitatem esse essentialem actui, de quæ sæpè feci mentionem, dicendum, eam circumstantiam physicè transferre actum ad aliam diuersam speciem; nam illi entitati actus in eâ sententia essentiales sunt omnes malitiæ ibi repertæ; ergo ea species non est eadem quæ fuisset, si alius actus habuisset tantùm malitiam ab vno ex illis capitibus. Neque id impugnat argumentum proximè factum; nam etiamsi actus ille transferatur ad aliam speciem, semper tamen retinet malitiam fornicationis: nam siue fornicatio dicatur genus, siue vltima species, semper tamen in omnibus speciebus reperitur ipsa ratio generica; vnde quando Conradus & alij dicunt, illum actum esse in aliâ specie, solùm negant illum esse in specie, quæ supra rationem communem luxuriæ addit negationem aliarum specierum; seu clariùs, negant illum esse in specie purâ luxuriæ, in quâ haud dubiè non est, cùm careat eâ negatione, seu cùm habeat aliam malitiam; per quod benè admittunt illum esse in luxuriæ specie, diuersâ tamen propter aliud prædicatum identificatum: sicut actus, qui est simul scientia & opinio de duobus diuersis obiectis, differt ab altero, qui solùm est scientia de vno ex eis obiectis, quòd huius species vltima dicat essentialiter carentiam opinionis quam alter actus non dicit; vt suprà ad aliud propositum notaui.

Qui verò dicunt, libertatem & moralitatem esse accidentalem entitati actus, possunt etiam dicere tunc eam malitiam ex circumstantiâ esse nouam indiuidualem præcedenti additam. Vide quæ dixi sect. 3. probans primam malitiam esse posse accidentariam actui in esse morali; ea enim eodem modo intelligi possunt de vnâ malitiâ respectu alterius. 49.

Quomodo diuersa malitia constituant vnam totalem. Hinc tamen oritur tertia difficultas, quomodò illæ malitiæ vel bonitates constituant tunc vnam totalem, an vt partes integrales homogeneæ, an vt heterogeneæ. Respondeo, rem esse facilem: nam si circumstantiæ sint extrahentes ad diuersam speciem, erit compositio ex partibus heterogeneis; si verò sit intra eamdem speciem, vt v. g. ex maiori intensione aut duratione, aut ex nouo damno eiusdem rationis, compositio erit homogenea. neque in hoc puncto est, diutiùs hærendum, quia exigui admodum est momenti.



DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm actus bonus possit imperari ab actu malo, & è contrario.

SECTIO I.

Declaratur status quæstionis.



AGENS de actibus imperatis & imperantibus tetigi quoddam argumentum P. Vasquez inde desumptum, quòd si vnus actus posset alterum imperare, sequeretur posse actum amoris Dei super omnia, imperari ab actu malo. id quod videtur absurdum. Respondi autem negando sequelam; do consequentis autem veritate hîc me acturum promisi, ergo vniuersaliter nunc inquiro, vtrùm actus aliquis bonus possit à malo imperari; & an fortè amor Dei super omnia, aut aliquis alius sit, cui id specialiter repugnet: dum enim agimus de circumstantijs, debemus de hoc imperio necessariò tractare: etenim initio præcedentis disputationis contra Patrem Vasquez ostendi, per circumstantiam *Cur* intelligi etiam ab Aristotele (nam de alijs omnibus Scholasticis ipsemet Vasquez id agnoscit) finem extrinsecum, qui non potest alius esse quàm finis actus imperantis, in quem actus illo imperatus dicitur ordinatus: sicut actio externa, ambulatio v. g. dicitur ordinata ad obtinendam dignitatem si actus imperans eam ambulationem habuit pro fine dignitatem. Quærimus ergo in præsenti, an actu amantem ipsam honestatem eleemosynæ quà talem, 1.

in ſpecie illi actui tribuere. Item exempla illa, quòd parum vel multum non conſtant nouam ſpeciem, non ſunt bona. *Soluitur.* Reſpondeo tamen huic obiectioni eodem ferè modo quo præcedenti, ſpeciem peccati mortalis vt talis in furto, licet explicetur per multum phyſicè, moraliter tamen formaliſſimè in eo conſiſtere, quòd accipiatur aliquid ſupra vltimam materiam venialem; ſuperatâ autem ea ſommâ, iam habet locum multum vel parum; & tunc eo ipſo habet locum circumſtantia augens malitiam moralis vt talis.

Alia obiectio. Secunda & principalis obiectio contra eam doctrinam Diui Thomæ ex eo deſumitur, quòd circumſtantia ſacrilegij dat nouam ſpeciem in furto v. g. rei ſacræ, item in homicidio Sacerdotis; & tamen hæc circumſtantia non poteſt exiſtere, niſi ſupponatur malitia homicidij & furti; ergo datur circumſtantia conferens nouam ſpeciem, etiamſi neceſſariò ſupponat malitiam in actu.

44. *Solutio Conradi.* Reſpondet Conradus in hoc articulo etiam illam circumſtantiam irreligionis eſſe poſſe ſine priori malitiâ: nam ſi iudex extrahat aliquem ex loco ſacro, reperitur ratio ſacrilegij ſine ratione iniuſtitiæ. Non placet Patri Vaſquez ſolutio hæc; nam in eo caſu etiam eſt iniuſtitia, quia reus tunc gaudebat priuilegio, & conſequenter contra iuſtitiam extrahitur è loco ſacro.

Solutio Vaſqu. z. Ideò ipſe Vaſquez reſpondet vniuerſaliter, D. Thomam non dixiſſe, circumſtantiam dantem nouam ſpeciem realiter eſſe ſeparabilem à primâ malitiâ; nam ſacrilegium occidentis perſonam in ſacris realiter non eſt ſeparabile ab homicidio, ſeu à priori malitiâ, etiamſi circumſtantia ſacrilegij in rem ſacram vel locum ſacrum ſit ſeparabilis ab alijs peccatis: vt ſi quis ad propriam vxorem accederet in loco ſacro, & vaſis ſacris vteretur in profanos vſus, vbi non eſſet alia malitia quàm ſacrilegij. Solùm ergo D. Thomas voluit docere, ſaltem ratione noſtrâ, poſſe ſeparari hanc ſecundam malitiam à primâ; quod etiam contingit in eo homicidio perſonæ ſacræ; poſſum enim per intellectum concipere rationem irreligionis, non concepto homicidio.

Reijcitur hæc ſolutio Primò. Mihi adhuc ſolutio hæc non ſatisfacit, & arbitror faciliùs poſſe reſponderi ei obiectioni cõtra doctrinam D. Thomæ, quam vniuerſalem iudico de ſeparatione etiam reali. id quod in iiſdẽ exemplis P. Vaſquez oſtendo. Nam etiam in perſonam poſſet eſſe ſacrilegium ſine aliâ malitiâ homicidij, prout Vaſquez dicit de vaſis ſacris. Si v. g. Sacerdotem alioquin à Pontifice adiudicatum ob delicta morti, priùs tamen degradandum, Iudices occidi curaſſent ante degra a n , certè tunc peccarent peccato ſacrilegij in eam perſonam, non homicidij; nam ad eum occidendum ſimpliciter habent ius, & ſolùm ideò peccant, quòd irreuerenter contra Ordines fecerint.

Reijcitur Secundò. Secundò ea ſolutio diſplicet; nam ſi ſemel daremus, realiter non poſſe inueniri eam ſpeciem ſacrilegij ſine homicidio aut læſione corporis, quæ ad aliud vitium pertinet, ego ſanè non video, quomodo ratione noſtrâ nos poſſemus cum fundamento concipere illam ſpeciem ſacrilegij in perſonam, non concipiendo aliud peccatum contra aliam virtutem, vt ait Vaſquez. Hæc dicta ſint ad explicandas obiectiones quæ contra regulam traditam à Diuo Thomâ fieri poſſunt.

45. *Regula à D. Thomâ tradita vera eſt, ſed obſcura.* Abſolutè autem circa illam iudico, veram quidem eſſe, non tamen admodum claram, vt ex obiectionibus contra eam factis conſtat; nam ea ſeparabilitas, quam D. Thomas ponit, difficulter oſtenditur; & debemus ad caſus extraordinarios recurrere. In regulâ verò à nobis aſſignatâ, quæ alioquin communis eſt, nulla eſſe poteſt difficultas; nam ſtatim agnoſcitur, vtrùm ea circumſtantia ſit contra eamdem virtutem, an verò contra diuerſam; vt in exemplis ſuprà poſitis conſtat. & ipſemet D. Thomas eam videtur tradidiſſe eodem articulo in corpore ad initium, dum ait, circumſtantiam dare ſpeciem, in quantum reſpicit ſpecialem ordinem rationis; & aliquando contingere, vt aliquæ circumſtantiæ non reſpiciant ſpecialem ordinem rationis: quod autem D. Thomas dicit de ſpeciali ordine rationis, nos dicimus, alijs terminis, quòd opponatur ſpeciali virtuti ſeu ſpeciali rationis dictamini, quod idem eſt. Conſtet ergo regulam noſtram eſſe etiam D. Thomæ claram & facilem.

Illud iam hîc inquiri poteſt, vtrùm circumſtantia transferens actum in aliam ſpeciem augeat malitiam actus contra priorem virtutem. *Vtrùm circumſtantia mutans ſpeciem augeat malitiam contra priorem virtutē* V. g. an furari rem ſacram ſit grauius etiam intra rationem furti, quàm furari rem aliam non ſacram, eiuſdem tamen valoris. Ratio dubitandi ea eſt, quia videtur talis homo vehementiùs affectus in furtum, quandoquidem non deterretur ab eo per annexum illi ſecundum malum; ſicut ille qui in delectationem cibi ita rapitur, vt nolit deſiſtere ab eo comedendo ob quæcumque mala illi annexa, maiorem affectum oſtendit erga eum cibum, quàm alter qui deterretur minori malo imminente.

Cenſeo tamen nullo modo eam circumſtantiam augere malitiam furti intra eam ſpeciem. *Negat author.* Ratio videtur eſſe facilis & efficax, quia talis non facit magis contra iuſtitiam, neque maius damnum infert in bonis, nec magis contra dominium alterius; 46. ergo licet grauiùs abſolutè peccet, quia peccat contra alteram virtutem, illa tamen grauitas non deſumitur ex grauiore læſione virtutis iuſtitiæ.

Replica. Replicabis: Eccleſia, eò quòd res ſit ſacra, habet maius ius in illam, quàm in non ſacram alter; ergo eam accipere eſt grauius contra ſpeciem furti. *Soluitur.* Reſpondeo diſtincto antecedente, Eccleſia habet maius ius proprium in materiâ iuſtitiæ; nego antecedens; habet plures titulos non ad iuſtitiam, ſed ad religionem pertinentes, tranſeat; ergo iuſtitia ipſius vt talis magis læditur; nego conſequentiam.

Satisfit rationi dubitandi. Hinc facilè ad rationem dubitandi reſpondeo, verum quidem eſſe, talem hominem conuinci habere maiorem & magis deprauatum affectum in furtum; illa tamen maior deprauatio non deſumitur ex maiori læſione virtutis iuſtitiæ, ſed religionis, vel alterius, quæ ſimul tunc violatur. Quæ doctrina ad alias circumſtantias applicari eodem modo poteſt.

SECTIO VII.

Tres incidentes difficultates.

Quæ circumſtantiæ debeant dici in confeſſione. PRima eſſe poteſt, quæ & quales circumſtantiæ ſint explicandæ in confeſſione; & cur intenſio vt quatuor v. g. æquiualens quatuor actibus intenſis vt vno, non neceſſariò ſit explicanda, numerus verò actuum debeat explicari. Difficultas hæc pertinet ad tractatum de confeſſione, ideò breuiter ſolùm aduerto, non eſſe in præſenti quærendam diſparitatem

ex ratione

ex ratione petitam; nam quoad hoc idem est (vt obiectio contendebat) efficere actum intensum vt octo, ac efficere octo intensos vt vnum; & tamen istos oportet in confessione explicare, intensionem verò illius non. Desumenda ergo est differentia ex voluntate Christi nobis declaratâ per Patres & Concilia; ex quibus constat, numerum peccatorum esse declarandum, non
47. verò esse necessarium declarare intensionem: vtrùm necessarium sit alias circumstantias purè aggrauantes explicare, dicam eo loco de pœnitentiâ.

Qualem malitiam refundant diuersa circumstantia, an numericam, an indiuidualem. Quorundam sententia. Secunda difficultas est, vtrùm, quando in eodem actu concurrunt duo capita dantia malitiam aut bonitatem duplicem, dicendum sit esse ibi vnam indiuidualem malitiam aut bonitatem ex genere & differentiâ constantem, an verò plures numero distinctas. Nonnulli censent esse tantùm vnam. ita Conradus 1. 2. quæst. 18. art. 10. ait enim, benè facere v. g. parenti in necessitate non esse actum pertinentem ad misericordiam, sed ad pietatem: item accedere ad alienam vxorem non esse actum formaliter fornicationis, sed Iniustitiæ seu adulterij. id quod insinuat Diuus Thomas 2. 2 quæst. 154. art. 8. dum adulterium dicit esse speciem fornicationis. vbi videtur eo ipso denotare, fornicationem per eas circumstantias extrahi ad varias species. Alij verò opinantur tunc esse ibi duas quasi species seu indiuidua peccati aut bonitatis, vnâ fornicationis, v. g. in adulterio, alteram iniustitiæ. Quæ sententia probator; nam in eo casu non tollitur per rationem adulterij malitia luxuriæ; ergo manet actus ille in specie luxuriæ, quam antea habebat; ergo ratio iniustitiæ non transfert actum ad nouam speciem quasi destruendo antiquam, sed antiquâ relictâ addit nouam. ob quod argumentum defendit Suarez secundam hanc sententiam Com. 3. disp. 2. sect. 3.

48. *Sententia authoris.* Crediderim tamen Primò, in hac difficultate non posse esse de re dissidium vllum: siue enim vocetur vna eademque numero malitia, diuersæ tamen speciei, siue duæ, certum apud omnes debet esse, actum illum coram Deo habere totam rationem demeriti quam habet simplex fornicatio cum solutâ; & præterea illam aliam, quæ ex ratione iniustitiæ desumitur; vtrùm autem dicenda sit vna duabus æquiualens, vtrùm duæ, quarum quælibet vni æquiualeat, quis non videat, in genere moris nullius omnino momenti esse?

Secundò crediderim, in sententiâ eorum, qui dicunt, moralitatem esse essentialem actui, de quæ sæpè feci mentionem, dicendum, eam circumstantiam physicè transferre actum ad aliam diuersam speciem; nam illi entitati actus in eâ sententia essentiales sunt omnes malitiæ ibi repertæ; ergo ea species non est eadem quæ fuisset, si alius actus habuisset tantùm malitiam ab vno ex illis capitibus. Neque id impugnat argumentum proximè factum; nam etiamsi actus ille transferatur ad aliam speciem, semper tamen retinet malitiam fornicationis: nam siue fornicatio dicatur genus, siue vltima species, semper tamen in omnibus speciebus reperitur ipsa ratio generica; vnde quando Conradus & alij dicunt, illum actum esse in aliâ specie, solùm negant illum esse in specie, quæ supra rationem communem luxuriæ addit negationem aliarum specierum; seu clariùs, negant illum esse in specie purâ luxuriæ, in quâ haud dubiè non est, cùm careat eâ negatione, seu cùm habeat aliam malitiam; per quod benè admittunt illum esse in luxuriæ specie, diuersâ tamen propter aliud prædicatum identificatum: sicut actus, qui est simul scientia & opinio de duobus diuersis obiectis, differt ab altero, qui solùm est scientia de vno ex eis obiectis, quòd huius species vltima dicat essentialiter carentiam opinionis quam alter actus non dicit: vt suprà ad aliud propositum notaui.
Qui verò dicunt, libertatem & moralitatem esse accidentalem entitati actus, possunt etiam dicere 49.
tunc eam malitiam ex circumstantiâ esse nouam indiuidualem præcedenti additam. Vide quæ dixi sect. 3. probans primam malitiam esse posse accidentariam actui in esse morali; ea enim eodem modo intelligi possunt de vnâ malitiâ respectu alterius.

Quomodo diuersa malitia constituant vnam totalem. Hinc tamen oritur tertia difficultas, quomodo illæ malitiæ vel bonitates constituant tunc vnam totalem, an vt partes integrales homogeneæ, an vt heterogeneæ. Respondeo, rem esse facilem: nam si circumstantiæ sint extrahentes ad diuersam speciem, erit compositio ex partibus heterogeneis; si verò sit intra eamdem speciem, vt v. g. ea maiori intensione aut duratione, aut ex nouo damno eiusdem rationis, compositio erit homogenea. neque in hoc puncto est diutiùs hærendum, quia exigui admodum est momenti.



DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm actus bonus possit imperari ab actu malo, & è contrario.

SECTIO I.

Declaratur status quæstionis.



AGens de actibus imperatis & imperantibus tetigi quoddam argumentum P. Vasquez inde desumptum, quòd si vnus actus posset alterum imperare, sequeretur 1.
posse actum amoris Dei super omnia, imperari ab actu malo. id quod videtur absurdum. Respondi autem negando sequelam; de consequentis autem veritate hîc me acturum promisi, ergo vniuersaliter nunc inquiro, vtrùm actus aliquis bonus possit à malo imperari; & an fortè amor Dei super omnia, aut aliquis alius sit, cui id specialiter repugnet: dum enim agimus de circumstantijs, debemus de hoc imperio necessariò tractare: etenim initio præcedentis disputationis contra Patrem Vasquez ostendi, per circumstantiam *Cur* intelligi etiam ab Aristotele (nam de alijs omnibus Scholasticis ipsemet Vasquez id agnoscit) finem extrinsecum, qui non potest alius esse quàm finis actus imperantis, in quem actus ille imperatus dicitur ordinatus: sicut actio externa, ambulatio v. g. dicitur ordinata ad obtinendam dignitatem si actus imperans eam ambulationem habuit pro fine dignitatem. Quærimus ergo in præsenti, an actû amantem ipsam honestatem eleëmosynæ quâ talem,

& consequenter actum in se bonum, & aliunde non prohibitum, possit quis reflexè ordinare vel 10 luxuriam, vel in ebrietatem, vel in vanam gloriam, aliúmve malum finem; vtrùm etiam è contrario malus à bono imperari possit.

Non est sermo de actionibus inter se repugnantibus. Suppono autem pro totâ hac quæstione, non esse hic sermonem de illis actibus, qui inter se habent alioquin repugnantiam. V g. amor Dei super omnia & peccatum mortale omnino inter se repugnant, multò ergo magis repugnabit, vnum imperari ab altero. quod idem est de actu illo naturali, qui diceret, Nolo vllum peccatum mortale committere: talis enim actus sine dubio non potest oriri ab actu mortaliter malo. Idem etiam est in actu, quo dicerem, *Nec veniale vllum velo cōmittere:* hic enim non potest ab alio etiam solùm venialiter malo imperari. Ideò vno verbo dico, nos in præsenti loqui de eis tantùm actibus, qui alioquin sunt inter se compossibiles simul in voluntate; & de eis quærimus, an ratione imperij aliquam inter se repugnantiam acquirant.

2\. *Diuersi status quæstionis.* Difficultas verò hæc multiplex esse potest; quæri enim potest, an actus supernaturalis bonus, an saltem naturalis, imperari à malo possit. Item an à malo mortaliter, an verò solùm à malo venialiter. Tertiò an id sit intelligendum, casu quo imperatus habeat propriam libertatem, an verò vniuersaliter. Denique, an id in omnibus actibus dici possit, an verò solùm de aliquibus; & qui illi.

SECTIO II.

Quid de actibus supernaturalibus.

Quorumdam sententia. Aliqui censent, si imperium sit efficax, & tollat libertatem actui imperato, non posse neque amorem Dei super omnia, neque vllum alium actum supernaturalem imperari ab actu malo; quia amor aut actus ille supernaturalis non habebet tunc temporis bonitatem formalem propriam; caret enim propriâ libertate, sine quâ (vt suprà probaui) non stat formalis bonitas; aliunde autem esset malus, saltem extrinsecè ex denominatione ab actu malo à quo oriretur, eo modo quo exterior actio furti aut blasphemiæ est verè & propriè mala, licet id ei solùm proueniat à voluntate interiori: atqui non est credendum, Deum dare auxilium supernaturale tunc temporis, vt efficiatur actus nullo modo actualiter bonus, sed potiùs formaliter & simpliciter malus: sicuti non potest Deus dare auxilium supernaturale non solùm ad interiorem voluntatem blasphemiæ aut furti, sed neque ad voces externas quibus blasphemia profertur, & ad actionem externam furti; ergo non potest actus supernaturalis imperari ab actu malo. Id quod tam de malo venialiter quàm de malo mortaliter intelligendum est; nam Deus neque venialis peccati auctor esse potest, sicut nec mortalis: ergo si ea ratio sufficiens est, in vtroque peccato locum habebit.

3\. *Potest actus supernaturalis imperari ab actu malo. Ratio conclusionis.* Iudico tamen probabilius, etiam tunc temporis actum illum posse imperari ab alio etiam mortaliter malo, si aliunde actus non habeant inter se oppositionem vllam. de quo paulò antè dixi. Rationem huius conclusionis desumo inuertendo oppositum fundamentum; nam tunc temporis actus ille retinet totam eam honestatem, quam anteà habebat; nam, vt in hac materiâ (sæpè dixi) aliud est actum esse meritorium, aliud in se esse honestum moraliter. Sic enim amor Dei super omnia, etiam in Beatis, est honestissimus, licet non sit formaliter liber, ideoque nec formaliter meritorius; ergo etiamsi imperium illud tollat libertatem ei actui supernaturali, adhuc poterit Deus ob honestatem illius concurrere specialiter ad illum, eleuando diuinitus per concursum supernaturalem voluntatem ad eum eliciendum.

Probatur Secundò conclusio, quia in tali casu Deus nihil se indignum vllo modo faceret: *Alia conclusionis probatio.* etenim ad actum malum imperantem Deus non concurreret non solùm supernaturaliter, sed neque naturaliter, nisi vt causa permissiua; iā enim supponeretur productum illud malum imperium; eo autem habito concurrere ad actum supernaturalem sine dubio est bonum, quia actus ille nihil mali de nouo secum afferret, quin potiùs maximam honestatem: licet autem malum sit efficere actum peccaminosum, & ad hoc Deus non possit specialiter iuuare; habito tamen iam eo actu malo, bonum est & dignissimum Deo, iuuare ad eliciendum alium actum honestum & bonum. Instantia verò allata pro primâ sententiâ de actione ipsâ externâ non est ad rem; actio exterior sæpè in se est mala, imò ab illâ redditur mala ipsa interior volitio: quid ergo mirum, si ad illam Deus specialiter concurrere non possit, vtpote ad rem iniquam? at actus ille supernaturalis in se est, vt diximus, honestissimus, ergo argumentum ab vno ad aliud non valet.

Recentiorum quorumdam doctrina examinatur. Vbi obiter, noto minùs benè discurrere quosdam recentiores, non distinguentes inter libertatem & honestatem seu malitiam, qui putarunt, eò ipso quòd actio externa nullam affert de nouo libertatem, nunquam etiam afferre malitiā nouam; ideoque vlteriùs docuerunt vniuersaliter, posse omnem actionem externam malam à Deo singulari concursu & speciali produci. Noto, inquam, hos minùs benè locutos; nam neque ad mendacium, neque ad iuramentum falsum externum Deus cooperari specialiter potest; non ergo id vniuersaliter asserendum, licet in nostro casu, 4 quia actus ille interior imperatus à malo est in se honestus, neque ratione illius malum est illud imperium, omnino possit à Deo concursu etiam speciali produci. Secundò absolutè respondeo ad eam instantiam, non esse vniuersaliter verum, ad nullum actum externum malum posse Deum specialiter concurrere; nam quando malitia est ei actioni accidentalis, & solùm respectiuè ad creaturam; sicut occisio, quam Deus, si velit, præcipere potest; rectè intelligitur, supposito iam peccato iniustæ voluntatis, posse Deum exteriùs confortare manum illius vt occidat eum, quem Deus alioqui vult occisum, licet displiceat sibi in malâ occidentis voluntate. Ideò paulò antè contra recentiores solùm posui exemplum in mendacio & iuramento falso, quia in his actionibus non potest Deus dispensare, ac proinde neque ad illas specialiter concurrere, quia semper sunt in se intrinsecè seu essentialiter malæ.

Posset adhuc contra conclusionem nostram vrgeri, eò quòd Deus nequeat annuere malo hominis intento, ergo neque poterit post imperium peccaminosum concurrere supernaturaliter ad actum illum imperatum. Verùm hanc & alias obiectiones commodiùs infrà soluemus post traditam nostram doctrinam.

Secundò

Potest actus bonus imperari ab actu malo retinens propriam libertatem.

Secundò dicendum censeo, à fortiori posse actum malum imperare actum bonum, quando actus imperatus retinet propriam libertatem; quia tunc clariùs constat, quomodo etiam retineat honestatem moralem, meritum & laudabilitatem, ideóque magis est tunc amabilis post primum actum malum ille alter bonus & meritorius, quàm si non haberet propriam libertatem ideóque actu non esset meritorius. Idem valdè efficaciter probo ex experientiâ: potest enim quis ex affectu vanæ gloriæ imperare confessionem cum omnibus ad eam necessarijs, inter quæ est attritio ipsa supernaturalis; licet enim homo ille vanitatis affectu tunc tangatur, non tamen ideò vult peccare mortaliter; quod faceret, si confessionem solam externam sine vero dolore cæterisque requisitis imperaret; ergo iste tunc, non solùm externam confessionem, sed etiam ipsum internum dolorem bonum imperat.

Probatur experientiâ.

5. *Occurritur cuidam responsioni.*

Fortè responderet quis, In prædicto casu duos esse actus imperantes: vnum, qui ex affectu vanæ gloriæ imperat confessionem externam solam, quia hæc sola vtilis est ad eam vanam gloriam; alterum verò, qui non vult mortaliter peccare; & hic solus, qui bonus est, imperat attritionem internam; ergo non imperatur in eo casu actus bonus à malo. Sed contrà Primò, quia voluntas non peccandi, si sola consideretur, non imperat hîc & nunc attritionem; etenim sine attritione posset non peccare, si non confiteretur; ergo siue mediatè, siue immediatè, siue partialiter siue totaliter, imperatur ea attritio ab affectu imperante confessionem externam, qui, vt iam ostédimus, venialiter malus est. Quia verò posset adhuc responderi, eo tempore, suppositâ volitione confitendi exteriùs, solùm imperari attritionem interiorem ab alterâ volitione non peccandi, ac proinde non inferri, à volitione malâ imperari actum bonum, Contra Secundò, & meliùs, quia potest quis vnico actu totum illud velle, scilicet Deum non offendere mortaliter in eâ confessione, & simul eam æstimationem acquirere; tunc autem simpliciter actus ille erit venialiter malus, & imperabit actum bonum; ergo potest actus malus imperare actum bonum.

Tertiò vniuersaliter probo conclusionem à priori, nam licet fortè ad intentum voluntatis sufficeret sæpè imperare actionem externam, per quam solam videtur illa obtentura suum malum finem, & ad hanc actionem tam sufficiat volitio interior mala aut indifferens quàm bona, nihilominùs tamen pro suo libitu voluntas potest ex intentione finis medium aliquod eligere, etiamsi illud non sit necessarium simpliciter, sed possit per aliud finis obtineri; alioquin numquam electio medij esset dicenda oriri ab intentione, nisi quando esset medium vnicum; quod haud dubiè falsum est; ergo voluntas potest ex affectu malo aliquem actum bonum imperare.

Doctrina quorundam recentiorum examinatur.

Priùs verò quàm proponam, quid possit contra conclusionem hanc specialiter obijci (nam quæ contra omnes actus tam naturales quàm supernaturales obijci possunt sectione sequenti decidentur) discutienda est quorumdam recentiorum doctrina, qui admittunt in genere nobiscum posse actum supernaturalem à malo imperari; dicunt tamen actum fidei supernaturalis non posse imperari ab actu etiam venialiter malo. Quòd si ab eis petas quæ sit ratio, cur nobilissimus actus amoris Dei supernaturalis possit imperari à vanæ gloriæ affectu, non verò actus

6. *An actus fidei possit imperari ab actu malo.*

fidei; respondent, nullam aliam esse rationem quàm naturam eius actus fidei, cui tale repugnat imperium. Colligunt autem eam repugnantiam ex eo, quòd Concilia requirant piam affectioné supernaturalem ad talem actum, ergo signum est eum non posse imperari sufficienter ab actu naturali, etiam bono, multo ergo minùs ab affectu vanæ gloriæ in se malo. Hæc ratio non videtur satisfacere, quia nihil penitus declarat; & cùm longè sit perfectior amor Dei super omnia, videtur semper vrgere argumentum; Ille potest, ergo à fortiori poterit actus fidei, &c.

Quædam supponuntur.

Pro decisione huius quæstionis aduerte, aliquos actus esse, quos voluntas pro suâ libertate potest immediatè exercere sine omni præuio imperio reflexo; inter quos est amor Dei super omnia; in his autem facilè intelligitur quomodo voluntas queat se determinare ad illos efficiendos per imperium reflexum, etiam malum: nam si independenter ab omni imperio potest eos elicere, à fortiori, si alliciatur aliquo imperio, de quo paulò pòst in solutione cuiusdam obiectionis Patris Suarez. Alios verò esse actus, qui non sunt ipsius voluntatis, sed intellectus; & quia intellectus non potest se determinare, indigent semper imperio aliquo reflexo voluntatis; huiusmodi sunt omnes actus probabiles, & maximè actus fidei obscurus, ad quem nullo modo intellectus trahitur ab obiecto proposito.

Secundò supponendum est, actum voluntatis supernaturalem, quà est volitio, pendere à cognitione, quà verò est supernaturalis, pendere à cognitione supernaturali, quia naturalis non est ei sufficienter proportionata. Quæ doctrina independens omnino est à puncto præsenti de actibus imperatis & imperantibus; applicatur autem ad actus intellectus respectu actuum voluntatis: vt sicut cognitio naturalis non est sufficiens ad determinandam voluntatem pro supernaturali volitione, ita neque naturalis volitio sufficiat ad determinandum intellectum ad assensum supernaturalem obscurum. 7.

Hinc decido quid sit circa actus fidei sentiendum. Dico ergo Primò, assensum fidei non posse sufficienter determinari, nisi per actum supernaturalem, & eo ipso bonum; & quoad hoc punctum non valere consequentiam ab amore etiam nobiliori ad actum fidei. Ratio disparitatis est, quia amor non pendet ab vllo præuio imperio; benè ergo poterit ex supererogatione impelli voluntas ad illum à naturali actu, & consequenter etiam à malo, vt superiùs insinuaui: at actus fidei petit necessariò determinatiuum; & cùm sit in se valdè perfectus & supernaturalis, exigit etiam proportionatum determinatiuum sibi & sui ordinis, ergo supernaturale.

Secundò tamen dico, Si simul cum piâ affectione supernaturali iungatur aliquis actus malus, affectus v. g. inanis gloriæ, poterit ille actus simul cum piâ affectione propellere intellectum ad fidei assensum; & tunc comparatur ille malus actus imperans fidem malo actui imperanti amorem supernaturalem; nam ambo actus se habent vt non necessarij, & solùm quasi ex supererogatione concurrentes: neque vllam habet repugnantiam ille secundus quasi impulsus; passim enim fit, vt licet intellectus aut voluntas sint sufficienter determinati, de nouo tamen adueniat illis aliquod aliud impulsiuum magis adhuc determinans aut facilitans.

Potest actus fidei imperari ab actu malo coniuncto cum piâ affectione.

Iuxta hanc limitationem intelligo quod multi 8.

docent, inter quos est Caietanus 1. 2. quæst. 5. art. 2. imò Suarez dicit esse id commune inter Doctores, actum scilicet fidei supernaturalis posse ea affectu vanæ gloriæ imperari, non ita, vt solus hic affectus valeat hîc & nunc determinare intellectum, ob rationem datam, sed quia potest adiungi piæ affectioni, & simul cum illâ allicere intellectum ad eum assensum. de quo fusiùs in materiâ de fide. Hoc ergo supposito ad obiectiones veniamus.

SECTIO III.

Obiectiones solutæ.

Prima obiectio. PRima desumitur ex immediatè dictis: Non potest actus fidei supernaturalis imperari à solo actu malo, ergo nec poterit actus contritionis vel attritionis supernaturalis imperari à solo actu malo. Patet consequentia, quia ad illum actum attritionis est necessarius actus supernaturalis fidei, qui proponat obiectum amandum vel detestandum per attritionem; ergo si non potest actus fidei imperari, nec poterit actus contritionis, quando vt hic imperetur debet etiam ille imperari; ergo malè suprà probaui possibilitatem eius imperij ex eo, quòd quis possit efficaciter imperare confessionem cum dolore requisito ex affectu vanæ gloriæ. *Solutio.* Respondeo Primò, saltem posse imperari ea supererogatione modo explicato in actu fidei. Secundò, me iam supponere, quòd sit excitatus actus fidei necessarius ad actus supernaturales, & tunc locum habere imperium malum actus supernaturalis. Tertiò, quia ipsam piam affectionem potest actus malus reflexè imperare; est enim de illâ eadem ratio quæ de amore Dei; nam positâ illustratione primâ supernaturali, quæ nobis libera non est, potest voluntas sine imperio vllo reflexo elicere piam affectionem credendi, poterit ergò illam imperare ex superabundantiâ, & sic poterit remotè ipsum actum fidei & attritionis imperare; semper tamen suppositâ cognitione supernaturali nobis non liberâ, nec præuolitâ, & consequenter nec imperatâ.

9. *Secunda obiectio.* Secunda obiectio sit, Non potest annuere Deus malo hominis intento; nam etiamsi possit iure dominij occidere Ioannem v. g. si tamen ego ex inuidiâ & iniquo odio petam à Deo vt occidat Ioannem, non potest exaudire Deus eam orationem, & Ioannem ad instantiam meam occidere. quia esset cooperari malo; ergo similiter quando ego ex malo fine volo habere actum amoris Dei supernaturalem, non poterit Deus producere illum amorem supernaturalem. Patet consequentia, quia idem esset tunc, Deum concurrere ad illum actum, ac cooperari meo malo intento. quod (vt dixi) non potest Deus facere: dum enim me iuuaret ad ponendum illud medium, quo obtinerem malum finem à me intentum, iuuaret me ad ipsum malum finem. quod, vt dixi, omnino tepngnat.

Soluitur. Respondeo negando consequentiam; nam occidere Ioannem intuitu petitionis iniustæ, formalissimè est dare occasionem vt mala petantur à Deo & ostendere se eorum auctorem; quod indignum est Deo; at quando voluntas cum concursu generali in ordine supernaturali, quem habebat Deus iam ante paratum, se determinat ad amandum Deum ex vi imperij mali, Deus nec se ostendit mali auctorem, nec exauditorem iniquarum precum. Non hoc vltimum; nam ibi nulla est oratio, quæ exaudiatur: non primum, quia cùm ille actus in eo casu sit intrinsecè propriè honestus, bonus, ac longè amabilior propter eam honestatem, quàm odibilis propter denominationem extrinsecam, rectè Deus potest illum producere, non attendendo ad hoc, quòd sit imperatus à malo actu; sed ad hoc quòd etiamsi priùs malè sit operata ea voluntas, iam tamen ex suâ libertate & auxilio generali se determinat ad nobilissimam operationem; ex quo capite digna est, quæ à Deo iuuetur; nec per hoc intendit 10.
Deus, aut me iuuat, vt malum finem obtineam: nam, vt paulò pòst dicam, actus ille imperatus non causat malum finem, etiamsi ipse à malâ intentione proueniat. de quo statim. Porrò ex eadem instantiâ contra me allatâ confirmo solutionem; nam si, postquam quis à Deo petiit iniquè mortem inimici, aliquo nouo actu meritorio vellet illum occidere, occurrente iusta causâ mortis, posset Deus eum tunc specialiter iuuare vt occideret; non quia attenderet Deus ad prius desiderium iniquum, quo ille etiam hîc & nunc mouetur ad infligendam eam necem, sed ad nouum actum honestum, quo mouetur ad concurrendum in mortem: nec deterretur Deus ab eo concursu ratione mali intenti prioris, quod ibi admiscet homo ille; id enim per accidens est respectu Dei, qui in eo malo intento non sibi complacet; ideò nullo modo est ei malitia illa voluntaria.

Declaro ampliùs solutionem, ostendendo disparitatem inter Deum exaudientem preces, & eumdem concurrentem ad actum imperatum: etenim in primo casu nullo modo se gerit tamquam causa prima concurrens ad effectus determinata à secundâ. Ex quo capite diximus alibi, eum non posse dici propriam causam peccati, quia non à se concurrit, sed ad exigentiam naturalem creaturæ, ab eâ determinatus, vt dixi; non ergo se gerit hoc modo dum orationem exaudit, & intuitu illius aliquid concedit: gerit enim se vt causa totalis & quasi secunda, quæ ex complacentia, & vt sic dicam, voluptate, quam in eâ oratione habet, allicitur ad producendum id quod petitur; sicut inter nos, qui mouetur alterius precibus & consilijs, non se gerit vt causa generalis & inadæquata, sed vt totalis & particularis. Cùm igitur Deus non possit esse causa particularis & adæquata peccati, nec possit ei oratio iniusta & iniqua placere, quid mirum, si non possit annuere illi: at dum vi imperij seu actus mali, quo voluntas se determinat ad producendum actum supernaturalem, concurrit velut causa vniuersalis determinata à secundâ; hæc enim tunc non per exigentiam moralem in precibus aut honestate fundatam, sed physicè exigit eum secundum actum; sicut ignis applicatus exigit calefactionem; & sicut eadem voluntas imperans alium actum naturalem exigit concursum ad illum; ergo Deus illũ concursum tunc præbens gerit se vt causa prima determinata à secundâ: ex quo capite non repugnat illi etiam immediatè concurrere ad ipsum peccatum, multò ergo minùs repugnabit concurrere ad rem in se supernaturalem & honestã. Quòd autem ratione supernaturalitatis eius actus sit Deus causa specialis illius, parũ obest; quia suppositâ priori volitione generali, quâ eleuauit hominem ad ordinem supernaturalem, iam hîc & nunc in hac occasione solùm se gerit vt causa vniuersalis; eodem modo,

quo

quo postquam vniuersaliter voluit, vt legitimus Sacerdos supra debitam materiam verba consecrationis proferens poneret ibi Christum, haud dubiè, quando aliquis nequam Sacerdos etiam grauissime peccans ea verba profert, Deus concurrit supernaturaliter ad Christi positionem, non cooperans malæ illius voluntati; id enim Deo repugnat; sed determinatus ex vi suæ vniuersalis volitionis; & quia ipsa positio bona est in se. Hoc idem in præsenti casu planè sine vllâ differentiâ, vt ex se constat, dicendum est.

Tertia obiectio P. Suarez.

Obiicies Tertiò cum Patre Suarez; qui licet disp. 8. sectione primâ probabilem iudicet nostram sententiam, numero tamen 18. censet absolutè, non posse actum malum habere virtutem ad imperandum actum bonum. Id quod sic probat: Motiuum actus mali est valdè imperfectum, ergo non sufficit ad excitandam voluntatem pro actu bono & supernaturali in se perfectissimo. Addit tamen Pater Suarez, si voluntas iam sit excitata
11. ad eum actum supernaturalem, rectè posse tunc gaudere de illo propter malum finem, ad quem iudicat vtilem eum actum supernaturalem; at in eo casu non denominabitur malus ille actus ab eâ intentione, quia non procedit ab illâ, sed habebit se per modum puri obiecti: sicut si ego gauderem ob malum finem, quòd alter benè operatus esset, istud meum gaudium malum non denominaret malam vllo modo operationem alterius bonam.

Prima solutio.

Respondeo Primò, minùs benè Patrem Suarez ob hoc argumentum vniuersaliter negare actum vllum bonum, siue naturalis ille sit, siue supernaturalis, posse imperari ab actu malo: si enim specialem inuenit Suarez difficultatem in supernaturali, non propterea vniuersaliter debuisset id de naturalibus negare.

Secunda.

Secundò addo, neque in naturalibus, neque in supernaturalibus esse difficultatem vllam; quod enim sit, tam imperfectum motiuum non habere vim ad excitandam voluntatem, facilè soluitur. Pro quo aduerte, quod in materiâ de fide & alibi tradidi, & superiùs tractans quorumdam recentiorum opinionem sectione primâ obseruaui, scilicet eo ipso quòd voluntas sit completa in actu primo per auxilium supernaturale, & per cætera requisita ad eliciendum actum amoris v. g. supernaturalem, & iam non desit nisi ipsa voluntatis determinatio, eo, inquam, ipso posse facillimè intelligi, quo pacto per actum naturalem se determinet ad eliciendum eum supernaturalem: nam cùm pro suâ libertate potuisset se determinare voluntas nullo omnino præuio actu, vt supponimus, longè meliùs poterit, si accedat nouus ille imperans aut alliciens voluntatem, quantumcumque in se sit naturalis & peccaminosus: sicut si ego habeo ea omnia requisita ad actum supernaturalem, & sum omnino liber hîc & nunc, possumque pro meo libitu determinari; quis dicet, non posse accedente tunc amici petitione me determinare, allectum aliquo modo ea petitione ad id quod sine illâ facere poteram? ergo non est vlla difficultas in eo, quòd concedatur, voluntatem hîc & nunc primò determinari ad eliciendum actum honestum, etiam super-
12. naturalem, ex actu naturali & malo. Et hæc est communior sententia, vt & ipse Suarez fatetur ibi numero 13. vbi pro eâ citat D. Thomam 1. 2. quæst. 19. art. 7. Verùm arbitror D. Thomam ibi non tractare hanc quæstionem, sed aliam, de quâ nos egimus suprà, vtrùm scilicet intentio mali medij propter bonum finem sit bona; agit enim ibi Diuus Thomas non tam de actibus imperantibus propriè, quàm de intentione & electione quæ respiciunt idem obiectum.

D. Thomas explicatur.

Quarta & vltima obiectio sit: Deo verè & propriè displicet ille actus denominatus malus, licet ratio formalis, ob quam displicet, sit ipse actus imperans; sicut verè & realiter displicet actio ipsa externa furti, licet motiuum præcisè sit volitio mala interior, à quâ procedit ea actio. Arqui non videtur Deus posse supernaturaliter concurrere ad producendum id, quod verè & propriè odio habet, & in quo sibi displicet, ergo non poterit concurrere ad actum eum supernaturalem.

Quarta obiectio.

Respondeo concessâ maiori, negando minorem: etenim Deus verè & propriè concurrit ad conseruationem hominis peccatoris, quem tamen odio habet propter peccatum in ipso existens: similiter verè & propriè, & sæpè etiam supernaturaliter, concurrit ad producendum nouum hominem, nouam animam eamque infundendam in corpore; & licitum est à Deo petere filios, & interponere etiam Sanctorum intercessiones; & tamen certum est, per productionem eius hominis seu filij produci nouum subiectum, quod denominatur peccans à peccato Adami iam huic homini moraliter intrinseco: displicet etiam Deo illud subiectum magis fortè quàm actio externa mala; ergo ex hoc capite non repugnat, Deum supernaturaliter concurrere ad productionem actus in se boni, qui tamen displiceat ob denominationem extrinsecam malam. Ratio à priori iam est tacta suprà, quia tunc id, quod de nouo producitur à Deo, est verè bonum, quòd verò habeat eam extrinsecam denominationem
mali, non est à Deo, sed à malâ volitione quæ 13.
præcessit, cuiusque Deus non fuit causa; nec per productionem noui subiecti eius denominationis additur de nouo quidquam, quod propriam habeat rationem malitiæ.

Solutio.

SECTIO IV.

Quid de actu naturali.

Ex his quæ de actu supernaturali dicta sunt facilè intelligitur, quid sit de naturali sentiendum.

SVBSECTIO I.

Nostra conclusio proponitur, & respondetur primæ obiectioni.

Potest actus naturalis bonus imperari ab actu malo.

Dico ergo Primò, posse actum naturalem bonum imperari siue determinatè, siue indeterminatè ab actu malo, si alioquin (vt dixi initio sectionis) non habent repugnantiam inter se ex alio capite duo illi actus. Hæc conclusio videtur sufficiéter probata in præcedentibus; neque in illius probatione quidquam occurrit addendum, solumque restat satisfacere obiectionibus aliquibus vtrique conclusioni communibus. Obserua tamen priùs, me in hac conclusione non declarasse, vtrùm actus bonus possit assumi vt medium ad malum finem, seu, vtrùm possit imperari actus bonus ab intentione, quæ sit mala ob finem malum; de quo paulò pòst; ideo præcisè dixi, bonum actum posse imperari ab alio malo, quod saluatur optimè, si actus imperans

Alia solutio.

Respondeo Secundò ex dictis superiùs, posse contingere actum esse malum, non ob rem quam respicit vt finem, sed quia illam præfert alteri, aut amat inordinatè; quo casu etiamsi actus imperatus ordinetur ad illam rem, non ordinatur ad malum vt tale, quia non ordinatur ad illum excessum in intentione ipsâ inuentum; qui solus excessus malus est; sed præcisè ad entitatẽ finis, quę ex se etiam hîc & nunc nullam habet malitiam.

Quomodo circa obiectũ bonum possit versari actus malus.

Quomodo autem circa obiectum ex se alioqui bonum possit esse actus vitiosus, ob excessum seu inordinatum modum amandi, petit alium locum; breuiter tamen dico, id posse contingere; vel quia eâ intensione nimiâ appetendi nocet sibi aut retrahitur ab alijs actibus, quos hîc & nunc tenebatur habere; vel si expresè eam rem præferret alteri obiecto honestiori; vt si diceret, Malo non torqueri in Purgatorio quàm non peccare: qui actus non est malus, ex eo quòd nolit torqueri, sed ex eâ prælatione. Vnde si iste actus imperaret actum bonum, quo obtineretur, ne in Purgatorium veniret; haud dubiè non fieret actus imperatus causatiuus alicuius mali, sed solius fugæ Purgatorij, quæ in se bona est; nam prælationem illam non causaret actus iste imperatus, sed ha-
18. bitam iam supponeret in voluntate: ea enim prælatio non est obiectum externum, sed consistit in modo ipso intrinseco actui amanti seu præferenti.

SVBSECTIO II.

Cæteræ obiectiones solutæ.

Secunda obiectio.

SEcunda obiectio fit. Bonum debet esse ex integrâ causâ, malum verò ex quocumque defectu; ergo licet actus imperatus ex se sit bonus; si tamen imperatur à malâ intentione, absolutè manebit malus. Confirmatur: Repugnat vnum eumdemque actum Deo placere, & displicere simul, prohiberi simul, & suaderi; at hæc habebit, si simul sit bonus in se & malus ab imperante, ergo non potest esse bonus & malus.

Solutio. Bonitati intrinsecæ non repugnat malitia extrinseca.

Respondeo, bonitatem intrinsecam requirere, vt omnia intrinseca sint bona, & vt in eis nullus sit defectus; at non obesse huic bonitati intrinsecæ causam, à quâ procedit, esse malam, & consequenter ab illâ denominari extrinsecè malum. Ad confirmationem faciliùs respondeo, Deum absolutè complacere sibi in eo actu, quia absolutè bonus est, displicere tamen Deo, causam illius; & hoc est displicere eum actum vt denominatum ab eâ causâ; cuius rei innumera sunt exempla: gaudemus enim passim de multis bonis affectibus ortis ex malâ causâ, displicet autem eorum causa, & effectus quatenus ortus ab illâ; id est, voluissemus vt hic effectus ortus esset ab aliâ causâ meliori, quia noluissemus eam causam malam existere; suppositâ autem illius causæ existentiâ, gaudemus & optamus vt sequatur talis effectus, qui in se est bonus; sic etiamsi fornicationem non liceat optare, licet tamen eâ
19. suppositâ optare vt nascatur inde filius; & pro hoc possumus etiam licitè Deum orare. Similiter dico, Deum prohibere eam causam, illa autem iam suppositâ suadere ipsum effectum; sic displicet Deo peccatum; eo autem supposito optat & suadet, vt sequatur inde humiliatio, etiam ea quæ essentialiter supponit peccatum.

Tertia obiectio.

Tertia obiectio fit: Actus redditur absolutè malus ex malo effectu ab eo secuto, etiamsi sit effectus extrinsecus causæ; ergo etiam reddetur malus à causâ malâ & extrinsecâ ipsi actui. Respondeo negatâ consequentiâ. Disparitas est manifesta, quia causare malum est absolutè & simpliciter malum; & inde fit, vt non solùm ipsum malum secutum prohibeatur, sed etiam causa illius, quia illa affert secum illud malum morale; & ex hac continentiâ mali hîc & nunc prohibetur in se ipsâ illa res, quæ aliàs fuisset bona: at per hoc, quòd causetur ab actu malo, nullum sequitur malum in re causatâ, imò potiùs bonum, vt dixi; vnde supposito malo præcedenti nullo modo prohibetur effectus inde proueniens, quin potiùs optandus est, vtpote quodammodò corrigens præcedentem malitiam; ergo non benè infertur, Causa redditur mala ex malo effectu, ergo è contrario effectus redditur malus ex malâ causâ: sic humiliari ex commisso peccato bonum est; humiliari vt sequatur peccatum, sine dubio peccatum est.

Soluitur

Quarta obiectio.

Quarta obiectio: Eleemosyna exterior, licèt in se sit bona, omnino tamen viciatur ab actu malo à quo procedit; ergo actus imperatus etiam fiet omnino malus ab actu malo, à quo oritur. Nego consequentiam. Disparitas est manifesta; quia eleemosyna exterior formalem bonitatem non habet nisi ab actu à quo oritur; quid ergo mirum, si, cùm præcisè oritur ab actu malo, 20. solùm etiam denominetur ab illo mala; at actus interior imperatus habet propriam bonitatem formalem, quam retinet simul cum eâ denominatione extrinsecâ mala; vnde si hîc & nunc quis haberet duos actus interiores disparatos, vnũ bonum, alterum malum, & vterque imperaret eam eleemosynam, non dubium, eam fore exteriùs simul bonam & malam: bonam respectiuè ad bonam volitionem à quâ procedit, malam respectiuè ad malam, licet hoc habeat multùm de quæstione de nomine, an possit absolutè tunc dici bona & mala. de re enim certum est (suppono solùm venialiter esse malam alteram volitionem) illum hominem apud Deum promereri posse gloriam per illam eleemosynam, & simul pœnam aliquam Purgatorij respectiuè ad duas eas volitiones diuersas de quo punctò nonnihil infrà. Respondeo Secundò, retorquendo argumentum, & eodem exemplo confirmo meam sententiam: Illa bonitas obiectiua, quam ex se habet eleemosyna, etiam manet, licet imperetur à malo actu; semper enim est in bonum naturæ rationalis, quia leuat miseriam pauperis; ergo similiter bonitas quam ex se habet actus amoris Dei, manebit, etiamsi imperetur ab actu malo; atqui habet bonitatem formalem; ergo hæc manebit simul cum eâ denominatione.

Soluitur.

Potest eadem actio exterior esse bona & mala.

Quinta obiectio.

Quinta obiectio fit: Actus vt sit bonus, debet habere pro obiecto honestatem quà talem; atqui eo ipso, quòd actus imperans est malus, etiam imperatus est malus respectiuè ad imperantem, ergo non potest voluntas illum amorem hîc & nunc elicere quà honestum. Respondeo, æquiuocationem hîc grauem committi; nam prohiberi mihi amorem Dei respectiuè ad imperium reflexum, nihil aliud penitus est, quàm prohiberi ipsum imperium, per quod nihil omnino minuitur de prohibitione amoris in se; ideò ille amor tã manet tunc in se bonus & meritorius, quàm si imperium reflexum illius non fuisset vllo modo prohibitum, sed potiùs expresè etiam imperatum. 21.
Id quod contingit passim; vix enim vllum obiectum est, quod non sit prohibitum in ordine ad

Solutio.

aliquam

aliquem actum. Deus enim est prohibitus in ordine ad odium, in ordine verò ad amorem non est prohibitus; quod rigorosè loquendo nihil aliud sonat, quam odium esse prohibitum, amorem verò non; nec ideò vllo modo absolutè dici potest, ipsum obiectum in se esse prohibitum; ergo optimè poterit tunc voluntas, licet peccet eliciendo imperium reflexum amoris, operari, benè tamen moraliter eliciendo immediatè amorem: qui procul dubio inuenit in Deo sufficientem honestatem, ob quam illum amet, & à quâ reddatur honestus moraliter.

SVBSECTIO III.

Noua quorumdam argumenta.

Doctrina aliquorum recentiorum. Eorum fundamentum.

RECentiores nonnulli negant, fieri posse vt vllus actus bonus imperetur reflexè ab actu malo; imò addunt neque indifferentem posse. Fundamentum illorum est quod in obiectione quartâ tetigi; nam bonum ex integrâ causâ, quod in moralibus maximè locum habere dicunt: ergo bonus actus habere debet non solùm circumstantias ex parte obiecti bonas, sed ne sit aliquis finis extrinsecus malus, quod etiam suo modo applicari potest ad actum indifferentem, qui vt indifferens sit, non debet ex vllo capite vitiari. Viderũt hi difficilẽ esse hanc doctrinã, ideò addiderunt se eam tradere, ne cogantur docere contra communem opinionẽ Theologorum, posse actũ bonum in malum finẽ reflexè ordinari; adduntq; etiam de ipso actu charitatis non esse vllam rationem, quæ conuincat, illum non posse ordinari in finem venialiter tantùm malum. De substantiâ opinionis satis hucusque diximus. Argumentum autem horũ mihi est valdè mirabile; in quo vidẽtur duo valde diuersa inter se confundi: aliud enim est, malum esse ex quocumque defectu & bonum ex integrâ causâ; aliud autem, intrinsecè bonum ordinari in malum finem. ex eo enim axiomate summùm rectè infertur, eam bonitatem intrinsecam non futuram tunc simpliciter bonam; at non probatur vllo modo tunc non posse eam imperari. Imò magis conformiter ad axiomata discurremus, si dicamus tunc intrinseca eius actus esse bona; hîc tamen & nunc ob vitium extrinsecum nõ esse bona absolutè. Sicut auditio exterior Sacri sine dubio in se bona est, & actus religionis; neque id ei tollit, qui ordinat illam ad finem malum, licet tunc efficiat, vt ratione eius ordinationis tota illa non sit hîc & nunc bona, omnibus consideratis. Neque video quare mutare debeat suum intrinsecum finem volitio ambulandi ob recreationem, si ea volitio reflexè ametur ob vanitatem; volitio autem ambulandi ob furtum possit permanere cum suo fine, etiamsi reflexè ordinetur ad finem vanitatis: certè tam benè cohæret finis intrinsecus recreationis cum fine vanitatis, quàm finis furti cum eodẽ fine vanitatis; ergo ex parte finium non est repugnantia maior in vno casu quàm in altero; siue ambo sint mali, siue vnus bonus, alter malus. Nam benè possum amare simul vnam rem bonam, & alteram malam, dummodò in se alioquin non sint contrariæ. Ex parte verò imperij non est maior repugnantia, quia vtrobique se habet extrinsecè; ergo non potest vlla probabilis ratio assignari, cur in vno casu mutari debeat intrinseca essentia actus imperati, in alio verò non, siue in vno mutetur denominatio boni, quia hæc pendet ab omnibus circumstantiis: in alio verò casu non mutetur, quia antea non erat ea denominatio boni; siue in neutro mutetur. quod omnino per accidens est ad punctum præsens.

22. Doctrina allata non videtur cohærens.

Reiicitur.

Quæ de actu bono dixi, eodem modo intelligenda sunt de actu indifferenti: vbi admitto libenter his recentioribus, si ex illo axiomate, *Bonum ex integrâ causâ, & malum ex quocumque defectu*, inferretur, non posse actum bonum imperari à malo, fore vt nec indifferens posset imperari: in quo puncto valdè hi laborant, vt ostendant eamdem esse rationem de vtroque; vnde argumentantur semper ad hominem contra aliquos alios ex bonis actibus ad indifferentes; per quod tamen nullatenus probant, absolutè virisque id negandum. Vtrùm autem in actu charitatis sit specialis aliqua ratio repugnantiæ, aut etiam in actibus supernaturalibus, diximus, suprà. Quæ tamen intelligenda sunt, quando actus ipse bonus non habet aliunde repugnantiam specialem cum malo: vt v. g voluntas non peccandi vllo modo non potest imperari ab vllo acto malo, quia ea est contraria omni actui malo vt & superiùs bis obseruaui. Loquimur ergo de actibus, qui alioquin inter se non habent contrarietatem; solùm enim quæsitum est, an ratione imperij tales actus repugnent.

SECTIO V.

Vtrùm è contrario actus malus possit imperari ab actu bono.

23. *Quæstio est de duplici imperio.*

QVæstio hæc ex vno capite præcedenti facilior, ex altero difficilior longè est. Duplex ergo imperium voluntatis intelligi potest, vt & in præcedentibus insinuaui: vnum determinatũ, quo voluntas, dicit, Volo habere odium Dei, amorem Dei, blasphemiam, &c. aliud est indeterminatum imperium, quo hunc vel illũ actum vellet voluntas; vt si diceret, Volo habere iam vel odium, vel amorem Dei. Iuxta has duas acceptiones duplex est in præsenti difficultas. Prima, an possit actus bonus imperare determinatè actum malum interiorem. Secunda, an saltem indeterminatè possit bonum vel malum. Quæ difficultas extenditur etiam ad actus externos; ideò non sunt ab eâ liberi, qui imperium voluntatis in suos actus negant. Etenim inquiri etiam potest, an in duo obiecta externa, vnum malum, alterum bonum, v. g. mendacium & eleemosynam, possit actus, qui bonus sit, ferri disiunctiuè: v. g. Volo vel honestatem eleemosynæ propter se, vel mentiri, aut iurare falsò. & vt difficultas magis sit vniuersalis, ideóque maioris momenti, eam ad intentionem & electionem extendo; habet enim ibi tunc locum, quando voluntati proponuntur duo media ad aliquem finem alioqui honestum æquè vtilia; vnum malum, alterum bonum; v. g. ad dandam eleemosynam pauperi, ei dare ex propriâ vel ex alienâ pecuniâ, quam videt se hîc posse furari; an tunc non se determinando ad bonum medium possit dicere ea electio, *Volo dare eleemosynam siue ex proprijs, siue ex alienis; de quo postea decernam:* vel certè intentio solùm dicat explicitè, *Volo dare eleemosynã;* virtualiter verò & interpretatiuè, quia duo ea media proposita fuerãt intelligatur velle illã distinctionẽ, *Siue ex alienis, siue ex proprijs.* Hæc secunda difficultas de volitione

Varij status quæstionis.

vagâ

vagâ difficilis est; prima verò de determinatâ facilis.

24. Sit ergo PRIMA CONCLVSIO: Non potest vllò modo voluntas bona determinatè efficaciter velle actum malum. Patet manifestè, quia, vt diximus suprà, omnia volitio efficax obiecti mali redditur ab illo mala; sed actus imperans formaliter habet pro obiecto actum imperatum, ergo si hic sit malus, necessariò & imperans malus erit; eodem planè modo quo volitio interior de actione externâ malâ eo ipso mala est. & in hoc puncto omnes omnino conueniunt; nec video, cur sit in eo ampliùs hærendum.

Actus bonus non potest determinatè imperare actum mali.

SECVNDO DICO, Licet non posset omnino efficaciter redargui, qui doceret, actum bonum posse velle indeterminatè modo explicato actum malum vel bonum; nam & Deus ipse per voluntatem generalem, quâ parat concursum generalem pro nobis, vult indeterminatè actum bonum & malum, vt fusè agens de prædestinatione & in Philosophiâ dixi; nihilominùs longè videtur probabilius, eiusmodi imperium esse malum. est autem difficile rationem reddere eius malitiæ.

& probabilius, neque indeterminatè.

Recentiores, apud quos hanc quæstionem præcisè inuenio motam, sic argumentantur: Actus ille imperans habet vim tollendi libertatem ad actum malum: si enim dato eo imperio voluntas omittat actum bonum, procul dubio necessitabitur ad malum habendum: quæ necessitas non potest tribui ipsi omissioni actus boni, ergo actui imperanti; ergo formaliter ille est malus; nam necessitare seu cogere ad malum malum est.

Hæc ratio leuis est; supponit enim in primis rem dubiam, scilicet imperium illud tollere libertatem; quod à multis negatur, licet illud dicant omnino determinatum. Secundò, malè dicit, in eo casu, si omittatur actus bonus, non posse ei omissioni tribui necessitatem ad alterum; cùm enim voluntas tunc videat se ad vnum è duobus teneri, certè dum vel per puram omissionem, vel per actum positiuum dicit, Nolo hoc, eo ipso manifestè se determinat ad aliud; ideò ea omissio est virtualiter & interpretatiuè volitiua eius determinationis secundæ ad malum, non aliter
25. quàm si ego cogerem aliquem, vt vel hanc vel illam viam ingrederetur, & ille tunc diceret, Nolo hanc; certè tunc se ibi virtualiter determinaret ad alteram.

Probatio quorundam recentiorũ reijcitur.

Replicari potest: Saltem partialiter tunc determinat illud imperium; atqui non licet vel partialiter determinare ad malum, ergo. Respondeo concessâ maiori, negando minorem; vt patet manifestè in sententiâ negante possibilem puram omissionem; quæ pro præsenti difficultate debet admitti, Deus enim tunc dans homini libertatem ad amorem Dei vel odium, cogit saltem remotè & indirectè illum ad vnum è duobus illis actibus, quia, vt suppono, non habet ad alios auxilium, & tamen nullus dicit eam volitionem Dei esse malam; & hunc ipsum casum debemus nos fateri possibilem, etiamsi ordinariè puram omissionem admittamus. Multæ aliæ instantiæ pro eâ veritate adduci possunt. Ratio à priori videtur esse manifesta, quia ea determinatio est valdè remota, & adhuc totam libertatem ad omissionem mali relinquens voluntati; at secunda determinatio voluntatis, præuisâ priori remotâ seu disiunctiuâ necessitate, est, quæ immediatè & vltimò determinat ad malum, ideóque ea est quæ propriè participat inde malitiam. Hinc, antequam efficacem conclusionis nostræ probationem proponam, obseruo, intentionem illam, quæ non dicit quidquam de malo & bono medio, sed præcisè amat honestum finem, etiamsi præuideat illum tam per bonum quàm per malum medium posse obtineri, non esse vllo prorsus modo malam ex illâ quasi virtuali volitione mali vel boni medij; nam illa nihil aliud est re ipsâ, quàm quòd voluntas debeat ex vi eius intentionis vnum è duobus eligere; per hoc autem illa intentio non necessitat ad malum, cùm absolutè omnino liberum relinquatur voluntati, etiam post intentio- 26.
nem, nullo modo se determinare ad actum malum; vt in exemplo de Deo paulò antè constat; imò in omnibus præceptis tam negatiuis quàm positiuis idem fateri debemus; semper enim petunt aliquam actionem vel omissionem, cuius positio debet fieri per vnum è tribus actibus bonum vel malum, vel indifferentem: ergo ea præcepta cogunt ad eam disiunctionem, & tamen non ideò quidquam habent de malitiâ, quia re ipsâ totam libertatem relinquunt ad omissionem actus mali vt talis; ergo ea intentio, cùm non habeat aliud caput, vnde posset ei tribui malitia (quia, vt suppono; non afficitur expressè erga illam, neque eam amat) quàm eam remotam & vagam determinationem ad bonum vel malum, quam iam ostendimus non esse malam, absolutè poterit esse bona ex hoc capite, si aliunde malitiam non contrahat. de quo iam non ago. hoc posito.

Soluitur replica.

Ad probationem conclusionis nostræ redeamus; ea verò sit, imperium illud, *Volo amorem vel odium*, æquiualet huic actui, *Volo amorem, si non odio habeam*, & *Volo odium, si non amem*, at dicere, *Volo odium, si non amem*, est actus omnino malus, ergo imperium illud malum. Adhuc tamen mihi hæc probatio non satis facit; nam licet actus disiunctiuus quoad vim determinandi æquiualeat illi explicationi, quia cogit voluntatem vt vnum è duobus eligat; in modo tamen volendi non dicit formaliter id quod in obiectione ponitur; sed ex naturâ suâ est quidam affectus erga illa duo obiecta, non præferens vnum alteri; debet ergo aliunde eius malitia ostendi. Vide quæ dixi agens de voluntate generali Dei, vbi probaui; non æquiualere formaliter ei disiunctiuo actui.

Melior probatio conclusionis:

non satisfacit.

Sit ergo melior probatio: Tale imperium non magis amat obiectum bonum quàm malum; ergo non est maior ratio, cur debeat à bono accipere bonitatem, & non potiùs à malo malitiam, imò quia bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu, videtur citiùs inficiendum à ma-
lo, quàm ab altero perficiendum. Hoc argu- 27.
mentum magis accedit ad rem, & euidenter probat, si actus imperans non respiciat aliud obiectum quàm eos actus imperatos, non posse esse bonum, quia non potest simul esse bonum & malum; ostendi enim vniuersaliter, ea duo repugnare vni eidemque actui, ergo. Addo tamen, adhuc non omnino conuincere, quia responderet quis, illud imperium respicere finem aliquem alium honestum propter se, & ratione illius habere suam honestatem, à medijs autem nec deturpari, nec perfici.

Alia conclusionis probatio.

nõ conuincit.

Probabilior ergo & efficacior ratio conclusionis primæ ea est; nam tale imperium verè est amor obiecti mali; & quidem ita erga illud afficitur, ac si determinatè illud amaret. Nam quòd illud

Efficacior ratio conclusionis.

illud amaret. Nam quòd illud amet quasi sub disiunctione, solùm denotat quòd paulò antè dixi, non præferri illud bonum alteri, aut non post haberi. Atqui eo ipso quòd quis afficiatur erga obiectum malum, malè operatur, licet non afficiatur plus erga illud quàm erga bonum ipsum; nam æquè affici erga malum ac erga bonum sine dubio est moraliter malum; ergo actus ille erit moraliter malus.

Hinc apparet differentia inter hunc actum & intentionem efficacem, de quâ superiùs; nam ea intentio non afficitur erga medium malum, sed solùm erga finem honestum; circa media verò habet se purè præcisiuè in ratione amoris, licet habeat vim inferendi vnum ex illis: quæ vis vt dixi, non est mala, quia omnino relinquit voluntati liberum, non ponere malum medium. At hoc imperium cùm habeat pro obiecto propriè & verè amato actus illos imperatos, & afficiatur verè erga illos, etiamsi vnum nō præferat alteri, absolutè contrahit malitiam illius obiecti; honestatem autem contrahere non potest, quia ea impeditur per alterius malitiam: eodem modo quo

28. vnus actus, qui determinatè imperaret duos, vnum bonum, alterum malum, nullam haberet à bono bonitatem, sed à malo malitiam, quia bonum ex integrâ causâ, malum verò ex quocumque defectu.

SECTIO VI.

Obiectiones solutæ.

Prima obiectio. DIces Primò, Si homo necessitatus esset ad eligendum hoc obiectum bonum, vel illud malum, posset sine culpâ reflexè dicere, Ego volo vnum ex his duobus facere; cùm enim ad id teneatur physicè, cur non poterit velle licitè id, ad quod tenetur? *Solutio recentiorum.* Nonnulli recentiores opinantur, omnino eo casu licitam esse talem volitionem; negant tamen consequentiam ad imperium vagum, quia hoc nullam similem supponit necessitatem quâ cohonestetur, erit ergo absolutè malum. *Reijcitur.* Ego tamen iudico non consequenter eos auctores discurrere; nam in vtroque casu est eadem ratio, si attentè quis eam ponderet. Sicut enim in vno supponimus, hominem teneri ad hoc vel illud; ideóque dicitur licitum esse dicere, Volo efficere id ad quod teneor; ita in altero casu, esto sine obligatione, licitum tamen est eidem homini, vnum è duobus accipere; non dico esse licitum quemlibet accipere, sed vnum è duobus; ergo si tunc imperium dicat, Volo vnum ex his duobus, non poterit inde esse peccaminosum, quia re ipsâ nihil aliud videtur velle quàm illam disiunctionem, quæ vt talis est sibi licita.

Confirmo Primò: In priori casu, etiamsi physicè sit determinatus ad vnum è duobus actibus, altero bono, altero malo, non tamen propterea quilibet est ei licitus, sed vnus tantùm; ergo si ob necessitatem physicam, quæ mala non est, potest sine peccato reflexè velle vnum è duobus, ita ob licentiam (vt sic dicam) physicam poterit dicere, Volo vnum è duobus, quandoquidem in vtroque casu moraliter non est licitus nisi vnus determinatè, ille scilicet qui est bonus; & ad disiunctionem in vno est licentia, sicut in alio necessitas.

29. *Altera solutio efficacius impugnatur.* Confirmo Secundò, & efficaciùs, quia quandocumque homo habet libertatem contrarietatis, imò & contradictionis, sufficientem tamen ad peccandum, semper est physicè determinatus disiunctiuè ad vnum ex duobus: vel enim debet omittere actum malum, vel efficere ipsum actum malum; vel è contrario, debet omittere actum bonum ad quem obligatus, vel debet elicere ipsum actum bonum, ergo est determinata voluntas ad omissionem malam & ad actum bonum disiunctiuè; aut è contrario ad omissionem bonam seu indifferentem; quod pro præsenti idem est; & ad actum malum disiunctiuè. Nec excogitari potest vnquam casus, in quo, si libertas ad peccandum sit, non detur eiusmodi necessitas ad vnum è duobus, ad malum & indifferens seu bonum. Iam enim ostendi suprà (quod hi recentiores non videntur in præsenti notasse) eamdem omnino esse difficultatem de volitione reflexâ duarum actionum externarum, quæ est in actione & omissione vnius vel indifferentis bonæ vel alterius malæ; ergo si quando est ea determinatio disiunctiua, licitum est imperium reflexum de bono & malo actu disiunctiuè, semper erit licitum efficaciter disiunctiuè imperare actionem malam & bonam. Malè ergo dicunt, id non esse licitum in vno casu, secùs in alio.

Meliùs ergo respondetur negando antecedens in omni omnino casu; nam licet homo physicè teneatur, id est, possit hoc vel illud, & nihil amplius, non tamen propterea per actum voluntatis licitè potest totum id amare quod physicè potest amplecti; debet ergo tunc dicere, Volo obiectum bonum determinatè: quòd si dicat bonum vel malum, quia iam extendit suum affectū efficacem ad malum, & quidem æquè potenter ac ad bonum, omnino peccauit. *Soluitur obiectio.*

Dices Secundò, Simplex complacentia in re mala non sufficit ad peccandum per se loquendo, maximè quando præscinditur ratio malitiæ; ergo ex eo quòd imperium efficax vagum sit quædam complacentia in malitiâ, non ideò erit malum. Deinde ex eo quod habeat vim quasi physicam inferendi vnum ex duobus; quia tamen ea vis est subordinata voluntati, non erit etiam malum, vt ex dictis conclusione secundâ de intentione efficaci constat; ergo nullum caput relinquitur, vnde possit esse malum. Confirmo & declaro: Ideò affectus efficax erga obiectum malum malus est præ simplici complacentiâ, quia est executiuus eius obiecti mali, quod non habet complacentia simplex: atqui imperium efficax vagum præ simplici complacentiâ non habet vim executiuam obiecti, nisi indeterminatè, & eo modo quo potest voluntas Dei honestissima habere; si me prædeterminaret vel ad odium vel ad amorem; ergo illud imperium quà efficax nihil habet vnde sit malum; quà inefficax autem non necessariò est malum, ergo. 30. *Secunda obiectio.* *Confirmatur.*

Obiectio hæc sat difficilis est; ei respōdeo negando consequentiam, à simplici complacentiâ ad præsens imperium. Ad probationem dico, duo ea prædicata, quæ sunt in imperio vago, posse reperiri seorsim sine malitiâ; vnum in simplici complacentiâ, alterum in intentione efficaci finis obtinendi per hoc medium bonum aut illud malum, quæ non amet explicitè media, vt dixi suprà. Et vt eadem viâ ad confirmationem respondeamus, admitto libentissimè etiam in voluntate diuinâ, dante mihi concursum præcisè ad actum bonum vel malum, reperiri illud prædicatum inferendi quasi physicè hunc malum vel illum bonum actum, sine vllâ tamen malitiâ; nego verò ideò posse fieri, vt ea duo prædicata coniungantur *Soluitur.* *Respondetur ad confirmationem.* 31.

iungantur in alio actu, non faciendo vnum totum malum; non enim omnia, quæ ſeparata, ſunt bona continuò, ſi coniungantur in vnum, bona ſunt. Cuius rei innomera ſunt exempla. Dicat Petrus, Nolo audire primum Sacrum; dicat alter, Nolo ſecundum; tertius dicat, Nolo tertium, loquor die feſto, & pono non eſſe plura Sacra; certè quilibet actus ex illis eſt indifferens: ſi tamen vnus indiuiſibilis diceret ſimul quidquid illi tres, eſſet malus. idem facilè poſſet in multis alijs inſtantijs oſtendi. Ergo ad rem noſtram dico, Etiamſi ea vis inferendi vnum ex illis actibus, ſi ſeorſim ſumatur, non ſit mala, & complacentia ſimplex in actu malo, ſi ſola eſt, non ſit mala, non tamen inde rectè inferri, vtramque ſimul in eumdem actum incidentem non eſſe malam. Ne tamen videar ſine ratione aſſerere eam coniunctionem eſſe malam,

Alia ſolutio eiuſdem obiectionis. Secundò reſpondeo negando, ſolùm ea duo prædicata coniungi in vno actu: etenim affectus erga illud obiectum non eſt ira tenuis, vt eſt in ſimplici complacentiâ, ſed nimium vehemens, ſequitúrque ex eâ vehementiâ vis inferendi ſuum obiectum; vnde affectus ille etiam in ratione affectus conſideratus eſt malus, quia eſt omnino reſolutus circa maliriam, etiamſi, vt dixi, non præferat illam bonitati; at ſimplex complacentia quia non habet eam vehementiam poteſt præſcindere à malitiâ ex parte obiecti; id quod habet ex modo quo fertur circa ſuum obiectum; qua propter non eſt mala.

Hinc ad confirmationem dico, affectû efficacem non ideò præcisè, quòd inferat determinatè actum, eſſe malum, ſed quia eſt tam vehemens affectio erga illud obiectum, vt valeat inferre eum actum; cùm autem imperium, licet ſit vagum, habeat quidquid de vehementiâ eſt in actu determinato; licet quia fertur etiam circa aliud obiectum, non cogat determinatè ad hoc, ideò habet quæ ad malitiam ſunt neceſſaria.

32. *Tertia obiectio.* Obiicies Tertiò, & ſit replica contra datam ſolutionem, Deus dum parat auxilium verè habet complacentiam in bono opere, & ſimul in malo disiunctiuè (vt ſuppono ex loco ſæpè citato de concurſu generali Dei) & ſimul ea complacentia eſt talis, vt neceſſitet ad vnum è duobus, ergo habet quidquid in imperio vago, de quo agimus, repetitur; & nihilominùs honeſtiſſima eſt, ergo nec imperium vagum actus boni vel mali malum erit. Reſpondeo, volitionem diuinam eſſe ſimplicem tantùm complacentiam in obiecto malo, & quidem ſecundùm quid; nam, vt ſuo loco dixi, ex ſe Deus tantùm afficitur erga bonum opus, malum autem nec quidem inefficaciter abſolutè amat, ſed ſolùm, *ſi aliter non poſſit eſſe*, ſeu quia tenetur tamquam cauſa vniuerſalis ad illud concurrere: quod verò dicitur, eam volitionem diuinam eſſe efficacem, eò quòd neceſſariò infert vnum è duobus, ſicut imperium vagum, facilè negatur; non enim ea volitio quidquam infert: ſed voluntas hominis libera, quæ determinat Dei omnipotentiam, illa eſt, quæ infert poſteà hunc vel illum actum; ideò ſi præcisè volitionem Dei concurrendi ſpectemus, nihil ſequeretur vlteriùs; ergo illa non eſt efficax, ſed omnino inefficax, & quidem (vt dixi) eſt quaſi violentata volitio eius actus mali. At imperium, de quo nunc agimus, & eſt omnino in ſe efficax, habens ex ſe vim ad determinandam voluntatem; & aliunde eſt aſſenſus & complacentia vehemens & omnino voluntaria erga mali-

Solutio.

tiam; quid ergo illi poteſt deeſſe ad hoc, vt in ſe mala ſit?

Vltima obiectio. Obiicies vltimò: Homo poteſt verè dicere ſine vllo peccato, Ego ſum eras facturus vnum ex his duobus, bonum vel malum; ergo poteſt etiam dicere, Volo vnum ex his facere; atqui velle vnû ex his duobus, eſt velle disiunctiuè, ergo. *Solutio.* Reſpondeo *τὸ vnum ex duobus* ſumi poſſe dupliciter; vel, Faciam bonum opus, quod eſt vnum ex illis doobus, ſeu vnum ex illo complexo; & hoc haud dubiè proponere poteſt ſine culpâ: vel ſonat, Faciam hoc vel illud; id eſt, æqualiter erga vnum ex his duobus afficior. & in hoc ſenſu ex parte voluntatis non poteſt id ſine peccato admitti; intellectus verò de futuro benè id poteſt affirmare, quia in intellectu non eſt peccatum, imò ſi ſciret ſe peccaturum, ſine peccato poſſet dicere, *Ego eras peccabo.* Ratio dubitandi initio poſita, quæ deſumebatur ex concurſu generali Dei paulò antè explicata eſt. Et ſatis de hoc imperio. 33.

SECTIO VII.

Quæ voluntas ſufficiat ad dandum alijs actibus bonitatem vel malitiam?

Difficultas hæc oritur è præcedenti: cùm enim dixerimus vnum actum poſſe ab alio imperari, & denominari bonum aut malum, oportet explicare, qualis ea voluntas debeat eſſe, vt eam denominationem valeat tribuere; non enim quælibet ſimplex complacentia ad id videtur ſufficere, ergo debebit eſſe aliquo modo efficax. Præterea oportet vlteriùs declarare, an oporteat, vt ea voluntas imperans exiſtat ſimul tempore cum ipſo, quem denominat, an poſſit antecedere: quod ſi hoc admittatur, ruſus declarandum, quanta anteceſſio ſufficiat. Priùs tamen aduertas velim, hanc quæſtionem ferè eſſe de ſolo nomine, & quoad punctum præſens non magni momẽti; nam oſtendam in fine huius ſectionis, non deriuari nouam bonitatem ex eo actu imperante in imperatum, niſi ſolùm denominatiuam; quæ ſolùm quaſi ad modum loquendi videtur pertinere. *Dixi ferè eſſe de nomine*; nam in ordine ad Sacramentorum validam adminiſtrationem, item ad alios effectus morales, vtile eſt explicare, quæ voluntas aut qualis voluntatis exiſtentia ſufficiat, vt altera dicatur ab eâ promanare; dabimus ergo doctrinam generalem non tam pro dignoſcendâ nouâ & maiori malitiâ aut bonitate, quæ, vt dixi, in rigore non augetur ex tali voluntate, quàm pro alijs materijs aut dubijs moralibus. *Status quæſtionis.*

SVBSECTIO I.

An ſufficiat volitio inefficax.

Non deſunt qui dicant, volitionem inefficacem numquam ſufficere ad dandam eam denominationem, ſed neceſſariò requiri actum abſolutum & efficacem: quorum fundamentum non poteſt aliud eſſe, quàm quòd ſimplex complacentia non cogit voluntatem; ergo, ſi poſteà voluntas ſe determinat ad efficiendum illum actum, id facit potiùs ex ſuâ libertate quàm vi complacentiæ præcedentis; ergo nullo modo actus ille debet tribui per modum effectus inefficaci ei complacentiæ, ergo nec ab illâ denominari bonus aut malus. 34. *Quorumdam ſententia negatiua.*

Ad eamdem ſententiam alij accedunt, dum omiſſionem liberam dicunt non poſſe oriri ea ſimplici complacentiâ erga aliquem finem: v.g. ſi, dum quis agnoſcit ſe teneri ad audiendum Sacrum, repræſentetur ei omiſſio Sacri vtilis ad ludendum, & afficiatur inefficaciter erga luſum, inquiunt hi, Ea pura omiſſio non poteſt oriri à complacentiâ inefficaci in tali fine: imò etiamſi per volitionem teſlexam inefficacem dicat, Volo omittere, iudicant non poſſe tunc omiſſionem eam puram à prædictâ volitione oriri, ſed debere interuenire aliam ex ſe efficacem: quorum fundamentum eſt, quia omiſſio eſt in ſe purum nihil, ergo non poteſt imperari à volitione inefficaci. Dixi hos accedere ad priorem ſententiam; nam admittunt alioquin actum poſitiuum imperari poſſe à ſimplici complacentiâ, & id ſolùm negant puræ omiſſioni.

Ego tamen non video quid myſterij ſit in eâ omiſſione præ actu poſitiuo; & cur, ſicut poteſt à ſimplici complacentiâ erga ſalutem allici voluntas, vt velit ambulare, non poſſit etiam ſi è
35. contrario iudicet ambulationem nocere, ex eadem complacentiâ omittere ambulationem, maximè ſi expreſsè eam omiſſionem ametur; cur enim tunc non oritur ab eâ complacentiâ amor ille inefficax omiſſionis, & ab hoc ipſa omiſſio?

Ad denominandū actum sufficit volitio inefficax.

Dicendum ergo, omnino ſufficere inefficacem complacentiam ad imperandos & denominandos actus aliquos: quod probo ſimul reſpondendo ſeu reiiciendo argumentum oppoſitum; nam omnes ſupponunt, vt aliqua cauſa mediata dicatur effeciſſe hunc vel illum effectum in genere moris, non requiri vt ea determinauerit omnino, ſeu coëgerit immediatam ad talem effectum. Patet manifeſtè; qui enim conſilio aliquem inducit, vt occidat alterum, qui petitione ſuâ extorquet pecuniam, qui imperio, &c. dicitur cauſa necis, obtentæ pecuniæ, &c. & tamen neque conſilium, neque imperium, neque petitio libertatem abſtulêre illi operanti, ergo.

Idem Secundò confirmo, quia finis propoſitus per cognitionem dicitur cauſa amoris ſui, etiamſi finis ille non cogat, ſed relinquat liberam voluntatem; ergo licet complacentia reflexa de aliquo actu non cogat voluntatem ad efficiendum illum actum, poterit tamen inducere, impellere ita, vt licet liberè, verè tamen moueatur voluntas per eam complacentiam ad eliciendum talem actum, quo caſu non dubium, quin ille actus poſſit dici effectus talis complacentiæ. Hinc etiam fit, vt Deus ex ſolâ ſimplici complacentiâ in gloriâ omnium hominum moueatur ad habendam volitionem efficacem de dandis auxilijs; ergo dubitari non poteſt, quin ex hoc capite ſufficientiſſima ſit volitio etiam inefficax. nec operæ pretium eſt diutiùs in hoc puncto inhærere. Ad argumentum autem iam reſpondi, etiam moueri voluntatem à motiuis non cogentibus, ſicut mouetur ab omni obiecto non tollente ei libertatem.

SVBSECTIO II.

Qualis exiſtentia voluntatis ad id requiratur.

36. *Existentia voluntatis est triplex.*

MAgis intricata quæſtio eſt circa exiſtentiam ipſius voluntatis, quomodo ſcilicet debeat exiſtere vt poſſit dici cauſa. Pro quo aduertendum eſt, tripliciter poſſe dici voluntatem ſeu volitionem aliquam exiſtere. Primò habitualiter, quia ea volitio priùs extitit in homine, & nondū eſt retractata, de facto tamen nihil actu operatur: ſic poteſt etiam is qui dormit dici habitualiter volens id quod heri voluit & nondum voluntate contrariâ retractauit. Hic modus exiſtendi infimus eſt & planè inutilis tam ad actiones poſteà factas denominandas bonas aut malas, quàm vt prodire dicantur ab eâ volitione. Cuius ratio à priori eſt, quia ea exiſtentia eſt denominatio purè extrinſeca præcedens, de facto autem tam parum afferens, quam ſi res illa non fuiſſet. Neque ſufficit, quòd fuerit ea eâ voluntate productus aliquis habitus; nam ſi habitus ille de facto non prodit in actum aliquem, tam parum iuuabit ad hoc, vt ei tribuantur effectus alij, qui à voluntate fiunt, quàm ſi non exiſteret de facto. videtur enim ibi eſſe quaſi mortuus.

Reducitur ferè ad hanc alia exiſtentia quæ dicitur interpretatiua, quando ſcilicet ita homo eſt diſpoſitus, vt ſi actu excitaretur illi ſpecies de obiecto, illud vellet expreſsè; actu tamen & de facto nil vult, vel ea obliuione, vel aliunde: hæc etiam voluntas, quia de facto non influit, non conſtituit bonum aut malum actum; nam ob id, quod facerem vel non facerem, poſitâ hac aut illâ conditione, non mereor de facto abſolutè, ſicut nec demereor. *Eidem reducitur existētia interpretatiua.*

Video aliquos auctores docentes, Si quis ſuâ opera Deo manè obtulit, etiamſi poſteà nil ampliùs de ea volitione cogitet, nihilominùs eam illis dare valorem maiorem quàm ex ſe haberent. Duo poſſunt in hac doctrinâ tradi: vnum, opera poſteà ſecuta denominari bona vel mala ab hac volitione (& hoc ferè pertinet ad quæſtionem de nomine;) ſecundum verò, & de re ipsâ, quòd in eâ propoſitione poteſt includi, eſt, opera ſequentia per totum diem reddi meritoria, nouo & 37.
diſtincto merito illis communicato ab illâ voluntate, quę manè extitit, & nec in virtute poſteà manet. Vterque tamen ſenſus mihi diſplicet; & quidem quoad ſecundum omnino iudico certum, ea opera non accipere meritum vllum diuerſum ab eo quod in ſe habent, ſi aliunde ſint bona; vel nullum, ſi ſint indifferentia. Probatur autem inde manifeſtè, quia etiam quando actu exiſtit voluntas dirigens ea opera, ſummùm quod poteſt facere eſt, illa denominare extrinſecè bona aut mala; intrinſecum autem diſtinctum valorem non poteſt illis communicare, quia eorum eſſentia non immutatur intrinſecè; ergo multò minùs id præſtabit voluntas non iam exiſtens, ſed purè præterita. de quo plura fine ſectionis. Quòd verò nec illa opera denominentur extrinſece bona à præcedente voluntate, inde patet, quia ad hoc requiritur influxus aliquis in ea opera; hunc autem non habet voluntas iam præterita, & ſolùm manens, quatenus non eſt retractata per contrariam (vt dixi paulò antè;) ergo magis piè quàm ſcholaſticè diſcurrunt illi, qui hortantur (vt dixi paulò antè) ne omnium operum totius diei iacturam faciamus, vt ea ad Dei honorem manè dirigamus. Fateor libentiſſimè his auctoribus, eam directionem ſeu ordinationem ad Dei gloriam in ſe valdè bonam & vtilem ac meritoriam, quoad opera tamen ſequentia, cenſeo tam parum conducere, quàm ſi omnino non fuiſſet, ob rationem datam; alioquin, quæſo, dicant mihi, Cur ſufficit ea directio ad viginti quatuor horas, & non ad viginti quatuor dies, hebdomadas, menſes, annos?

Vt directio manè facta reddat opera totius diei meritoria.

Negatiua pars defenditur.

38. *Secunda existentia voluntatis est formalis.*

Secunda existentia voluntatis est, quando actu & formaliter existit ea volitio; & de hac nullum est dubium quin sufficiat ad opera, quæ ab illâ procedunt, denominanda bona aut mala, prout ipsa volitio fuerit: cùm enim ille sit summus modus existendi qui potest ex cogitari, certè si aliquis sufficit, hic debet sufficere.

Tertia est virtualis.

Tertia ergo existentia, media inter duas enumeratas, dicitur virtualis, quando ea volitio non manet in se, sed in aliquo effectu ab ipsâ proueniente. V. g. *Volo celebrare Sacrum*; ex hac voluntate descendo ad Sacristiam, induor, exeo ad altare, etiamsi tunc non habeam illam priorem expressam voluntatem, quia tamen ab eâ pendent ordine omnes illæ actiones externæ, dicitur permanere in virtute, id est, in effectu ab illâ orto. De hac ergo est tota difficultas, an sufficiat ad denominanda sequentia opera bona & meritoria.

Multum in hac quæstione misceri potest de nomine (vt initio sectionis notaui) scilicet, vtrùm opera sequentia dicenda sint bona aut mala ab hac volitione: quod enim ad rem ipsam attinet, constat (vt sæpè dixi) eis operibus non accrescere distinctum meritum; si enim, vt paulò pòst dicam, nec ab actuali reflexâ directione seu imperio fiunt de nouo meritoria, multò minùs fieri poterunt à volitione virtuali.

Duo ergo de re videntur hic discutienda propter recentiores aliquos. Primum, an possit vmquam talis voluntas virtualis reperiri sine actuali. Quidam enim nolunt id admittere; censent enim etiam tunc esse aliquam actualem eiusdem rationis cum priori, non tamen ita intensam & perceptibilem sicut fuit prior, ad modum quo etiam ille, qui ex nimiâ iam facilitate canendi v. g. fidibus aut alio instrumento, licet non videatur attendere, habet tamen aliquam attentionem & cognitionem, ratione cuius hic & nunc dirigit manus; statuâ autem hac voluntate actuali

39. permanente, constituunt hi auctores semper nonum meritum in quolibet nouo opere, & quidem hoc omnino consequenter: nam noua duratio libera boni actus nouum constituit meritum, vt docebo fusiùs infrà.

Potest reperiri voluntas virtualis sine actuali.

Prima pars huius opinionis displicet; & quidem puto eam esse contra omnes ferè Theologos scholasticos & morales, apud quos est principium receptissimum, ad valorem Sacramentorum non requiri voluntatem actualem, sed sufficere virtualem; iam autem hi auctores non ponunt aliam virtualem quàm actualem & expressam etiamsi valdè remissam; id quod non pertinet ad virtualitatem; neq; in hoc sensu vmquam agitaretur à Theologis, *an virtualis sufficeret*, sed præcisè, *an actualis valdè remissa sufficeret*. quod omnino est extra controuersiam. neque in hoc sensu instituitur illa quæstio prior; ad eam enim esset impertinês discursus ille Theologorum, quòd scilicet talis voluntas non manet nisi in effectu; item ea exempla de homine, qui ex præcedenti intentione celebrandi descendit ad Sacristiam, induit se, &c. quandoquidem recentiores hi in ipsâ consecratione expressam actualem & distinctam voluntatem, etsi valdè remissam, interuenire deberc doceant.

Secundò probo eius doctrinæ falsitatem, quia manifestè contra experientiam ponitur illa voluntas actualis in omnibus casibus, vbi ex omnium hominum consensu virtualis solùm ponitur: quâ enim probabilitate docetur, quando quis toto die facit iter, siue garriat, siue rideat, siue oret in itinere, semper tamen actu cogitare de fine & motiuo illius itineris, & semper actu id expressè velle? Certè homo, si posteà se reflectat, cognoscit se fuisse oblitum, vel non tam attendisse ad hæc, quàm si non incepisset iter. Idem experimur singulis diebus, & dum oramus, & dum celebramus; & tamen non propterea putandum est, non fuisse validè consecratum, aut oratum. 40.

Occurritur tacitæ responsioni.

Respondebunt fortè, eam volitionem esse imperceptibilem. Sed contrà, vnde ergo, quæso illam hi norunt? Dicent, Quia sine illâ non posset fieri illud opus. Vt enim insistamus exemplo de iter agente, ille quotiescumque mouet pedes, vult illos pedes mouere; ergo habet volitionem actualem, & operatur propter finem, non alium quàm quem habuit ab initio, ergo actu durat in illo ea expressa voluntas. Eadem replica fiet in consecratione.

Sed contrà Primò, quia ex eo, quòd sine actuali volitione non fieret validè Sacramentum, non probas in casibus positis dati eam volitionem, sed quòd illa virtualis permanentia non sit sufficiens; ac proinde debes inde inferre in omnibus eis casibus dari actiones illas morales esse inualidas, non verò ponere vnam volitionem, quam nemo in se experitur. Video cur hi in eam ponendam etiam contra experientiam inducti sunt, quia scilicet nouerant ab omnibus ferè Theologis admitti eas actiones vt validas; ne autem viderentur expressè Theologis resistere, confugerunt ad volitiones imperceptibiles. Contrà Secundò, quia licet sit necessaria actualis voluntas mouendi pedes, eò quòd potentia exterior non operetur nisi mota per volitionem, non tamen est necessarium, vt illa voluntas amet expressè aliquem finem: ad determinandum enim externam potentiam sufficit, si actio illius imperetur, etiamsi nullus alius ametur finis; vt patet in brutis, quod in nobis etiam sæpè contingere, quando distracti sumus, non dubito; tunc enim solùm imperatur actio externa, de fine autem nil cogitatur, quia voluntas est alibi occupata; neque est inconueniens in similibus actionibus cum tantâ distractione factis dicere, nos non magis operari expressè propter finem, quàm operentur bruta dum ambulant. Contrà Tertiò, quia valdè est probabile, semel excitatâ potentiâ exteriori ad operandum, non indigere continuâ duratione imperij, vt se moueat, sed sæpè hominem ambulare determinatum à priori voluntate, etiamsi actu non semper duret voluntas se mouendi, eò quòd ad alia distractus sit; requiritur tamen ne contraria voluntas reuocet priorem; tunc autem prior manet virtualiter in effectu quasi naturaliter & necessariò consecuto ex priori voluntate; & ab illâ denominatur iste effectus absolutè voluntarius. quod sufficit pro administratione Sacramentorum, & ad dandam denominationem bonæ vel malæ actioni inde secutæ. Altera de re difficultas esse potest, vtrùm actus alioquin in se honesti, qui soli non essent meritorij, possint meritorij reddi, ex eo, quòd virtualiter modo explicato procedant ab alio actu meritorio. Quæ difficultas maximè mouetur propter aliquos, qui docent actus etiam supernaturales omnium virtutum exceptâ charitate, non esse meritorios vitæ æternæ, nisi à charitate imperentur; putant autem, imperium hoc non necessariò debere 41.

actu dotare, sed sufficere, si præcesserit & virtute maneat; quia tunc informantur sufficienter ea opera ad meritum.

Voluntas virtualis sola non videtur sufficere ad meritum

Non disputo iam, vtrùm imperium actus charitatis sit necessarium ad meritum; Tomo enim quarto, Deo dante, eâ de re agam, ac contrarium ostendam. Hoc solùm nunc addo, difficulter valdè intelligi, quomodo, si opera aliarum virtutum non sint in se meritoria, sufficienter tamen dignificentur per eam remotam & virtualem directionem in Deum; quid enim ea præcedens volitio, quæ sæpè ante multas horas præterijt, & iam de facto tam non existit, quàm si numquam fuisset; quid, inquam, nunc efficit ad dandum valorem eis operibus? Declaro id: Ob Deum summè dilectum voluit quis visitare templum v. g. S. Petri; eo animo discedit è patriâ, conficit multa milliaria, numquam renouando illum actum amoris, etiamsi renouat propositum ambulandi, quod ex illo amore processerat; sanè in eo casu virtualiter ab eo amore procedit ambulatio, item oratio, quæ post aliquot menses in templo eo fit; in quâ tamen, vt suppono, non re-
24 cordatur amoris Dei, multò minùs elicit actu eum amorem super omnia, piè licet & actu supernaturali deuotè oret; quis, inquam, non iudicet meritò, eam orationem non habere nunc maiorem condignitatem cum gloriâ, ex eo quòd ante tres menses fuerit ille amor Dei, quàm si penitus non fuisset? sanè licet, quis resolutè dicat eam conditionem esse necessariam, non posset impugnari à ratione, quia hæc materia de merito non tam deciditur ratione naturali quàm principijs maximè fidei, quæ hîc non sunt, negari tamen nequit, quin ex ipsis terminis appareat, esse valdè per accidens ad eam dignificationem, tam remotam præteritionem amoris Dei. quòd si hæc dicatur non sufficere, neque aliæ sufficient, quia hæc in ratione virtualis durationis omnino est perfecta; neque est ratio cur sufficiant præcessisse duabus horis antè, non verò duabus cum mediâ aut tribus, &c. sed de hoc fusiùs infrà.



DISPVTATIO XIX.

Vnde sumatur obiecti moralitas.

1. GIMVS præcedenti disputatione, quomodo obiectum malum det actibus malitiam, & è contrario bonum bonitatem; iam oportet explicare, vnde ipsamet obiecta malitiam & bonitatem habeant, vt sic vltimam radicem moralitatis perfectè deprehendamus: quærimus ergo, cur mendacium in se sit malum, ambulatio indifferens, eleëmosyna autem bona; non enim licet respondere, esse malum mendacium, quia oritur à voluntate malâ; tunc enim committeretur circulus vitiosus, dum malitia voluntatis ex obiecto & obiecti ex voluntate declararetur. Aduerto tamen difficultatem hanc non habere locum in his, quæ solùm sunt mala ex lege positiuâ ea prohibente; ibi enim facilè sine circulo respondetur, voluntatem comedendi carnes die Veneris esse malam; quia comestio prohibita est; si rursus rogetur, cur sit prohibita; redderur pro ratione voluntas legislatoris; & ibi cessat totus circulus. habet ergo locum difficultas in his obiectis, quæ naturâ suâ & essentialiter sunt mala, v. g. in mendacio: si enim ibi respondeas, illud esse malum, quia est prohibitum lege naturæ; dum posteà rogaberis, cur prohibitum sit à naturâ, non poteris iam recurrere ad voluntatem legislatoris, quò ergo recurretur?

Status quæstionis explicatur.

SECTIO I.

Præmittitur certa doctrina.

PAulò antè dixi, actus aliquos non esse malos, quia prohibitos, sed potiùs prohibitos, quia malos; vt mendacium, odium Dei, &c. Sed quia veritatem hanc nonnulli vel negarunt, vel terminis planè confuderunt, oportet nonnihil in eâ declarandâ inhærere. Igitur nominales aliqui, vt Ockam in 2. quæst. 19. ad 3. & 4. Gerson Alphabeto 6. litterâ E, & tractatu de Vitâ spirituali, lect. 1. docent malitiam omnem pendere à prohibitione liberâ Dei, ideóque ipsum potuisse non prohibere mendacium, odium Dei, &c. & tunc illos actus non futuros malos, etiamsi liberè fierent. Pro eâ sententiâ adducuntur aliqua testimonia, Augustini 2. de Peccatorum meritis & remissione cap. 16. & lib. 22. Contra Faustum cap. 27. & Ambrosij lib. de Paradiso cap. 6. Hi tamen Patres nihil aliud ibi docent quàm, nullum peccatum esse sine prohibitione Dei; eam autem prohibitionem Deo esse liberam nullo modo asserunt. Adde, ex distinctione inferiùs à nobis tradendâ inter peccatum & malum morale clarissimè explicari, eos solùm locutos de peccato, non de malo moraliter. de quo iam nos præcisè disputamus. Ratio pro eâ sententiâ videtur esse, quòd sine prohibitione non potest esse transgressio; ergo sine lege Dei non potest esse malum morale: deinde cùm Deus ad extrà operetur liberè, non est cur dicamus eam legem necessariò ab eo ferri.

2. *Sententia docens, omnē malitiam prouenire à prohibitione Dei.*

Patres explicantur.

Sunt aliqui actus mali ante prohibitionem Dei.

Nihilominùs tamen hæc sententia defendi nequaquam potest; ideò sit PRIMA CONCLVSIO: Aliqui actus sunt necessariò mali ex obiecto independenter à liberâ prohibitione. Et quidem quidquid sit de actu odij, & de mendacio, adulterio, &c. sanè nemo prudens dicere potest, eam volitionem, quæ dicit, *Etiamsi hoc obiectum millies esset prohibitum à Deo, ego tamen illud amplecterer*, non esse essentialiter malam. Nam esto de facto nihil sit prohibitum, quia tamen se extendit ad prohibitionem possibilem seu futuram sub conditione, & eam vt sic contemnit actu, & affectiuè legem transgreditur, necessariò talis voluntas mala est etiam de facto: sicut si quis velit hodie die Dominicâ comedere carnes, non peccabit, quia non est prohibitio vlla; at si diceret, Ego illas hodie comederem licet essent prohibitæ, haud dubiè peccaret, quia transgrederetur eam prohibitionem, licet non re ipsâ, sal- 3.
tem affectiuè: ad quam affectiuam transgressionem sufficit apprehendi conditionaliter præceptum, & contemni, etiamsi actu nullum ibi sit, & etiamsi Deus liberè de facto nihil prohibuisset.

Probatur magis conclusio.

Secundò absolutè argumentor: Nam Deus non potest sibi absolutè prohibere aliquid, & tamen non potest mentiri, iurare falsò, se odio habere.

Tertiò argumentor; Etiam in alijs actibus, qui

qui directè non tendont in malitiam, sed in obiecta physica, quibus annexa est malitia, vt in mendacio, odio Dei, &c. nam in his ratio ipsa naturalis dictat malum esse, prosequi odio infinitam Dei bonitatem, quæ infinitum petit amorem; neque ad id iudicandom, necessum est recurrere ad hoc, quòd Deus id de facto prohibuesit: ea enim prohibitio vel necessariò consequitur, & ita meritò præsupponitur ab ipso lumine naturæ; vel esto iudicetur non esse, adhuc non est necessaria, vt sit ibi malitia summa.

Probatur ex D. Paulo.

Quartò idem ostendo, quia expressè S. Paulus videtur contrarium sensisse, dum ait, Gentes sine lege peccasse; & alibi, naturaliter ea quæ legis sunt fecisse, ostendit eos malè operatos de facto. Atqui si vera est Ockami sententia, non potuerunt illi peccare, ergo. Probo minorem; nam illis non est intimata lex diuina, vt Paulus supponit, naturaliter autem non potuerunt eam noscere: nam cùm Ockam supponat liberam fuisse eam legem, & de actibus liberis, maximè qui nihil ponunt à parte rei, qualis est lex illa, non potuerint Philosophi ex discursu naturali quidquam scire, sed solâ reuelatione debuerint id intelligere; ea autem reuelatio non fuit respectu illorum; certè non potuerunt scire de facto ea obiecta à Deo fuisse prohibita. Nec potest dici, eos ignorantiâ vincibili peccasse; nam sicut ignorando reuelationem de Christo venturo non habuerunt vincibilem ignorantiam, quia ex naturâ rei ille aduentus non debebatur; ea reuelatione verò, quæ eis non est facta, nihil nouerunt, imò nec, vt de eâ reuelatione quidquam suspicarentur, vllum habuêre fundamentum. Ita eodem
4 modo dico de prohibitione diuinâ, si semel admittamus eam liberam fuisse Deo; tunc enim, attentâ naturâ rerum, non potest inferri Deum habuisse eiusmodi volitionem, multò minùs inferiur, eam reuelatam ab ipso fuisse.

Posset fortè aliquis huic testimonio respondere, eo solùm probari Deo non fuisse liberam prohibitionem actuum eiusmodi; at, eam necessariam non esse ad malitiam, non posse suaderi. Fateor ita esse; id tamen mihi sufficit; nam ago contra Ockam, qui talem prohibitionem dicit esse liberam. contra responsionem verò sit

Obiecta aliqua ex naturâ suâ habent malitiâ contra rationem.

Secvnda conclvsio; Esto Deus prohibeat aut non prohibeat aliqua obiecta vel actus, illa habent ex naturâ suâ malitiam & deformitatem cum naturâ rationali. Hæc est D. Thomæ 1.2. quæst. 100. docentis art. 2. & 8. aliquos actus ita esse naturâ suâ malos, vt nullâ Dei dispensatione fieri possint non mali. Eamdem ibi defendit Caietanus & Sotus 2. de Iustitiâ quæst. 3. artic. 10. & multi alij, quos refert Soarez disp. 7. sect. 1. Eam tradit Augustinus de Libero arbitrio cap. 3. vbi ait, adulterium non esse malum, quia prohibitum, sed è contrario prohibitum, quia malum. Et ex disputatione, quam cum D. Hieronymo idem Augustinus habuit, vtrùm scilicet mendacium in aliquo casu esset licitum, videtur colligi eadem doctrina. Nam si antecedenter ad omnem Dei prohibitionem non agnosceret mendacium esse malum, sanè non posset tam certò statuere, Deum nullibi in eo præcepto dispensasse, aut posse dispensare.

Ita D. Augustinus.

Mens Augustini ampliùs declaratur.

Respondebis, eam prohibitionem non esse Deo liberam, ideò nec dispensabilem. Sed contrà, quia non aliunde potuit Augustinus colligere, Deum necessariò teneri ad eam prohibitionem, quàm ex eo, quòd ante illam supponebatur in eo obiecto malitia. Cur enim tenetur Deus prohibere mendacium, & non deambulationem? si autem supponitur malitia; tunc iam habet locum mea conclusio, quia hoc sufficit, vt malitia moralis detineatur in actum, siue prohibeatur à Deo, siue non, aut siue prohibitio ea ignoretur, 5
siue non, quia iam ibi malitia agnoscitur sufficiens ad defœdandum actum, qui eam amat. Nam licet non tam grauiter quis tunc peccet, ac si sciret eam esse contra Deum, ideóque non mereatur pœnam æternam, vt dicam inferiùs; est tamen sufficientissima vt actum reddat moraliter malum; quod iam præcisè contendimus. Ex quo discursu non solùm conclusionem confirmaui auctoritate D. Augustini, sed etiam ratione ipsâ.

Altera probatio conclusionis.

Ostendo autem Secundò id ipsum à simili; nam multa obiecta sunt, quæ independenter ab eo quòd mandentur sunt bona; non enim sola ea, quæ sub præceptum cadunt, bona sunt, sed etiam multa alia; vt omnia opera, quæ dicuntur supererogationis; ergo è contrario poterunt esse alia, quæ sine vllâ prohibitione Dei sint naturâ suâ contraria naturæ rationali, ea autem erunt in se mala. quod fusiùs prosequemur sectionibus sequentibus agentes de radice, vnde desumitur malitia.

Qualis cognitio sufficiat ad contrahendum malitiam contra Deum.

Tertia conclvsio: Eo ipso quòd homo agnoscat aliqua obiecta esse mala, seu rationali naturæ contraria, & simul agnoscat Deum esse, agnoscet ea etiam Deo esse contraria; quia agnoscit Deo vt æquissimo iudici displicere id quod sit contra rationem naturalem, quæ cognitio sufficit, vt ille contrahat malitiam peccati mortalis, si materia sit grauis, etiamsi nihil aliud de prohibitione positiuâ cognoscat. Cuius ratio à priori ex moralibus haud difficulter redditur; si enim mihi constat amico meo displicere grauissimè aliquam actionem, certè eo ipso quòd ego illam facio maximè ipso præsente & vidente, nemo negabit, grauiter à me offensum ami- 6
cum, & illius inimicitiam me incurrisse; quòd si simul ille esset iudex, fatebuntur omnes promeritum me etiam ab eo graues pœnas, esto nullam externam prohibitionem amicus ille mihi intimasset. Vbi aduerto, auctores, qui dicunt Deum non posse non prohibere actiones & obiecta ex se mala, dupliciter posse intelligi; vel de verâ & externâ prohibitione per reuelationem, vel solùm de prohibitione interiori, quâ, licet ad extrà Deus nihil dicat, verè tamen illi ea obiecta displicent, optatque tamquam caput reipublicæ rationalis, ne ponantur à parte rei. hæc enim displicentia dici potest quædam prohibitio. Si ergo de hac secundâ loquantur, libentissimè illis concedo, eam necessariam esse in Deo; Deo enim omnis honestatis fonti & amatori non potest non displicere quidquid est malum moraliter. Secundò eisdem auctoribus concedo, sine hac prohibitione aliquo modo agnitâ ab ipso homine malè operante non posse esse propriè peccatum, de quo fusiùs infrà: & in hoc sensu explicabo definitionem Augustini, *Peccatum est dictum, &c. contra legem Dei æternam.* Displicentia enim hæc Dei ab æterno in ipso existens potest dici meritò lex æterna, potiori titulo quàm exterior & temporalis prohibitio, quæ non est verè lex æterna, sed temporalis. Si verò loquantur de prohibitione per legem positiuam promulgatâ, nego in primis, Deum non potuisse eam legem omittere; nam licet sit valdè conformis ipsius naturæ,

Ratio à priori.

Quo sensu Deus necessariò prohibeat obiecta mala.

Deus non tenetur lege positiuâ prohibere obiecta mala.

naturæ, non videtur tamen ea conformitas tanta, vt absolutè debeat esse necessitatus ad illam. Confirmo meo iudicio efficaciter; nam multis eam legem non notificauit de facto, ergo potuit omnibus eam non notificare. Patet consequentia, quia etiam respectu illorum, quibus non notificauit suam prohibitionem, habere tamen debuit prouidentiam necessariam & propriam Dei; illi
7. enim etiam fuêre homines rationis capaces & liberi; quòd si illis non est facta iniuria non notificando, nec fieret alijs. Deinde, illi habuêre principia requisita ad benè operandum sine tali prohibitione, ergo & cæteri habere potuerunt; ergo non fuit Deus omnino necessitatus ad eam exteriorem prohibitionem. Deinde eisdem auctoribus nego, necessariam esse huius legis cognitionem non solùm ad malè moraliter operandum, sed nec ad peccatum & offensam Dei incurrendam, vt paulò antè monstratum.

Malum morale non requirit oppositionem cum verâ lege.

Ex his facilè respondetur ad argumentum initio propositum. Dico enim, malum morale non semper requirere propriam transgressionem, id est oppositionem cum verâ lege, sed sufficere, si aduertens homo aliquid esse contra naturam rationalem, illud amplectatur; tunc enim facit eo ipso malum. Dixi autem, etiamsi non requiratur semper prohibitio aut lex alterius superioris, requiri tamen semper iudicium rationis proponentis illud obiectum vt malum & contrarium naturæ, ac vt non amplectendum; & quia voluntas non obstante eo iudicio illud amat, dici potest quodammodò tunc transgressor naturalis legis; illud enim dictamen est quasi quædam naturalis lex; & hinc etiam prouenit, vt Deus ipse, qui nullum habet supra se legislatorem, non tamen possit mentiri, se ipsum odio habere, &c. quia ipsius intellectus agnoscit ea obiecta mala, dictatque esse fugienda, ac proinde non potest contra sui intellectus dictamen ea amare, nisi malè moraliter operando; quia verò malum morale ei repugnat, repugnat etiam illi talium obiectorum amor.

Vt peccetur moraliter, satis est scire hunc actum Deo grauiter displicere.

8. Hinc concludo, malè à quibusdam doceri, Si quis inuincibiliter putaret peccatum displicere quidem Deo, non tamen ab ipso esse prohibitum, non commissurum grauem iniuriam Dei, nec peccatum mortale; vnde inferunt iidem, Si per impossibile Deus reuocaret obiecti cuiuslibet mali prohibitionem, idque homines nossent, fore, vt non peccarent tunc moraliter, nec digni essent pœnâ æternâ. Concludo, inquam malè id doceri; nam ex dictis constat, in Deo esse necessariam aliam prohibitionem quàm displicentiam eam grauem; nam legem externam sicut respectu aliquorum non ita promulgauit, vt possent proximè eam noscere, ita omnibus potuit liberè eam promulgationem negare, vt paulò antè probaui; ergo eo ipso quòd supponatur cognita ea displicentia, necessariò etiam debet contrahi malitia grauis.

Quòd si ponatur talis casus, in quo homo inuincibiliter iudicet, leuiter tantùm prohiberi illud obiectum, tunc libentissimè admittam, malitiam non futuram grauem; ast tunc etiam idem erit dicendum, etiamsi apprehendatur displicentia diuina, dummodò non apprehendatur grauis; vnde ex prohibitione nihil magis speciale infertur quàm ex displicentiâ necessariâ in Deo. Sed de his satis; iam nunc ad explicandam primam malitiæ radicem accedamus.

SECTIO II.

Quædam explicationes reiectæ.

Malitia vel bonitas non desumitur ex conformitate cum lege æternâ Dei.

PRima sententia docet malitiam vel bonitatem desumi ex conformitate vel difformitate cum lege æternâ Dei. Hæc tamen explicatio vno verbo refutatur, quia, vt dixi numero 1. tota difficultas est, cur Deus necessariò prohibere debuerit mendacium, & potuerit non prohibere ambulationem; non enim id potest reduci in libertatem ipsius, sed in obiecta ipsa; quærimus ergo quid in illis sit, vnde proueniat hæc diuersitas. Secunda, ipse Deus non imponit sibi legem, quia non est sibi superior; & tamen operatur moraliter iuxta regulas moris; ergo hæc moralitas non desumitur ex lege æternâ ipsius Dei.

neque ex conformitate cum intellectu diuino.

Huic affinis est quorumdam recentiorum explicatio, qui dicunt, illud obiectum ideò esse malum, quod naturâ suâ tale est, vt Dei intellectus necessariò dictet à nobis esse fugiendum. 9.
Quæ explicatio planè nihil dicit vt contra præcedentem obiiciebamus; ast enim quæstionis præsentis difficultas in reddendâ ratione, cur cogatur, seu cur teneatur de mendacio id dicere Deus, non de ambulatione.

Secundò, vel agnoscit Deus in ipsis obiectis aliquam malitiam, ob quam teneatur ad id dicendum, vel non: si agnoscit, iam per eam debemus explicare quæstionem præsentem, non autem per dictamen Dei inde secutum; si verò non agnoscit malitiam, vnde ergo, quæso, Philosophi, & qui de lege positiuâ à Deo datâ nihil audierunt, nouerunt Dei intellectum prohibere hæc, non verò illa? certè si in ipsis obiectis aliquid non assignemus, cogemur planè dicere, omnes illos inuincibiliter ignorasse quæ essent mala, quæ bona; id quòd aduersatur Apostolo dicenti, eos sine lege peccasse, &c.

Malitia vel bonitas non est natura ipsorum obiectorum.

Non multùm discrepant à præcedentibus alij, qui dicunt, bonitatem seu malitiam obiecti esse ipsammet essentiam, & naturam eorum obiectorum: vnum enim ex se habet, quòd sit bonum, aliud verò, quòd sit malum; sicut ea naturâ suâ ignis habet, quòd calefaciat, & nix, quòd frigefaciat: si autem vlterior ratio petatur, non potest, inquiunt, reddi alia quàm natura propria earum rerum. Vnde hi dicunt, furtum ex naturâ suâ esse tale, vt sit indignum naturâ rationali, eleëmosynam verò talem, vt sit digna; neque huiusrei posse vlteriùs rationem vllam reddi; putantque debere id ipsum ab omnibus dici. Siue enim dicamus obiectum malum illud esse, quod præponderat in malitiâ bonitati, quando tamen posteà 10.
quæritur, quid habeat furtum cur præponderet, solùm potest dici habere id ex naturâ suâ: siue dicamus illa obiecta esse mala, quia prohibita lege naturali; debemus dicere naturâ suâ ab eis exigi eam prohibitionem.

Hæc tamen sententia tamquam penitus nihil declarans reiicienda est; præcludit enim omnem viam ad ostendendum infidelibus quæ sint obiecta naturâ suâ mala: non enim sufficit illis, dicere, Hoc est malũ ex se, sed oportet aliunde illis persuadere fornicationem esse malam, reducendo id ad terminos ex se saltem probabiliter notos: quòd si non præsterur, illi dicent è contrario, eam naturâ suâ esse bonam. certè si vlterior non reddatur ratio vel à priori vel posteriori, nullus quidquam efficiet. Neque instantia ex igne, quam hi afferunt, eos iuuat; nam ipsâ

experientiâ

experientiâ constat, ignem calefacere, niuem frigefacere; ideò directè colligimus, talem esse illius naturam. Vnde si viderem ego aliquem effectum, qui esset à mendacio, & non posset à re non mala oriri, optimè tunc possem dicere, talem esse mendacij naturam, idque experientiâ colligi à posteriori: at si nec talis effectus datur, nec à priori ratio vlla affertur, sine fundamento profectò discurritur. Debent ergo aliquæ rationes afferri, saltem explicatis terminis probabiles pro eâ diuersitate, vt & nos ostendemus declarando nostram sententiam.

Bonitas vel malitia non consistit in accessu vel recessu ab vltimo fine

Secunda sententia docet, ea obiecta esse bona quibus accedimus ad finem nostrum vltimum; & ea mala, quibus ab eo fine recedimus. Verùm manet adhuc tota difficultas; nam quicumque ille finis sit, siue beatitudo naturalis, siue supernaturalis, quærimus, cur potiùs per mendacium ab eo fine recedamus quàm per deambulationem? Dices; Quia mendacium est malum, non verò ambulatio. Sed contrà, quia hæc est clara petitio principij. Ego enim rogo, cur mendacium sit malum. Respondes, Quia per illud recedo à beatitudine. Rogo rursus, Cur per illud recedo? & tu redis ad tuam malitiam aisque, Quia malum est. Ergo idem per idem in hac explicatione declaras.

11. *neque in ordine ad rectitudinem naturalem,*

Eisdem ferè terminis vtuntur illi, qui dicunt obiecta illa esse bona, quæ ad rectitudinem nostram naturalem ordinantur, mala verò, quæ eidem rectitudini aduersantur. Quæ sententia non potest subsistere. Primò, quia si nomine rectitudinis intelligatur præmium aliquod distinctum, quod per tales actus obtineamus, iam relabuntur hi in sententiam secundo loco positam, & nihil omnino explicant; nam difficultas est, cur per eleemosynam illud præmium mereamur, non verò per mendacium, aut per ambulationem; quia priùs debemus supponere; in ipsis actibus rationem meriti seu condignitatis ad præmium, vt dicamus, deberi eis præmium; non è contrario ex præmio debemus probare à priori condignitatem operum. Si verò intelligant per rectitudinem, eam, quæ in rectâ operatione consistit, adhuc clariùs petunt principium; quia ea rectitudo formalissimè est ipsa bonitas actus; ergo dicere, eos esse bonos, qui causant eam rectitudinem, est dicere idem per idem.

neque in accessu vel recessu ad Deũ:

Nonnihil ampliùs declarant eamdem sententiam etiam alij; qui sentiunt, ea opera, quibus coniungimur Deo, esse bona, ea verò, quibus ab eo recedimus, esse mala: quod ampliùs sic explicant, Per mendacium opponimur seu recedimus à veracitate Dei, per auaritiam à beneficentiâ, per crudelitatem à misericordiâ, & sic de alijs vitijs, inde ergo colligimus illorum malitiam; è contrario per eleemosynam accedimus ad misericordiam Dei, per iustitiam ad ipsius iustitiam; ergo hæc erunt opera honesta. Verùm neque hi satisfaciunt difficultati. Primò, quia in virtutibus ipsius Dei manet adhuc tota difficultas, cur scilicet in eo misericordia sit virtus, & non crudelitas, cur potuerit esse verax, non verò mendax, & sic

12. de ceteris. Secundò, quia etiamsi per impossibile Deus non esset, adhuc possent esse opera bona & mala: etenim etiam tunc mendacium esset contra naturam rationalem, veracitas verò non; furtum esset illicitum, licita verò restitutio & eleemosyna; ergo ex eâ conformitate cum attributis diuinis, siue cum Deo, non declaratur sufficienter præsens difficultas.

Eamdem sententiam alij impugnant, eò quòd de facto non opponimur Deo per furtum v. g. nisi fiat liberè: nam amens dum furatur non magis opponitur Deo quàm equus, dum comedit auenam alteri præparatam; ergo vt opponamur Deo, debemus considerare ipsum furtum vt procedens à libertate & malâ volitione; hinc autem sequitur reflexio supra ipsos actus malos, & fit vitiosus circulus; nam volitio libera est mala quia vult furtum vt à se amabile, quod est absurdissimum.

Impugnatio tamen hæc nec videtur efficax, nec specialis contra hanc sententiam: non specialis; nam etiamsi in ipso obiecto independenter à comparatione cum attributis Dei inueniatur aliqua bonitas & malitia; illa tamen non sufficiet ad constituendum actum bonum vel malum, nisi ametur liberè, ergo quoad hoc est eadem difficultas in omni sententiâ. Quòd verò non sit efficax impugnatio patet, quia facilè respondetur, obiectum illud etiam amatum ab amente esse contrarium obiecto amato à Deo, ideoque amentem obiectiuè opponi Deo; & idem quoad hoc dici potest de bruto, licet ibi sit diuersitas, quòd brutum non solùm caret libertate, sed nec apprehendit malitiam ex parte obiecti vllam: at homo, etiamsi careat libertate, potest eam malitiam noscere; & tunc ex parte obiecti seu materialiter opponetur Deo. Porrò non ideò caret 13.
libertate, quòd non reflectatur supra obiectum vt à se amabile; sed quia Deus illi non dedit requisita vt liberè operaretur. de quo rursus infrà redibit sermo.

neque in conformitate cũ natura rationali ... explicand...

Vltimò alij dicunt, illud obiectum esse bonum, quod est conforme naturæ rationali, seu quod est dignum vt à naturâ rationali ametur. Quòd si eis obiicias committi ab eis in eâ explicatione circulum dum dicunt, illud esse conforme quod est amabile, & illud amabile quod est conforme; respondent, non esse inconueniens in eo, quòd vnum explicetur per ordinem ad aliud, dummodò non includatur intrinsecè in explicatione alterius: sic enim creatura explicatur per ordinem ad Deum, & Deus per ordinem ad creaturam. Verùm hæc doctrina etiam nihil penitus declarat, non secùs ac si ego dicerem, *Discursus est operatio, quæ potest fieri ab homine*, & *Homo est qui potest facere discursum*; per hoc enim nihil aliud cognoscerem, quàm ea duo se respicere, qualis autem esset entitas & particularis essentia illarum, non cognoscerem; debet ergo necessariò in omni explicatione sisti in aliquo per se noto, alioquin nihil tandem cognosceretur fixè & solidè. Instantia verò de creaturâ & Deo non est ad rem; nam si creaturam volo noscere præcisè vt correlatiuam ad Deum, possum facere illum circulum; at si volo eam noscere secundùm prædicata quasi absoluta, & supra quæ saltem ratione nostrâ cadit ea relatio, debeo aliquid aliud dicere, quàm esse id quod à Deo potest fieri. si posteà dico, Et Deus est id quod potest creaturam facere; debeo enim in eis prædicatis, quæ oculis video in creaturâ, aut quæ ex eis deprehendo, sistere, aut aliqua alia de Deo prædicata explicare, vt saltem in eo possim aliquo modo sistere. 14.

Quod item hi supponunt, solùm esse vitiosum circulum, quando explicatur vnum intrinsecè per aliud, habet sensum æquiuocum; vel enim volunt, vt res explicata vna sit intrinseca alteri; & in hoc sensu numquam in explicatione duarum

rerum distinctarum posset esse vitiosus circulus, qui haud dubiè saepè contingit; sequelam verò probo, quia tunc vna res explicata non esset alia: si verò dicant, in ipso actu explicante non debere includi alios terminos explicatos, benè dicunt; at in praesenti non ita contingit; nã in primâ explicatione honestatem amoris explicant per honestatem obiecti; vt autem hanc explicent, rursus repetunt honestatem amoris, ergo repetunt intrinsecè eosdem terminos, & consequenter malè explicant; debet ergo ea conformitas cum naturâ rationali aliter declarari sine reditu ad obiectum, vt nos eam infrà explicabimus. Displicet etiam ea doctrina, quia pro obiecto amoris honesti nihil aliud assignant quàm amabilitatem ipsam; vnde actus dicet. *Amo hoc obiectum, quia potest amari à me*; interim nihil dicitur, quae sit & qualis ea honestas amabilis quae omnia procul dubio relinquunt quaestionem tam indecisam quàm anteà.

SECTIO III.

Proponitur recentiorum opinio; & reiicitur prima illius pars.

RECentiores aliqui rem accuratiùs explicare conantes dicunt, illud obiectum esse bonum cuius bonitas praeponderat omni malo, quod simul est in eodem obiecto; praetereà requirunt, vt illud sit proportionatum naturae rationali; è contrario verò dicunt, illud esse malum, cuius malitia praeponderat bonitati, vel quod est improportionatum naturae rationali. Exemplis rem explicant, optare parentis mortem propter successionem & hereditatem malum est; nam bonum illius mortis, nempe successiu, non aequiualet damno resultanti inde parenti in amissione vitae; eamdem tamen mortem optare propter salutem aeternam parentis, quia iam est in gratiâ, & fortè posteà non erit, licitum & sanctum est; nam salus aeterna, quae prouenit ex illâ morte hîc & nunc, praeponderat vitae temporali.

Sententia ipsa explicatur.

15\.

Quòd verò vlterius requiratur proportio cum naturâ rationali inde probant, quia aliqua obiecta sunt, quae licet plus habeant de bonitate quàm de malitiâ, sunt tamen ita leuia, vt non deceant dignitatem naturae rationalis, quae ad grandiora aspirare tenetur. Exempla earum rerum leuium sunt, captare muscas ob delectationem, leuare festucam è terrâ v. g. mouere sine necessitate manum, pedem, & alia similia. Dignoscere autem in particulari, inquiunt hi auctores, quae & qualia obiecta habeant hanc praeponderationem in bonitate aut malitiâ, & decentiam cum naturâ rationali, pertinet ad proprias materias; v. g. ad materiam de iustitiâ, cur vsura vel non restitutio habeat maiorem malitiam quàm bonitatem, &c.

Quaedam limitationes allatae sententiae.

Addunt iidem aliquas vel limitationes vel explicationes eiusdem sententiae. Prima est, non benè inferri, eò quòd aliquod obiectum licitè desideretur, licere etiam illud procurare; saepè enim ipsa procuratio habet malitiam praeponderantem bonitati, quam causat, licet è contrario in obiecto malitia sit minor bonitate; vnde inferunt, etiamsi ex honesto fine, salutis v. g. aeternae, liceat, vt dictum est, optare mortem parentis, ac de illâ gaudere; non licere tamen illum interficere etiam ob eumdem finem.

Secunda limitatio est, aliquando contingere, vt obiectum afferat hîc & nunc maiorem bonitatem quàm malitiam, & tamen non sit honestum; expedit enim vt vniuersaliter illud obiectum numquam sit licitum; quia hinc maior vtilitas sequitur, quàm si in aliquibus casibus liceret.

Tertia additio, posse esse aliqua obiecta bona, quae nihilominùs sint minùs bona quàm contraria, v. g. matrimonium, quod minus est virginitate; & tamen simpliciter est bonum; quia bonitas, quae reperitur in virginitate, non est necessaria ad conseruationem speciei; at malitia, quae est in fornicatione & adulterio, est vitanda ob bonum prolis educandae. 16.

Denique, quia censent omne obiectum honestum, nisi procedat à voluntate liberâ, non magis decere hominem quàm brutum; addunt, debere illum, qui moraliter operatur, respicere ad bonitatem eleemosynae non tantùm secundùm se, sed quatenus est digna vt homo liberâ voluntate illam prosequatur. Quòd si obiicias, hinc sequi reflexiones infinitas; nam si cognoscitur eleemosyna vt digna libero amore, seu vt liberè amabilis, ergo iam cognoscitur vt cognita; ergo iam datur ibi reflexio supra cognitionem; & cùm bonitas eius obiecti consistat in eâ decentia vel conformitate cum cognitione; rursus haec cognitio debet cognosci; & sic necessariò concedendae erunt infinitae reflexiones: si haec, inquam, obiicias, negabunt eum processum infinitum; dicunt enim, cognitionem liberam, seu quae constituit hominem operantem liberè, non debere cognoscere bonitatem moralem eius obiecti, ideóque necessarium non esse, vt ea cognitio reflectatur supra vllam aliam; quo cessat processus infinitus: nam licet cognitio, quae vltimò repraesentat eleemosynam vt bonam, moraliter debeat ferri in eam vt cognitam, prior tamen cognitio solùm fertur in rem ipsam externam secundùm se.

Quaedam illationes ex allata sententia.

Ex hac doctrinâ & explicationibus illius varia hi colligunt; Primò, pueros non operari moraliter; nam licet agant liberè, non considerant rationes vniuersales & sempiternas: Secundò, posse non inueniri in omni actu honesto meritum obedientiae, etiam quando aduertimus ad legem aeternam Dei; quia scilicet potest contingere, vt lex diuina non proponatur nobis tamquam motiuum ad operandum, sed tamquam regula seu signum ad diiudicandum de honestate vel inhonestate obiecti: Tertiò, etiamsi per impossibile Deus non esset, aut si inuincibiliter ignoraretur, homicidium tamen v. g. teneremurum malitiâ grauem contra naturam rationalem; non tamen futurum formalem offensam Dei, neque promeriturum poenam aeternam. Haec fusè recentiores citati prosequuntur. 17.

Reiicitur Primò, quia obscura.

Mihi doctrina haec placere nequaquam potest; & in primis assumit terminos valdè obscuros, cùm posset eamdem omnino rem per claros valdè & faciles dicere: quid enim cum ponderatione & praeponderatione? Dicatur, *Illud obiectum est bonum, in quo plus est de bonitate quàm de malitiâ; item, quod dignum est naturâ rationali.* Fortè, quia res sic clarè dicta statim reiici posset, eò quòd per eam explicationem nihil dicitur; tota enim difficultas cõsistit in explicando capite, vnde debeat desumi ea maior bonitas, & ea dignitas; quod nullatenus per praedictam explicationẽ declaratur; ideò vsi sunt paulò obscurioribus terminis, vt sic nõ ita facilis esset sentẽtiae refutatio.

Secundò

Secundò quia sibi ipsi repugnans.

18. Secundò hæc doctrina mihi ideò displicet, quòd per limitationes vel additiones ita destruit principium generale, quòd præmiserat, vt iam ampliùs ex illo nihil penitus possit inferri. Insinuo breuiter quod statim fusiùs prosequar. Principium generale est, *illud obiectum esse bonum, cuius bonitas præponderat malitiæ quam secum affert; malum verò, cuius malitia è contrario præponderat bonitati*: iam autem in matrimonio & virginitate planè cessat hæc ratio; nam virginitas est bona, & tamen non ideò, quòd eius bonitas præponderet malitiæ, quam affert; nam malitia, quam affert, præcisè est prolis siue filiorum impedimentum: si autem hæc malitia esset minus malum quàm bonum sit integritas carnis, ergo è contrario matrimonium, in quo non est aliud bonum quàm hæc generatio prolis, & cuius damnum est illius integritatis amissio, erit absolutè malum, quia malitia bonitati præponderat; ergo vel hîc debet tota ea regula de præponderatione omnino cessare, vel dicendum, matrimonium esse simpliciter peccatum, quod est hæreticum.

Quòd si in hoc casu, relictâ eâ regulâ generali, recurratur ad alias rationes, &c. habeo quidquid intendo, scilicet, per limitationes prædictas destrui planè totam substantiam huius doctrinæ.

Occurritur cuidã responsioni.

Quòd si ideò dicas cum his Primò, virginitatem non esse bonum necessarium, quia ad rectam conseruationem speciei non est necessaria virginitas, ideoque posse matrimonium illâ priuans esse etiam bonum, etsi minus bonum sit. Contrà euidenter, rursus ego habeo quod paulò antè dixi, scilicet deseri illud principium de præponderatione, & recurri ad aliud distinctum, vel quòd bonum virginitatis non sit necessarium. Quæ ratio toto cælo differt ab eo principio generali, vt ex terminis est per se manifestum. Nam quantumuis virginitas præponderet, non est bonum necessarium; ergo.

Alia solutio reijcitur.

Si verò respondetur Secundò, matrimonium ideò esse bonum, esto non præponderet, quia non excluditur à bono opposito, nempe à virginitate, prout hi etiam docent; adhuc clariùs apparebit falsitas eius doctrinæ. Primò, quia rursus per hanc limitationem receditur à toto principio illo de præponderatione, imò & à secundo, de bono necessario; & tertium omninò disparatum traditur.

19. Contrà Secundò: nam, non excludi à bono opposito, quod iam hîc præcisè ab his requiritur ad bonitatem, non sufficit ad eam bonitatem. Probo manifestè, opera consilij non excludunt sua contraria. V.g. auditio Sacri die profesto non excludit non auditionem eiusdem Sacri: item, datio eleemosynæ (suppono non vrgere necessitatem) non excludit non eleemosynam in sensu ab his auctoribus intento; nam excludi à bono opposito videntur ita vsurpare, vt id quod excluditur sit peccatum seu prohibitum; vnde, quia matrimonium non est peccatum, nec prohibitum, dicunt non excludi à bono opposito. In hoc autem sensu (qualisqualis ille sit, de quo statim) etiam non auditio Sacri die profesto, non datio eleemosynæ, quia peccata non sunt, nec prohibita, non excluderentur à bono opposito: idem est de non ingressu in Religionem, non ieiunio, &c. & tamen hæc obiecta secundùm se non sunt bona moraliter; formaliter enim vt talia non terminant actum bonum moraliter, nisi apponatur alius bonus finis extrinsecus, de quo hîc non loquimur; solùm enim agimus de his quæ habent ex se; ergo ad constituendum obiectum bonum moraliter non sufficit, illud non excludi à bono opposito; ergo ex eo capite non sufficienter probatur matrimonium esse honestum intrinsecè: iam ergo duæ regulæ cessant, prima de præponderatione, & secunda de non exclusione.

Contrà Tertiò, quia hæc solutio confundit difficultatem præsentem: dicunt enim hi; virginitatem non excludere matrimonium, excludere verò fornicationem; rogo, quid sit illud excludere: 20. numquid non virginitati tam opponitur realiter loquendo copula etiam matrimonialis quàm fornicatio? hoc est per se euidens; cur ergo vna excluditur à virginitate, altera verò permittitur? Certè virginitas iam violatur per vnam quàm per alteram, ergo tam excluditur per vnam quàm per alteram; & tamen vna non est peccatum, sed potest terminare actum honestum, alia verò est peccatum; ergo ad rationem boni non requiritur, non solùm vt præponderet, sicut in initio hi dicebant, sed neque vt non excludatur ab opposito, quandoquidem matrimonium, quod excluditur à virginitate, adhuc est honestum.

Tertius modus respondendi impugnatur.

Si verò dicant se non loqui de exclusione à bono opposito, sed à regulâ rationis; matrimonium autem licet excludatur à virginitate, non tamen excludi à regulâ rationis. Contrà Primò, quia hi nolunt explicare bonitatem per hanc non exclusionem à regula rationis: quærunt enim in obiecto ipso rationem aliquam primam, propter quam regula rationis excludat; vel non excludat illud obiectum; ergo si relicto obiecto recedant ad regulam rationis, cessabit tota illa machina de præponderatione bonitatis, & de exclusione ab opposito.

Contrà Secundò, quia vt obiectum sit bonum, non sufficit illud non excludi à regulâ rationis; nam omnia opera consilij eo ipso quòd non sunt sub præcepto, non excludunt sibi opposita; nec est alia regula vniuersalior excludens, v. g. non auditionem Sacri die profesto; & tamen, vt suprà ostendi, talia opera non sunt honesta, sed ad summum indifferentia; malè ergo dicunt, ad honestatem sufficere, non excludi à regulâ rationis in communi.

Contrà Tertiò, Si regula rationis aliqua particularis excludit obiectum, eò quòd minùs habeat de bonitate quàm de malitiâ, non potest regula vniuersalis illud idem admittere, quia non potest regula vniuersalis plus boni absolutè inuenire in eo obiecto alio; 21. nam illud etiam inuenisset regula particularis; atqui regula particularis virginitatis non inuenit maiorem bonitatem in matrimonij actu, vt euidenter probatum est; ergo non potest regula generalis illud bonum inuenire, ergo nec admittere illud matrimonium.

Contrà denique, quia non assignant hi auctores rationem, cur matrimonium sit bonum & conforme naturæ rationali, seu cur non prohibeatur; de quo est tota difficultas; nam excludi à regulâ rationis in eo sensu, & esse peccatum, idem sunt; rogo ergo, cur matrimonium nec excluditur nec est peccatum, fornicatio verò & excluditur, & est peccatum? certè iam non possum vnum per aliud explicare, quia de vtroque ego peto rationem. Et hinc formo breuiter argumentum primum contra eam sententiam; quia cùm nulla ferè sit bonitas creata etiam honesta, quæ non habeat annexam sibi aliquam rationẽ mali; id enim est proprium bonitatis finitæ & limitatæ,

tatæ, qualis est omnis bonitas creata, aliunde verò ad eam præponderationem, aut certè ad eam exclusionem non sufficiat minorem esse bonitatem quàm sit malitia, vt ostensum est ex diuersis exemplis allatis, ex integro relinquitur indecisa quæstio tota præsens: non enim declaratur quanta debeat esse ea præponderatio, vt hic & nunc possimus determinare, vtrùm hoc sit absolutè illicitum, an potiùs è contrario bonum, aut saltem indifferens. Deinde nec deciditur, qualis debeat esse ea malitia, & contra quam bonitatem, ergo alia quærenda est eius quæstionis solutio.

SECTIO IV.

Eadem pars vlteriùs reijcitur.

Impugnatur exemplis pro se allatis.

SEcundò principaliter sententiam hanc impugno eisdem exemplis quæ pro se afferunt hi auctores; dicunt enim, obiectum illud esse bonum moraliter, cuius bonitas absolutè præualet malitiæ in illo repertæ; aiuntque mortem patris propter successionem in hereditate esse malam, ideòque non licere illam optare; eamdem verò mortem propter æternam beatitudinem, quæ est maius bonum ipsius parentis, esse obiectum honestum, & licitum esse illud amare; tunc sic argumentor, & simul destruo secundam additionem seu limitationem sententiæ, quam ipsi ponunt; quia ea duo quæ docent videntur contraria; sequitur enim valdè claré, licere inferre mortem parenti ob vitam æternam, si alicui v. g. diuinitus reuelaretur, parentē aut alium hominem dormientem esse in gratiâ, eumque, si ampliùs viuat, damnandum, eo ipso licitum esse illum in somno mactare, vel etiam in vigiliâ. Patet consequentia ex contrariâ sententiâ, quia illa mors propter talem finem est obiectum præponderans malitiæ, ideoque, iuxta hos auctores, etiam est honestum, estque licitè per desiderium amabile, ergo & licebit per voluntatem efficacem.

22. Fortè respondebunt Primò, illam mortem esse obiectum bonum in ordine ad desiderium, non autem in ordine ad voluntatem efficacem. Contrà Primò, Ergo illa mors non potest cognosci hîc & nunc mala, nisi reflectendo supra ipsum amorem efficacem (quam reflexionem non volūt hi admittere) Probo manifestè consequentiam, quia solùm est mala in ordine ad efficacem amorem, non verò in se ipsâ seu in ordine ad desiderium; ergo non potest cognosci vt mala, nisi reflectendo supra ipsum amorem efficacem; tunc autem rursus datur vitiosus circulus, quia amor ille efficax est malus, eò quòd obiectum est malum; obiectum autem est malum, quia terminat amorem efficacem. Contrà Secundò, quia tunc est summa difficultas, cur in ordine ad hunc actum illud obiectum sit bonum & præponderans malitiæ ibi repertæ, non autem in ordine ad alium actum; & eo ipso non potest actus malitia reduci in malitiam obiecti, sed debet alia regula ad id dignoscendum assignari.

Prima responsio refutatur.

Impugnatur secunda responsio.

Respondebunt Secundò, retorquendo argumentum per instantiam è pollutione, quam licitè potest quis optare propter sanitatem aut alium finem honestum, eam autem procurare propter illum etiam finem honestum non potest licitè; ergo eodem modo erit licitum optare mortem parentis propter honestum finem, non verò licebit eam procurare: possuntque rationem aliquam disparitatis assignare; nam quando opto mortem parentis, non habeo pro obiecto occisionem à me factam, sed mortem à Deo vel ab aliâ causâ prouenientem; at quando eam procuro, iam habeo pro obiecto ipsam occisionem à me prouenientem, quam nec desiderare licitè possum; similiter in pollutione, quando eam præcisè opto, non habeo pro obiecto causam, quam ego adhibeo, sed illam prouenientem aliunde; dum verò illam procuro, habeo pro obiecto eam diligentiam externam, quæ in se mala est, ideoque nec licet eam desiderare. 23.

Sed contrà Primò, quia hæc doctrina non habet locum vniuersaliter; ponam enim casum, in quo nullo variato prorsus obiecto licitum sit desiderium, non verò amor efficax, v. g. in eodem exemplo pollutionis: licitum enim est, iuxta longè probabiliorem sententiam, eos cibos comedere, ex quibus sum certus pollutionem secuturam; non tamen est licitum eo animo illos comedere, vt pollutio sequatur. Ecce in hoc casu sola est diuersitas ex parte voluntatis, quòd scilicet comedam cibos animo pollutionis, aut sine animo, vt sequatur; res enim facta à me eadem est omnino; ergo non potest ibi explicari malitia per præponderationem in obiecto, sed per reflexionem supra ipsum actum voluntatis.

Secundò, in eadem morte parentis idem constat; nam eadem mors à Deo vel ab aliâ causâ naturali proueniens non potest per se licitè desiderari propter finem successionis, potest tamen propter finem æternæ gloriæ, in vtroque autem casu semper est eadem mors; quòd autem habeat hunc vel illum finem, prouenit formaliter ex actu ipso voluntatis eam amante ob hunc potiùs quàm ob illum; ergo non ex obiecto, sed ex actu voluntatis amante desumitur differentia malitiæ & bonitatis.

Contrà Tertiò, & vniuersaliter, quia hi dicunt licitum esse optare pollutionem propter sanitatem, quia non est tantum illud malum, quod pollutio affert naturæ rationali; at verò eam procurare, etiam propter sanitatem, esse graue peccatum. Dico ego, Vel loquuntur de damno, quod pollutio affert (vt expresè videntur loqui) & tunc nec licebit eam optare propter sanitatem, quia illa adueniens adfert maius damnum naturæ quàm bonum; vel si illa adueniens non affert maius damnum, ergo licitum erit etiam eam procurare; quia non est illicitum procurare id quod non affert maius damnum quàm commodum; malè ergo ex ipso obiecto & ex præponderatione illius dicunt, desiderium esse bonum, procurare verò illam, esse malum; sed debent consequenter de vtroque actu loqui. Si verò dicant, se non loqui de damno quod pollutio adueniens affert, sed de damno quod procuratio illius vel desiderium potest afferre, & quia desiderium nullum affert malum, sicut affert eius procuratio; inde inferunt posse desiderari pollutionem non verò procurari: si hoc, inquam, dicant, Contrà Primò, quia iam tunc debet fieri reflexio supra ipsum actum voluntatis, vt agnoscatur pollutio mala; & rursus apparet habere ibi locum vitiosum circulum, de quo antè. Secundò, quia in hoc sensu etiam propter delectationem eam licebit desiderare; nam etiam hoc desiderium nullum affert damnum maius quàm commodum; hoc autem apertè est falsum; omnes enim Doctores sentiunt esse peccatum desiderium illius propter delectationem. Tertiò, quia ipsa procuratio non affert maius 24.

Vlterior eiusdem responsionis impugnatio.

damnum

damnum quàm desiderium illius; si verò aliquod afferret, illud maximè, quod daret causam illius; hoc autem non est malum per se, quia (vt suprà dixi) licitum est etiam ea facere, ex quibus scitur secutura, seu licitum est date causas illius, dummodò non ponantur eo animo, vt sequatur nec timeatur consensus; ergo non potest, nec quidem recurrendo ad obiectum neque ad ipsos actus, explicari per eam præponderationem, cur sit malum optare pollutionem propter delectationem, non verò propter sanitatem, aut illam procurare.

25. Idem argumentum fit in morte parentis: si enim de morte ipsâ loquamur, non infert maius damnum parenti, eò quòd à me fiat, quàm quod à Deo; si verò de desiderio ipso loquamur, non affert parenti maius damnum desiderium propter successionem quàm desiderium propter beatitudinem, ergo vel attentâ præponderatione vtrumque desiderium erit licitum, vel vtrumque illicitum; aut certè si desiderium est licitum, etiam licita erit procuratio. quod apertè falsum est.

Sectio V.

Reijcitur secunda pars eius doctrinæ.

Ostenditur, partes illius doctrina non coharere.

IAm nunc ostendo, primam & secundam partem eius doctrinæ non conuenire inter se, imò, quidquid sit de priori parte, secundam omnino esse falsam; dicunt enim in eâ, præter præponderationem requiri, vt illud obiectum sit dignum naturâ rationali. Argumentor enim sic: Eo ipso quòd præponderet bonitas, iam obiectum est homine dignum, ergo duæ illæ partes non cohærent inter se; deinde absolutè infero, Ergo malè additur ea clausula per modum limitationis. Consequentia vtraque est bona. Antecedens patet, quia omne id, quod simpliciter est maius bonum quàm malum, est dignum homine; non enim potest hominem dedecere id quod absolutè meliùs est.

Explicant limitationem per hanc instantiam: Religiosum decet facere Sacrum, & tamen non decet agere mimum. Benè; sed quid inde? debuissent hi ostendere, agere mimum respectu Religiosi habere maiorem bonitatem quàm malitiam, & nihilominùs adhoc non decere Religiosum, vt probarent suum intentum, scilicet vltra præponderationem requiri decentiam seu dignitatem. In exemplo autem præsenti si non decet Religiosum mimum agere, ideò est, quia non præponderat respectu Religiosi bonitas eius actionis malitiæ eiusdem, sed potiùs è contrario; ergo non inferior inde, posse esse maiorem præponderationem sine decentiâ. Quod verò hi addunt

26. in confirmationem illam limitationis & instantiæ, *hominem ad grandiora natum*, non est ad rem; nam ita homo natus est ad grandiora, vt non propterea minora sint eo indigna, alioquin sequeretur eum non benè operari nisi in perfectissimis operibus. quod apertè falsum & hæreticum est. Confirmo, Multo maior est Deus quàm homo; & consequenter infinitis eamagis Deus est ad grandiora (liceat sic dicere) natus quàm homo; & tamen dummodò sint bona, etiam minima non dedecent Deum, qui producere & velle efficaciter potest obiecta etiam leuissimæ bonitatis, dummodò absolutè non sint mala moraliter; ergo si semel supponunt auctores ea obiecta, quia præponderat bonitas malitiæ, esse absolutè bona, debebunt admittere, etiamsi minima sint, non esse indigna homine, ergo ea limitatio planè otiosè vel potiùs repugnanter ad priorem doctrinam ponitur.

Arguitur in consequentia allata sententia.

Tertiò principaliter eamdem sententiam impugno, quia in illa non loquuntur eius auctores consequenter; agentes enim contra Vasquez & alios, qui bonitatem desumunt ex conformitate obiecti cum naturâ rationali, sic argumentantur. *Inde sequitur, actum charitatis non habere Deum pro obiecto, sed naturam rationalem, cui est conformis; quod est falsum, ergo.* Hoc autem argumentum totum quantum sit contra hos auctores, qui requirunt dignitatem seu condecentiam cum naturâ rationali, sicut Vasquez conformitatem; vnde infero, Ergo idem amor Dei in eorum sententiâ habebit pro obiecto naturam rationalem, cuius apprehenditur Deus vt dignus.

Respondent, Deum amari, quia habet in se talem bonitatem, quâ proportionatur naturæ dignitati, non autem quâ proportionatur amori, qui est bonum nostrum Bona solutio quoad difficultatem argumenti, quoad instantiam tamen de sententiâ Patris Vasquez nulla: dicet enim etiã P. Vasquez Deum amari, quia habet bonitatem in se, quâ conformatur naturæ rationali, non verò amori, quia conformatur amori nostro. quod enim dicunt hi de condignitate, Vasquez dicit de conformitate. Imò solo nomine videntur quoad istud punctum à P. Vasquez & alijs discedere: conformitas enim cum naturâ rationali videtur esse idem omnino ac condignitas cum illâ eadem naturâ; ergo vel Vasquez non benè ab his reiicitur, vel certè se ipsos etiam eodem argumento refutant. 27.

Alia impugnatio eiusdem sententia.

Quartò displicent dum dicunt, requiri ad peccatum vel ad bonum opus, comparari malitiam obiecti cum bonitate oppositâ, & cognoscere quid præponderet, aut è contrario; imò non sufficere, quomodocumque id comparare, sed debere fieri comparationem cum bono vniuersali & communi; hoc, inquam, omnino displicet. Quis enim vnquam, non iam rusticus, sed nec ausim dicere Theologus, quando committit peccatum vel mortale, vel veniale, v. g. mendacij iocosi, facit comparationem cum omni bono vniuersali & præponderatione malitiæ & bonitatis? quid enim de hac præponderatione, & quid de bono vniuersali nouerunt, maximè minùs docti, etiam quando grauissimè peccant? solùm enim tunc cogitant, illud obiectum esse prohibitum & malum, vtrùm autem præponderet vel non præponderet, vel quid sit bonum vniuersale, est nimis subtile pro eo puncto tentationis.

D. Augustinus explicatur.

Quòd verò D. Augustinus dixerit, sine interuentu rationis superioris non esse peccatum, nihil penitus probat de hac præponderatione aut comparatione vniuersali, sed præcisè, quòd ratio superior seu intellectus (quod idem est) debeat noscere, contra Deum esse, aut contra legem id quod voluntas amplectitur.

Quinta impugnatio.

Quintò displicent, eò quòd dicant, non posse nisi in hac sententiâ explicari, quomodo non omnes actus boni sint obedientiæ formaliter: Si enim (aiunt) bonitas consistit in conformitate cum lege, ergo operari propter bonitatem erit operari propter conformitatem, & consequenter propter obedientiam, ergo omnis actus erit obedientiæ. Hæc illi. Quibus facilè ex his quæ ipsi ibidem docent respondebo. Docent enim posse 28.

hominem

hominem attendere ad legem æternam Dei vt ad regulam, quâ dignoscunt, quę sint obiecta bona, quæ mala, etiamsi non operentur ex motiuo se conformandi cum eâ lege æternâ; ex his, inquam, ego dico in præsenti, etiamsi vnica regula moralitatis sit conformitas cum eâ lege æternâ Dei, posse tamen aliquem operari attendendo ad eam legem vel ad conformitatem cum illâ nō tamquam ad motiuum operationis, sed tamquam ad regulam quâ dignoscitur, quid sit bonum, & quid sit malum; & consequenter non erit in eâ sententiâ necessariò omnes actus bonos esse obedientiæ formaliter; licet enim attendant ad mandatum, non tamen tamquam ad motiuum propriè, prout requiritur ad actum obedientiæ formaliter, sed ad regulam, vnde noscitur quod sit obiectum honestum. Idem ostendo manifestè in aliis obiectis, quæ sunt præcisè obligatoria, quia liberè imperata à Deo. V. g. si Deus alicui mandaret vt comederet, certo certius est prouenturam ea lege Dei bonitatem moralem eius comestionis; & tamen non esset necessarium vt qui vellet tunc comedere, exerceret actum formaliter obedientiæ; ergo ab eâ de præponderatione in obiectis naturaliter malis & bonis non pendet altera quæstio, vtrùm scilicet possint fieri actus, qui non sint formaliter obedientiæ aut inobedientiæ.

Potest sine hac sententiâ ostendi, non omnes actus bonos esse actus obedientiæ.

Vltima impugnatio.

29\. Vltimò displicent hi, quia videntur relabi in argumentum, quo aliàs sententias impugnant; nam eo ipso quo dicunt, debere obiectum cognosci vt dignum naturâ rationali, tenentur etiam dicere, debere fieri reflexionem supra ipsum amorem; esse enim dignum naturâ rationali nihil aliud est, quàm esse dignum amore naturæ rationalis; is ergo ibi reflectitur super amorem.

Eorū Responsio.

Respondent, posse esse duos amores liberos eleemosynæ v. g. vnum, quo amatur eleemosyna secundùm se, non comparando illam cum naturâ rationali; quo amore eleemosyna digna est; illum tamen non esse honestum formaliter; nam licet terminetur ad honestatem, non tamen propter illam, prout requiritur ad actum bonum: alium autem amorem esse, quo ea eleemosyna amatur, quatenus digna primo amore. Et hunc secundum dicunt esse honestum formaliter; qui tamen licet sit reflexans supra amorem, non est supra se, sed supra alium amorem diuersum, quasi diceret amor A: Amo eleemosynam, quia est digna amore B. in quâ reflexione nullà est absurditas.

Impugnatur Primò.

Fateor, talem reflexionem ex se non repugnare, neque inde sequi processum infinitum: nihilominùs contra argumentor Primò, quia (vt suprà in simili dicebam) nullus vnquam dans eleemosynam facit eam reflexionem, Do eleemosynam, quia est digna vt detur, per alium actum non honestum. Idem exemplum est in aliis omnibus obiectis. Neque persuadere mihi facilè potero, ipsos etiam auctores, qui hæc dicunt, quando tamen orant, ieiunant, &c. ideò orare, & ieiunare, quia ratio & ieiunium sunt digna vt amentur per actum alium liberum, non meritorium; ausim dicere, eos, antequam hanc quæstionem scholasticè examinarunt, nec cogitasse quidem de tali reflexione; quis tamen ideò dicat eos vsque ad illud tempus nec vnicum meritum habuisse? quis etiam idem dicat de cæteris omnibus, quibus nec quidem venit in mentem talis reflexio? Idem clariùs ostenditur in peccatis: non enim qui peccat furando debet noscere furtum esse indignum amore alio libero, non tamen peccaminoso. Profectò si id esset necessarium ad peccandum, nullus ferè vmquam peccaret: deberentque concionatores, quando hortantur ad eleemosynam, præcipuè hortari, vt daretur; quia est digna vt detur etiam per actum non bonum: si enim non habeant homines istud motiuum, quando eam dant, in vanum omnino & inutiliter illam largiuntur, iuxta hos quos impugno, etiamsi dans eleemosynam habuerit pro motiuo subleuare miseriam pauperum. Hæc autem quis non videat apertè esse falsa?

Impugnatur Secundò.

Contrà Secundò, quia non loquuntur consequenter in hac solutione; negant enim actus indifferentes in indiuiduo; iam ergo sic eos vrgeo: Det aliquis eleemosynam ex motiuo illo primo & radicali subleuandi miseriam, non cogitando de eâ reflexâ condignitate cum naturâ rationali, seu cum altero amore non honesto; rogo, Ille actus erit-ne bonus, an malus? Bonus in hac sententiâ esse non potest, quia non habet pro motiuo eam condignitatem; indifferens non erit; negant enim actus indifferentes in indiuiduo; ergo erit malus. Quis autem vmquam Theologus dixit, aut audebit dicere, dare eleemosynam vt subleuetur miseria esse peccatum? vel quærere gloriam Dei, vt Deus ab omnibus honoretur, esse malum; si non cogito, quòd me deceat per aliom actum distinctum non bonum eamdem gloriam & eleemosynam amare. Ecce ad quas angustias inducit principiū aliquod non sufficienter examinatum. 30.

Tertiò, quia hanc solutionem siue bonam siue malam possunt etiam alij tradere in suis principiis: sicut enim hi dicunt, debere cognosci eleemosynam vt condignam naturâ rationali, id est condignam amore non honesto, etiam dicet Vasquez debere cognosci esse vt conformem amori non honesto: quod enim hi de condignitate, Vasquez dicit de conformitate: quæ duo in re eadē videntur esse, vt suprà etiam diximus, nomine præcisè diuersa. Cessāt ergo argumēta de infinitis reflexionibus, quibus hi vtuntur cōtra Vasquez & alios.

SECTIO VI.

Vera sententia proponitur.

Alia est regula moralitatis immediata, alia mediata.

VT clariùs in hac re procedamus, aduertendum est, aliud esse, quærere immediatam & proximam regulam moralitatis; aliud, mediatam & radicalem. Nam quando indoctus aliquis v. g. committit fornicationem, sciet rationem reddere immediatā, cur peccauerit, scilicet, quia ea fornicatio est cōtra legē Dei, quæ est immediata regula illius malitiæ: si autē rursus rogaretur de radicali & remotā regulā illius malitiæ, cur scilicet ex se fornicari sit contra legem Dei, magis quàm deambulare aut ludere, respondebit, se hoc nescire: & quid mirum si ille hoc respondeat, quando inter Doctores difficile valdè sit inuenire bonam huius rei rationem? Auctores autem in præcedentibus impugnati vtramque regulam confundunt, ideòque & in illas reflexiones & distinctiones tamquam ad peccatum & bonum opus necessarias malè prolapsi sunt. Hoc supposito. 31.

Regula immediata est prohibitio Superioris.

Dicendum est Primò, regulam immediatam moralitatis, peccati, v. g esse prohibitionem Superioris. Hanc reddunt communiter omnes ferè quotquot peccant. Dico *Superioris*, quia fortè posset aliquis apprehendere obiectū aliquod esse prohibitum ab Ecclesiâ, v.g. non cogitando, vtrū

eo

eo ipso etiam à Deo fuerit prohibitum. Hanc doctrinam confirmat manifesta experientia: dum enim homines interrogantur, cur hoc sit peccatum; respondent, Quia est prohibitum vel à Deo, vel à Superioribus, ideoque dicunt, sibi non esse licitum. Confirmatur, quia eodem modo respondebit non solùm rusticus, sed & quilibet alius, esse peccatum, non sanctificare dies festos, ac dicet, fornicari aut furari esse peccatum; quia omnia hæc sunt contra præcepta Dei; & tamen certum est, non sanctificationem diei festi, seu laborare in eo, non esse ex naturâ suâ peccatum, neque in illo obiecto posse locum habere doctrinam de præponderatione bonitatis & malitiæ in ipso obiecto secundùm se considerato. Quòd si adhuc exemplo huic non acquiescunt, ponam exemplum in auditione Sacri die festo; quę extra omnem controuersiam ex solâ prohibitione positiuâ, si omittatur, est peccatum; & tamen eodem modo redditur ratio de illâ ac de alijs peccatis. Distinctio autem inter peccata ex lege naturali, vel solùm ex prohibitione positiuâ tarò nisi inter Doctores auditur; vnde manifestè fit, cæteros non attendere per se nisi prohibitionem

32\. *Quomodo obiici possit malitia moralis sine reflexione.* Hinc inferes iuxta hunc modum dicendi, facilè explicari, quomodo sine vllâ reflexione obiiciatur homini malitia moralis, nam ipsummet obiectum malum (quod communiter est actio aliqua externa) cognoscitur vt nobis prohibitum, neque ad id necessum est, an sit prohibitum in ordine ad actum formaliter malum, an verò ad liberum, an ad necessarium, sed absolutè, illud mihi esse prohibitum, mendacium v.g esum carnis die Veneris, homicidium, &c. Quòd si aliquando tota malitia actus consummatur in actu interno, v.g odium Dei, quod non est malum ex obiecto, & in alijs similibus, tunc fateor necessariam esse ad peccandum reflexionem aliquam supra ipsos actus voluntatis; sufficit tamen reflexio communi & generali, quæ vt sic nullam dicit repugnantiam. V. g. si quis noscat, prohibitum est Dei odium, inuidia de bonis proximi, &c. cùm enim non fiat tunc reflexio particularis & determinata supra ipsummet actum voluntatis liberum, quo hîc & nunc formaliter odio habet, aut inuidet, sed in confuso supra omnes, nulla est difficultas; nam auctores, qui negant actum posse esse reflexum supra se determinatè, non negant hanc reflexionem in communi & vniuersaliter supra omnea actus. Addo etiam, nullum esse inconueniens, si ipse intellectus determinatè etiam reflectat se supra actum voluntatis, quem homo potest facere; v.g. si dicat, *Non licet mihi habere hunc actum odij Dei*; per hoc enim formaliter non se reflectit supra se, sed supra actū voluntatis; quæ reflexio à nemine potest probabiliter negari: neque enim est necessum vt expresè dicat, *Non licet mihi stante hac cognitione indifferenti habere odium*, vt sic enim iam ea cognitio esset supra se reflexa: sufficit enim si abstrahendo à reflexione supra cognitionem dicat absolutè, *Non licet mihi*, seu, *Prohibitum est mihi odium Dei.* Quam cognitionem omnes vt possibilem & frequentissimam tenentur admittere.

33\. *Prima obiectio.* Obiicies tamen Primò, Ergo illi, qui nil audierunt de præceptis Dei aut Ecclesiæ, non poterunt operari malè moraliter, quia nil cognoscunt de prohibitione. *Solutio duplex.* Respondeo Primò, in illis (si sit ignorantia inuincibilis de Deo) fortè nullum esse peccatum propriè. de quo infrà. Sed quidquid sit de hoc, respondeo Secundò, illos cognoscere, ea obiecta esse contra naturam rationalem; vnde autem id cognoscant, dicam paulò pòst. *Replica* Posses tamen hinc vrgere interrogādo, Cur etiam idem non cognoscent Christiani, & qui aliunde de præceptis Dei aliquid nouerunt? *Soluitur.* Respondeo nos ponere præcepta Dei vt clariorem & vniuersaliorem regulam pro omnibus illam scientibus; nam dignoscere ex puro lumine naturæ, hæc aut illa obiecta esse contraria naturæ rationali, est summè difficile, præsertim idiotis, aut tantillum stupidis: & fortè ideò multi ignorantes hæc præcepta excusantur ab omni culpâ in multis obiectis etiam naturaliter malis; cognoscere autē hæc vel illa esse prohibita à Deo, nullam habet difficultatem, quando proponitur communiter prohibitio. Et illi ipsi, qui lumine naturæ eam contrarietatem obiectorum cum naturâ rationali cognoscunt, eo ipso cognoscunt ea esse à Deo prohibita, & ideò dum faciunt contra hanc prohibitionem, peccāt contra Deum, de quo infrà dicemus.

Secunda obiectio. Obiicies Secundò, Ergo qui peccat solùm attendendo ad legem Dei prohibentem, æqualiter peccat in quacumque materiâ, quia eamdem in obiectis omnibus reperit rationem malitiæ, scilicet prohibitionem Dei. *Retorquetur.* In primis hæc obiectio etiam vrget aduersarios omnes, nam saltem in rebus præcisè lege positiuâ prohibitis est eadem difficultas, certum enim est ex vnâ parte esum
carnis die Veneris ex se non habere maiorem 34.
præponderationem malitiæ quàm die Iouis, & solum esse malum, quia prohibitum à Deo: idem est in omissione Sacri die festo: ergo hæc peccata solùm desumuntur in ordine ad prohibitionem Dei: item certum est etiam in his materiis esse peccata inæqualia, nam etiam obiecta liberè à Deo vel Ecclesiâ prohibita, quæque ex naturâ suâ non sunt mala, habent inæqualitatem malitiæ inter se; & grauius est cæteris paribus non audire Sacrum die Dominico, quam ieiunium violare comedendo panem matutino tempore. Quod ergo in his obiectis omnes auctores dixerint, dicam ego in eis quæ sunt mala contra naturam rationalem & ex se.

Solutio obiectionu. Dicendum ergo in omnibus est, Etiamsi regula immediata ad cognoscendam malitiam obiecti sit prohibitio Dei, non propterea in omnibus obiectis eamdem esse prohibitionem; vnum enim altero grauius prohibetur; quia materia ex se est grauior vna quàm altera; sic lumine naturæ cognoscitur, grauiùs esse vitam alieni auferre quàm bona; & quò ex bonis plus accipitur, maius esse damnum illatum: positâ autem hac maiori grauitate, facilè intelligitur accedente prohibitione Dei, grauius me peccare, si hoc obiectum amplectar quàm alterum, etiamsi ablatâ eâ prohibitione neutrum esset peccatum, & consequenter nec grauius esset vnum altero; vt in eadem materiâ iustitiæ posset contingere: si enim Deus daret mihi dominium supra bona & vitam alterius; tunc enim nec mactando, nec accipiendo bona peccarem.

Hinc infero, communes homines non recurrere, dum peccati rationem reddunt, ad ipsam grauitatem, quam in se habent obiecta, tanquam ad rationem prohibitionis, sed sistere in ipsâ prohibitione, non inuestigatâ ratione prohibitionis, sed auditâ ab alijs doctoribus; aut lectâ in libris, aut in catechismo, inde inferre, ea obiecta esse mala, ex maiori verò grauitate obiectorum agnoscere, esse grauiora peccata: quod, vt dixi,
potest fieri, etiamsi ante prohibitionem nullā 35.

penitus haberent malitiam. Dixi *communes homines*; nam Theologi & Doctores maximè in scholis, dum rem hanc tractant, contrario modo procedunt, vt dicam paulò pòst.

Vltima obiectio.

Obiicies vlteriùs, Deus operatur benè moraliter; si autem per impossibile mentiretur, operaretur malè moraliter; & tamen etiã tunc non operaretur contra legem, quia neminem habet supra se, qui ipsi legem imponat; sibi autẽ propriè nemo legem imponit; ergo radix prima moralitatis non desumitur ex prohibitione legis.

Solutio.

Respondeo, me suprà dixisse, radicem peccati desumi à prohibitione, & hanc communiter solùm attendi dum malum morale cõmittitur, præsertim ab indoctis, absolutè autem, posse aliquem actum esse malum moraliter sine lege, insinuaui paulò antè in his qui ignorantes Deum operarẽtur contra dictamen rationis.

Potest dari actus malus sine prohibitione.

Hinc concedo, dato eo casu impossibili, si scilicet Deus mentiretur, eũ operaturum malè quidem moraliter, quia contra dictamen rationis operaretur; seu quia cognoscens, mendacium esse absolutè indignum vel difforme naturæ rationali seu sibi, illud tamen amplecteretur. Addo verò, in eo casu non peccaturum propriè, quia peccatum constituitur in ordine ad legem Dei quam ipse non trãsgrederetur, sibi enim non potest legem imponere; quomodo autem, seu cur tunc mendacium agnosceretur vt malum, dicam statim. Hæc quæ de malitiâ dixi, de bonitate dicenda etiam è contrario sunt omnem scilicet regulam ad dignoscenda obiecta bona moralia, quâ homines vtuntur communiter, esse præcepta Dei ea opera mandantia vel consilia ad ea hortantia; in aliquibus verò recurrendum tantùm esse ad regulam quam statim subiungam.

36. *Regula moralitatis vltima est conformitas cum naturâ rationali.*

Dicendum est Secundò, radicalem & vltimam bonitatis & malitiæ regulam in obiectis ex naturâ suâ malis aut bonis desumendam esse ex conformitate vel difformitate cum naturâ rationali, quam ea obiecta ex se habent. In quo puncto veritatem tetigit tertia sententia suprà posita; cui addendum est, eam conformitatem vel difformitatem talem esse, vt à benè sentientibus cognoscatur ipso lumine naturæ, explicatis terminis modo à nobis statim declarando. id quod clarè intelligetur tangendo in particulari ea obiecta quæ naturâ suâ sunt mala. Mendacium v. g. naturâ suâ est malum: quare; quia in Republicâ humanâ maximè necessaria est mutua confidentia & amor hominum inter se; id quod ex terminis notum est; hoc autem impediri per mendacium nemo non videt; nam efficit vt nullus alteri fidat: & quia homo meritò dolet se esse deceptum, facilè in alterius odium prorumpit; iure ergo optimo dicitur ex se dignum vt à Deo prohibeatur; iuramentum item falsum ideò esse malum, quia facit Deum mendacij approbatorem, per quod illi maxima irrogatur iniuria; hoc autem lumine naturæ notum est esse malum. Item hoc in iis actibus reperiri etiam est lumine naturæ notum. Fornicari item ideò naturâ suâ malum esse, quia cedit in detrimẽtum prolis. Furari, quia turbat Rempublicam politicam, quæ maximè petit, vt cuilibet suũ ius retineatur. Odium Dei, quia lumen naturæ dictat, infinitam Dei bonitatẽ esse potiùs infinito amore dignam, & absurdissimum esse eam odio prosequi; & sic currendo per alias materias ex se & intrinsecè malas: in eis enim semper inuenitur aliquid quod prudens ratio, explicatis terminis, vel saltem post aliquas consequentias dicit esse malum ac contrarium naturæ rationali; vnde vltimò desumendam esse malitiam talis obiecti censeo, sicut è cõtrario ratio bonitatis desumẽda est ex conformitate eorum obiectorum cum eadem naturâ rationali: neque ad id attendenda est vlla præponderatio bonitatis, quam auctores suprà impugnati requirebant (etiamsi fortè illa sæpè reperiatur) quia, vt suprà dixi, in multis casibus etiam obiecta non præponderantia in bonitate, imò multò minora, adhuc tamen manent bona; non ergo pro conformitate cum naturâ rationali ea præ-
pondetatio vniuersaliter requiritur, neque ite- 37.
rùm cõparatio illorum obiectorum cum actu ipso voluntatis, quo amantur, vt patet in exemplis positis de mendacio, fornicatione, periurio, &c.

Malitia obiectiua desumenda est à difformitate cum naturâ rationali.

Constat enim sine vllâ reflexione supra meum actum voluntatis cognosci posse, mendacium esse contra confidentiam & amorem mutuum in Republicâ humanâ necessarium, iuramentum verò falsum facere Deum ex se mendacem; non ergo est necessaria comparatio cum meo actu voluntatis, vt malè iidem auctores requirebant.

Vt agnoscatur malitia obiectiua non est opus reflexione supra actum voluntatis, quo illa amatur.

Pro hac nostrâ sententiâ stat Suarez disp. 2. de bonitate sect. 2. licet rem non ita distinctè explicuerit: fauet item nobis August. lib. 8. de Trinitate cap. 3. & D. Thomas in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 2. ad 1. Vt verò magis id declaretur aduerto, bonitatem duplicem esse; aliam in se, qualis est bonitas propria substantiarũ, quæ sunt in se bonæ independenter planè ab omni alio subiecto, cui inhæreant, seu quòd benè afficiant: aliam verò bonitatẽ esse respectiuam, id est in ordine ad subiectum, in quo recipiuntur; qualis est bonitas omnium formarum, etiam substantialium respectu materiæ primæ, item omnium accidentium respectu suorum subiectorum, item omnium actionum respectu agentium: denominantur enim inde benè aut malè operantia: sic in accidentibus calor dicitur bonus igni, malus aquæ.

Duplex est bonitas; alia in se, alia respectiua.

Hoc posito, dicimus, Si obiecta actuum honestorum sint bona in se & absolutè, tunc necessariò debere esse substantiam seu naturam omnem rationalem vel diuinam, vt est Deus, vel creatam, vt est Angelus & homo: hæc enim sola pertinent ad genus moris, & sola sunt moraliter honestè in se & ratione sui amabilia; in eis autem honestas illa non est ab ipsâ & substantiâ rationali distincta: si verò obiecta illa sint bona alteri, dico debere esse conformia naturæ rationali quà tali. quæ conformitas non distinguitur à naturâ eorum accidentium vel actionum, quæ per se conformia sunt illi subiecto, sicut dixi, calorem per se esse conformem physicè igni, non verò aquæ; cognoscitur autem ea conformitas per ipsum lumen naturæ, non verò desumitur propriè in ordine ad ipsum lumen: sicut delectabilitas seu vtilitas, quæ in obiectis repetitur, non desumitur in ordine ad dictamen rationis, licet per hoc voluntati repræsentetur, vt ab eâ queat amari; quod idem de honestate est intelligendum: & hinc fit, vt quando cogito de illâ honestate, non sit necessaria reflexio supra dictamen rationis, sed solùm supra naturam rationalem; licet illa ipsa cognitio sit in actu exercito ipsummet dictamen rationis manifestans in actu exercito eam bonitatem obiecti amandi; id quod minus benè aliqui ponderarunt, dum peccatum in contrarietate cum dictamine rationis formaliter constituerunt. Tota hæc doctrina etsi ex se satis clara, ex solutione sequentium obiectionum magis adhuc illustrabitur.

Quænam obiecta honestorum actuum sint bona in se: quænam bona respectiuè.

Conformitas obiecti cum natura rationali cognoscitur per lumen naturæ, nec est opus reflexione supra dictamen rationis.

SECTIO

SECTIO VIII.

Soluuntur obiectiones aliquot:

Prima obiectio.

DIces Primò, Si malum illud, v. g. homicidium, consideretur sine libertate factum, non est magis inhonestum, quàm si fiat à bruto; ergo, vt apprehendatur inhonestum, debet cognosci vt amabile liberè; ergo debet fieri reflexio supra amorem liberum. Hoc argumento videntur inducti recentiores citati suprà ad prædictam reflexionem asserendam. Ego tamen (vt dixi anteà) planè iudico illam non esse vllo modo necessariam, imò quoad communem praxim omnino impossibilem; vt ibidem ostendi. Argumento ergo respõdeo, eosdem recentiores necessariò admittere in obiecto ipso radicalem malitiam (vt vocant) ante omnem amorem liberum; alioquin non posset reddi ratio, cur prima volitio libera mendacij esset mala, volitio verò prima libera eleëmosynæ esset bona, si ante ipsam libertatem, quæ æqualiter cadit in vtrumque obiectum, seu in vtramque volitionem, non esset
38. in obiectis differentia aliqua quoad malitiam & bonitatem. Quæ doctrina videtur omnino certa; inde ego argumentor efficaciter, dicoque, illam malitiam radicalem seu eam differentiam esse sufficientem, vt efficiat actum liberum malum formaliter, etiamsi ipse actus liber nec ametur, nec cognoscatur reflexè quà talis: quod & aduersa pars fateri tenetur; nam ait, non solùm amorem reflexum, sed etiam primum illum liberum esse malum homini, licet non malitiâ formali; vbi iam eo ipso supponunt actum illorum etiam primum versari circa aliquam malitiam, alioqnin non esset vllo modo malus: quòd si dicant hi, illum amorem liberum non esse malum formaliter, sed solùm obiectiuè, facilè eos reiiciam, quia omnino gratis & contra communem omnium hominum consensum id asseritur. Quis enim Theologus dicere audebit, si ego agnosco Deum prohibuisse esum carnis, & nihilominùs liberè comedam, me tamen non peccare, nisi prius fecerim reflexionem supra actum liberum hoc modo, *Ille esus carnis est prohibitus & malus respectu alterius actus mei liberi nõ mali formaliter?* sanè ex defectu huius reflexionis excusare homines à peccato, etiam in actu libero & aduertente ad prohibitionem carnium, ego crediderim esse plusquam improbabile; ergo idem etiam confirmatur, quia lex prohibens, licet loquatur cum solis operantibus liberè, eò quòd alia agentia non sint capacia præcepti; non tamen vllo modo dicit, Prohibeo tibi vsum carnis liberum, non verò necessarium: vnde fit, quòd si non aduertens comedat, non trãsgrediatur formaliter præceptum; non tamen quia ex parte obiecti non effecerit quidquid fuit necessarium ad transgressionẽ, sed quia formaliter ex parte principij defuerunt necessaria; ea autem quæ ex parte principij se tenẽt, non est necessum vt cognoscantur reflexè ante actum liberum & peccaminosum, sic quia efficit actum liberum, non necessariò debet priùs noscere se habere libertatem in actu primo, aut se in actu secundo operari velle liberè; ergo sufficit cognitio obiecti sine reflexione supra amorem liberum ad contrahendam malitiam moralem.

Si malitia vel bonitas obiectiua desumatur ab amore libero, non posset reddi ratio, cur prima volitio mendacij sit mala, eleemosynæ verò bona.

Ea quæ se tenent ex parte principij non est opus vt cognoscantur reflexè ante actum liberum & peccaminosum.

Respondetur obiectioni initio propositæ.

Hinc in formâ ad argumentum respondeo, *Homicidium sine libertate factũ non magis est indignum homine quam bruto.* Distinguo antecedẽs: Non est magis indignum ex defectu malitiæ cognitæ in obiecto; nego antecedens; quia iam suppono noscere illud esse physicè nociuum generi humano, ideóque prohibitum *ex defectu libertatis in actu primo*; concedo antecedens: vnde nego consequentiam, scilicet, necessariò debere reflexè cognosci ipsum actum liberum; sufficit enim si malitia illa physicè nociua alteri, & consequenter vt prohibita cognoscatur, & in actu exercito liberè ametur; eo enim ipso ille actus est malus formaliter, etiamsi reflexè non cognoscatur libertas.

Replica contra solutionem.

Replicabis, Etiam quando occido alterum in defensionem mei iustam, cognoscitur homicidium vt alteri nociuum; & tamen non cognoscitur vt malum. Respondeo, replicam non esse ad rem; nam in præsenti solùm agimus de libertate: certum autem est, etiam quando carnifex ex mandato Magistratus occidit aliquem, esse liberum; ergo quòd tunc non peccet; peccet verò alter qui sine causâ occidit, non prouenit ex eo, quòd vnus noscat actionẽ sibi esse liberam, alter non, sed ex circumstantiis quæ faciunt actum licitum, & quæ nosci possunt sine reflexione supra libertatem: vnus enim noscit, hîc & nunc homicidium esse malum; alter verò noscit esse 39.
licitum. Quæ differentia, vt dixi, tota quanta est independens à libertate, in quâ conueniunt duo ea homicidia. Responderi Secundò potest, eam instantiam de homicidio facto à bruto & facto ab homine non esse ad rem, quia independenter etiam ab omni libertate & differentiâ illius inter hominem & brutum possumus disparitatem assignare inter eos casus: etenim ratio naturalis (de quâ nos hucusque) non dicit, Occisio hominis vt sic est mala moraliter; etenim occisio hominis à Deo facta bona est; solùm ergo dicit, Occisio hominis facta ab homine est mala moraliter. At, quomodo hic, quæso, locum habet occisio hominis facta à tauro, vel à leone, vel, si adhuc vis magis generaliter loqui, facta à colicâ aut febri? non enim hæc minùs plusue peccant quàm quæcumque bruta. Ergo ea instantia vel non vrget, ob dicta in primâ solutione, vel omnino est extra rem, quia mutat terminos. Fortè hanc solutionem inde reiicies, quòd in obiectione non dicatur, malam esse moraliter occisionem hominis à bruto, sed ex se æquè naturæ rationali nociuam, ac factam ab alio homine; & inde probari, non posse desumi malitiam ex tali nocumẽto, vt eam nos desumpseramus. Adhuc tamen respondeo consequentiam esse malam, quia potest desumi malitia in homine, non in bruto.

Secunda obiectio.

Dices Secundò, Si cognoscitur obiectum difforme naturæ rationali, ergo iam fit comparatio cum ipsâ naturâ rationali. Fateor; sed quid inde? *Ergo fit reflexio super actum voluntatis*; nego consequentiam. Benè enim video ego, furari esse nociuum Reipublicæ, etiamsi non faciam reflexionem super meos actus voluntatis, quibus volo furari; nec puto eam fieri communiter, quando quis noscit furtum esse malum.

Solutio.

Replica.

Replicabis, Si sumatur solùm natura ipsa rationalis præcisè vt differt à bruto, & vt dignitate illud antecedit, eóque sensu dicatur obiectum esse conforme naturæ, in contrarium, vrget, quod gloria humana non est obiectum moraliter honestum; vt patet in operibus Ethnicorum egregijs, quæ reprobantur à sanctis Patribus, eò quòd ex nimio appetitu laudis & gloriæ procedebant; & tamen humana gloria est bonum peculiare hominis prout distincta à bruto; ergo vt bonum aliquod

aliquod cognoscatur honestum, debet aliquid amplius habere, quàm esse conforme homini, prout à bruto differt.

Solutio prima, in qua ostenditur, quomodo appetitus nimius gloria & laudis sit malus obiectiuè.

Respondeo Primò, hoc argumentum etiam esse contra eius auctores; nam neque ipsi poterunt ostendere, quomodo malitia in eo obiecto seu in eâ gloria & laude præponderet bonitati aut saltem cùm sit æqualis malitia bonitati; ergo etiam ipsi ex suis principiis non soluent nodum. Quòd si possent ostendere eam præponderationem in laude seu gloria humanâ, facillimè & illi ipsi contra quos argumentantur dicent, ob eam maiorem malitiam obiectum illud non esse homine seu naturâ rationali dignum; nec erit necessarium recurrere ad vllas reflexiones supra amorem liberum; & eodem modo ego dicam propter illam malitiam, quam iam cum his auctoribus supponimus, in laude humanâ reperiri, illam esse haud conformem naturæ rationali.

Secundò respondeo, falsum esse absolutè, laudem non esse obiectum honestum ex se. Fateor, si appetitus nimius laudis sit, fore vitiosum, sicut in omnibus alijs obiectis virtutum moralium requiritur medium; ast inde non sequitur, ea obiecta ex se non esse bona, alioquin nec doctrina, nec recreatio, nec matrimonij actus iudicandi essent obiecta bona, quia nimius appetitus circa illa constituit actum vitiosum. In quo autem ea nimietas consistat non est huius loci; eam explico Tom. 5. disp. 46. sect. 1. vbi probo ex Caietano & ratione naturali posse honestè amari laudem operi debitam etiam in eâ sistendo. Vnde Eccli. 41. dicitur, *Curam habe de bono nomine.* Certè, si honestum est, me honorare & laudare Imperatorem, & me Deum laudare est nobilissimum; ergo decet etiam ipsum Imperatorem optare, cum debitâ tamen circumstantiâ, vt honoretur, & vt laudetur: & sicut Deus optat laudem summam, quia summa ei debetur, cur honestè non poterit homo optare illam exiguam, quæ homini debetur? id enim quod Petrus v. g. efficit honestè & laudabiliter erga me, potest à me optari vt fiat à Petro; sed me laudando ille honestè operatur & laudabiliter, ergo possum ego optare honestè, vt id ab eo fiat, eoque ipso vt ego ab illo laudet.

40.
Licitum est & honestum optare sibi laudem moderatam

Dices, hanc consequentiam non esse bonam. Petrus me laudando operatur benè, ergo etiam ego optando vt ille me laudet operabor benè: etenim etiam Deus me in peccatú labi permittendo operatur benè & laudabiliter, & tamen non ideò ego laudabiliter optare possú vt me in peccatum labi permittat. Respondeo, Quidquid sit de veritate suppositionis; non desunt enim qui eam negent consequentiam inde ad nostrum intentum nullam esse: etenim ob peccatum, quod ex eâ permissione sequitur, & quod ego teneor in me non permittere, sed potiùs impedire, non licet mihi optare eam permissionem. At cùm ex eo quòd Petrus me laudet nullum sequatur peccatum, negare nemo poterit, licitum esse mihi optare vt à Petro id fiat, quod ipse honestè facere potest; ergo cùm ille me iuxta mea merita laudando benè operetur, potero etiam ego optare vt me honestè laudet.

Appetitus laudis in Gentilibus fuit reprehensibilis, quia immoderatus.

Quòd verò dicunt hi, à Patribus reprobari Gentilium egregia opera, eò quòd habuerint pro motiuo humanam laudem, parum vrget; nam ethnici immoderatissimo appetitu laudis peccarunt; volebant enim haberi vt dij, vel quasi à seipsis, non accepta à Deo ea talenta habuerint, ob quæ laudem optabant; sicut multa alia eorumdem Gentilium opera ex obiecto & fine secundùm se bona, ob solas circumstantias & excessus mala debent iudicari; sed de hoc alibi fusiùs; sunt enim independentia à puncto præsenti.

SECTIO IX.

Ceteræ obiectiones solutæ.

Tertia obiectio.

Tertiò dices cum nonnullis, illud ipsum obiectum, quod est difforme naturæ rationali in ordine ad amorem, est conforme in ordine ad odium, ergo per hanc conformitatem nihil explicatur. Respondeo, hos videri non voluisse intelligere hanc sententiam, quam defendimus; etenim quando dicimus, obiectum illud esse malum, quod est difforme naturæ rationali, non loquimur de difformitate in ordine ad amorem & odium; tunc enim diceremus idem per idem; id est, illud obiectum non potest amari licitè, quod est ineptum vt ametur, seu quod est contrarium amori; quod idem est; dicimus ergo, malitiam consistere in contrarietate ipsius obiecti cum ipsâ substantiâ seu naturâ rationali, bonitatem verò in conformitate: iniuria enim & diffamatio mala est homini, eleëmosyna verò proficua pauperi. Hinc autem fit, vt amor obiecti contrarij naturæ sit malus, odium verò eiusdem obiecti bonum; è contrario in obiectis bonis amor obiecti boni sit bonus, odium verò malum; nam cùm amor sit coniunctio cum obiecto, & odium sit fuga, ac lumine naturæ notum sit, bonum esse adhærere bono, & fugere à malo, facilè ex eâ contrarietate cum naturâ colligitur, amorem illius esse malum, & ea obiecto conformi colligitur amorem illius esse bonum.

Responsio. Difformitas cum naturâ rationali non est difformitas in ordine ad amorem & odium, sed in ordine ad ipsam substantiam naturæ rationalis.

Quarta obiectio.

Difficiliùs Quartò obiici potest, nam si ea conformitas desumitur respectu ad naturam rationalem, id est hominem v. g. secundùm se consideratum, sequitur vt sic omnia obiecta homini delectabilia fore honesta; ea enim omnia sunt conformia homini; hoc autem videtur esse falsum; nam longè alia sunt bona delectabilia ab honestis: si verò homo sumatur vt rationalis, tunc è contrario sequitur Primò, hominem lædere non esse malum, quia id non est contrarium homini vt rationali. Secundò sequitur, eam conformitatem desumi in ordine ad dictamen rationis; quia sumitur in ordine ad naturam vt rationalem seu vt habentem illud dictamen rationis. Respondeo, eam conformitatem, vt dixi, debere desumi cum homine vt rationali, vt probat ratio pro eâ parte facta. Ad aliam in contrarium dico primò, etiam lædere hominem in corpore & alijs rebus proprijs, esse contrarium naturæ vt rationali, quia hæc vt talis habet dominium in eas res, ideò dum in eis læditur, violatur natura vt rationalis. 41.

Solutio.

Ad secundam reflexionem dico, aliud esse concipere naturam vt vtentem ratione, aliud verò reflexè cognoscere hoc particulare dictamen, seu hunc particularem actum, quo id nosco. Hanc secundam reflexionem nego, non primam; quam necessariò quilibet habet dum dicit, Homo est rationis capax.

Quinta obiectio.

Obiicies Quintò, Si attendamus furtum v. g. sicut illud est nociuum ei cui res aufertur, ita est commodum auferenti, vterque autem est naturâ rationalis; ergo non est magis difforme quàm conforme naturæ rationali, cùm tamen absolutè

malum

Solutio.

malum sit. Respondeo, furtum esse commodum physicè loquendo ipsi accipienti, sicut physicè malum alteri, ex hac tamen purè physicâ commoditate non desumi honestatem; alioqnin fornicari, mentiri, &c. non essent res inhonestæ: requiritur ergo conformitas non solùm cum vno, sed vel absolutè cum homine, vt est pars Reipublicæ rationalis: sic enim pœnæ inflictio, quæ mala est patienti, quia tamen est bonum totius Reipublicę meritò iudicatur honesta: furtum ergo, quia Reipublicæ politicæ aduersator, etiamsi vni priuato commodum sit, ideò est malum; vel certè, quia etiamsi homo consideretur, vt solus in mundo, aliqua sunt bona & mala ex suâ natura; vt moderatio in cibo, quæ est bona, ebrietas verò è contrario mala; etiamsi Reipublicæ non noceret, aut Respublica nulla esset. Dicendum ergo, eam conformitatem non esse explicandam per rationem physici commodi cum naturâ seu per delectabilitatem, sed per condecentiam cum naturâ rationali; sicut Deum decet benè facere, misereri, &c. furtum ergo & multa alia obiecta licet physicè commoda homini, non tamen ideò sunt decentia, sed è contrario mala; esse autem indecentia vocamus esse difformia.

Conformitas cum naturâ rationali non est explicanda per rationem physici commodi sed per condecentiam cum illâ naturâ. Explicatur quid sit ea condecentia, & quomodo cognoscatur.

Quòd si vlteriùs rogatur quid sit ea decentia, & vnde noscatur; respondeo facilè, eam non esse distinctam ab entitate earum actionum, quæ per se sunt eo modo conformes, vt paulò antè dixi de calore respectu ignis; cognosci verò vt tales ipso lumine naturæ dictante, hæ sunt conformes, hæ verò non: sic enim ipso lumine naturæ proponitur vt decens & dignum homine, laudare & colere Deum, item reuereri parentes, maiores, item intactam naturæ integritatem seruare, ob varios honestos fines quos virginitas habet annexos: proponitur item vt honestum

42. conforme seu decens hominem rationalem matrimonium, licet hanc integritatem violet, quia ordinatur ad propagationem generis humani, esto non præponderet bono opposito, imò etiam esto excludatur à virginitate (vt dixi suprà;) quia sicut in bono vtili & delectabili possunt esse aliqua absolutè delectabilia, etiamsi non in tanto gradu in quanto alia illis contraria (idem est de vtilitate) neque cognoscamus delectabilitatem ipsorum, recurrimus ad præponderationem aut exclusioné priorum; sed ipsâ experientiâ aut lumine naturæ & principijs per se notis id inuestigamus: ita similiter de honestate dicendum est, aliqua obiecta esse quæ cognoscuntur vt decentia, etiamsi contraria sint honestiora, & ita contingit in matrimonio & in virginitate; alia verò nullo modo cognosci honesta; vt odium Dei, iuramentũ falsum, sed potiùs inhonesta, & consequenter esse incapacia vt honestè amentur. Alia denique vt omnino indifferentia, v. g. non audire Sacrum die profesto; ex ipsis enim terminis nulla ibi proponitur honestas, sed neque inhonestas; nam præcisè omittere rem bonã non est turpe moraliter; neque alia ratio vlterior exigenda est huius honestatis aut inhonestatis: tam enim in rebus physicis, quàm in metaphysicis deuenimus ad aliqua principia per se nota, explicatis terminis, quæ non possunt aliunde à priori ostendi, ne detur processus in infinitum; ergo in rebus moralibus seu in bonitate honestâ & malitiâ morali deueniẽdum est ad aliqua principia per se nota inter prudentes, quæ non possint vlteriùs demonstrari; vt in exemplis positis constat: cuilibet enim intellectui benè disposito

Non obest honestati obiecti repugnantia cum bono honestiori.

proponitur vt inhonestum mentiri, iurare falsò, ob rationes superiùs insinuatas, quæ explicatis terminis sunt euidentes.

Hinc apparet, cur idem prorsus obiectum possit terminare honestum desiderium, sæpè tamen non possit licitum amorem efficacem; nam ex ipsis terminis videtur honestum optare alicui maius bonum, etiam cum amissione minoris, & ideò etiam licitum optare mortem parentis vt saluetur. Eodem item lumine naturæ proponitur notum, non posse me alienâ re vti sine voluntate ipsius etiam in maius ipsius bonum: vnde licitum est mihi optare vt Petrus v. g. vendat pallium, quod valet decem aureos, pro centum; non tamen est licitum mihi illud vendere sine voluntate ipsius, aut accipere illud & dare ipsi eos centum: similiter quia solus Deus est dominus vitæ mei parentis, etsi possim illi mortem optare pro maiore bono, non tamen possum ego eam exequi; quia hoc esset vti re alienâ contra voluntatem domini. quod lumine naturæ ostenditur nociuum Reipublicæ & iuri naturali dominij.

Non semper est licitus amor efficax illius obiecti cuius est honestum desiderium.

Quæ differentia (vt suprà vidimus) non potuit explicari per præponderationem obiectiuæ bonitatis. Eadem ferè ratio est in alio exemplo ibidem suprà posito: licitum enim est propter maius bonum sanitatis optare pollutionem, non tamen licet eam procurare; nam dum eam procuro, iam vtor re alienâ contra voluntatem domini; nam impedio generationem prolis, cuius solus Deus est dominus, & ad quam per se ordinatur semen: quòd si licet dare causam illius, & tamen non licet eam causam exequi illo animo vt sequatur pollutio, ideò est, quia exequi eo animo est propriissimè vti illâ re tamquam dominus; at dare causam non eo animo, sed ob alium finem, non est propriè exercere dominium circa illam, sed circa alias actiones, in quas ego habeo ius. Sicut possum aliquando propter meam vtilitatem aliquam nocere per accidens & indirectè proximi bonis; si v. aquam, in quam nemo habet speciale ius, ego deriuo in meum hortum propter indigentiam, etiamsi inde vicinus per accidens aliquid patiatur; id tamen non possum facere animo, vt bona proximi pereant, aut detrimentum patiantur. Sed de hoc fusiùs infrà; vbi, cur non liceat dare causam pollutionis animo vt sequatur; & cur illa in se sit peccaminosa.

Præcedentia magis declarantur.

43.

SECTIO X.

An ea malitia moralis, quæ est in obiecto ante legem, sufficiat ad peccatum.

QVæstio hæc licet inferiùs tractari soleat, dum de peccatis agitur, hîc tamen habet proprium locum, & ex dictis paulò antè decidẽda est. In eâ acriter auctores contra se (fortè de solo nomine) contendunt, vt ex dictis constabit.

SVBSECTIO I.

Sine legis transgreßione non est propriè peccatum mortale.

COnclusio sit, Peccatum in ratione mortalis, siue vt condigni pœnâ æternâ, solùm constituitur in ordine ad legem æternam Dei. Hanc tenent expresse multi Doctores, quos refert & sequitur P. Salas in præsenti Tomo de

Legibus disp. 10. sect. 8. n. 42. qui verò eam negant solo nomine differunt, vt ex secundâ conclusione constabit. Et quidem de facto omnia peccata esse contra legem æternam Dei, videtur omnino certum ex diuo Paulo ad Rom. 4. *Vbi non est lex, nec præuaricatio.* & Psal. 118. *Præuaricantes reputaui omnes peccatores terræ.* Præuaricatio autem idem est ac transgressio legis, ergo peccatum seu præuaricatio de facto est contra legem. Ratio clara inde desumitur, quia de facto nullum est malum, quod non sit prohibitum lege Dei; ergo de facto omne peccatum est contra legem Dei. Ideò S. Augustinus lib. 22. Contra Faustum cap. 27. definit, *peccatum esse dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei.* Quæ definitio ab omnibus Theologis recipitur; ergo peccatum in ratione talis constituitur de facto in ordine ad legem.

De facto omnia peccata sunt contra legem æternam:

Aduerte, conclusionem nostram habere locum etiam in his obiectis, quæ immediatè non sunt prohibita lege æternâ Dei, v.g. in esu carnis die Veneris; nam lex æterna Dei præcipit obedire Superioribus in rebus licitis & honestis: vnde
44. licet illa lex nihil dicat determinatè de esu carnis, tamen sub conditione quòd hic prohibetur à Superiore, iam eo ipso lex æterna Dei eumdem esum prohibet.

etiam illa, quæ non sunt immediatè prohibita lege æternâ Dei.

Obiectio.

Obiicies: D. Paulus docet aliquos sine lege peccasse, ergo sentit etiam de facto dari peccatum sine lege. Respondeo, eum loqui de lege scriptâ, quæ non peruenit ad Gentes; per quod tamen non negat, illos, qui peccarunt, iudicasse ea obiecta esse contra Deum, vel contra deos illos; quos vt veros iudicabant. Rationem à priori nostræ conclusionis non facilè quis inueniet. Nonnulli recentiores ita in præsenti discurrunt, Eo ipso quòd quis operatur contra dictamen rationis, operatur contra legem æternam Dei; & sicut implicat, peccare non operando contra dictamen rationis, ita etiam implicat, peccare non operando contra legem Dei. Hæc tamen doctrina non subsistit, quia negari nequit, posse saltem diuinitus in aliquo homine esse ignorantiam inuincibilem Dei. Et verò crediderim sæpè de facto id contingere, si v.g. rusticum vel alium quempiam statim ab vsu rationis præceptor, cui ille valdè fidebat, doceret nullum esse Deum, sed cælos à seipsis moueri, homines à seipsis propagari, &c. insuper si in tali casu etiã edoceretur aliqua obiecta esse indigna homine & turpia moraliter, v. g. mendacium, homicidium, pollutionem, &c. certè iste operaretur contra dictamen rationis; quo nouerat talia obiecta inhonesta esse vitanda; cõtra legem verò æternam Dei nullatenus operaretur formaliter, quandoquidem non solùm eam legem ignoraret inuincibiliter, sed potiùs errorem contra illam etiam inuincibilem haberet, putans esse chimæram, Deum adstruere, & consequenter legem illius; ergo in hoc casu daretur peccatum sine contrarietate ad legem æternam Dei.

Solutio.

Difficilè potest ratio assignari conclusionis à priori.

Potest quis peccare contra dictamen rationis non peccando contra legem æternam Dei.

Alij recentiores libenter admittentes malum morale in suo conceptu non includere contrarietatem cum Deo, inde probant hanc esse de conceptu peccati vt talis; quia nullum peccatum mortale cohæret cum actuali amore Dei perfectissimo super omnia, vt indubitatum est inter Theologos, & videtur expressum de facto in Bullis Pij V. & Gregorij XIII contra Michaëlem
45. Baium: at si peccatum posset esse sine contrarietate ad legem Dei, posset quis Deum amare super omnia efficacissimè, & simul velle fornicari, etiamsi is putaret eam fornicationẽ esse peccatũ mortale, dummodò ex ignorantia iudicasset, peccatum mortale non esse contra Deum; ergo posset contingere vt ea duo, peccatum mortale & amor Dei super omnia, coniungerentur; quod (vt dictum est) repugnat Theologis & Pontificibus; ergo dicendum est, omne peccatum mortale in suo conceptu dicere contrarietatem cum lege Dei, seu cum ipso Deo, ideóque non posse cum amore Dei coniungi.

Hæc tamen ratio nondum probat intentum; nam cùm eius auctores (vt insinuatum est) admittant, malum morale, & quidem graue, non necessariò includere contrarietatem cum lege æternâ Dei, sequitur saltem, posse quem ex ignorantia inuincibili iudicare fornicationem esse malam moraliter & grauissimam quidem, non tamen offensam Dei; ideoque tunc illum simul posse Deum amare super omnia & simul velle fornicari, quantumuis sciat, fornicationem esse graue malum morale contra naturam rationalem. Quod consequens tam videtur absurdum, quàm quod anteà intulerant hi auctores, sub nomine peccati mortalis.

Peccatum si non esset contra legem æternam Dei, non ideò posset componi cum amore Dei super omnia.

Video eos respondere, non posse moraliter contingere, vt quis vsum habens rationis, & agnoscens Deum, quem super omnia amat, non agnoscat eo ipso illum esse suum superiorem ac iudicem, & consequenter ab illo iudicandum esse de malo opere; ergo eo ipso debet agnoscere, se malè agere, & quidem contra eum iudicem Deum; ergo non poterit eum super omnia amare, & simul malè operari grauiter cõtra naturam rationalem: quis enim potest velle placere super omnia alicui iudici, & simul audet in præsentiâ illius furari, sciens id iudici illi grauissimè displicere? ergo etiamsi malum morale in suo essentiali conceptu non includat rationem offensę contra Deum, non tamen ideò poterit quis simul habere amorem Dei super omnia, & malè moraliter grauiter operari, quia necessum est vt ille tunc iudicet tale malum morale hîc & nunc esse contra Deum. Hæc tamen solutio non satisfacit; nam si negatur de facto posse quem iudicare, malum morale non esse contra Deum, licet ex conceptu suo malum morale non includat eam offensam Dei aut contrarietatem cum Deo; ergo eodem modo, licet dicamus peccatum ex se non includere prædictam contrarietatem, non sequetur, de facto posse aliquem peccare & ignorare, se hîc & nunc Deum offendere, si tamen agnoscat Deum esse; ergo cum ille, qui Deum amat, necessariò eo ipso Deum noscat, non sequetur absurdum illatum ab his auctoribus in argumento, scilicet, posse Deum amari super omnia, & simul committi peccatum mortale: sicut enim hi dicunt, neminem posse malè operari nisi aduertat se Deum offendere, licèt mala operatio ex suo cõceptu formali id non includat; ita ego potiori
iure dicam de peccato, licet hoc in suo conce- 46.
ptu non includat eam offensam Dei: vnde denique infero, malè ab his adduci eas Bullas Pij & Gregorij, &c. Nam si in ignorante Deum admittamus peccatum mortale, in eo certè simul non poterit esse amor Dei super omnia; quomodo enim amabit super omnia eum quem ignorat? ideò pro eo casu Bullæ non habent locum: si verò adhuc respondeant, non absolutè, sed solùm in hoc ordine rerum, repugnare vt homo malè moraliter operetur, & simul ignoret se

Responsio aliquorum.

Impugnatur.

Deum

Deum offendare. Contrà Primò, quia idem etiam ego de peccato dicam, scilicet, non posse in isto ordine rerum illud cohærere cum amore Dei; & tunc malè etiam adducentur Bullæ illæ, quia in illis nil de alijs ordinibus rerum diuinitus possibilibus traditur, de quibus non curarunt Pontifices, solùm agentes de præsenti ordine rerum. Quod manifestè patet; nam qui diceret diuinitus posse odium & amorem de eodem obiecto, & consequenter etiam de Deo cohærere, non incurreret censuras Pontificum, sed philosophicis rationibus deberet impugnari ex repugnantiâ eorum actuum inter se.

47. *Possibilis est de facto ignorantia inuincibilis, quod malum morale sit contra Deum.*

Contrà Secundò, quia si semel conceditur, hominem habentem vsum rationis in aliquo casu posse ignorare inuincibiliter, peccatum & malum morale esse contra Deum, non video, cur id repugnet in hoc ordine rerum, in quo potest esse tanta stoliditas in aliquo homine quoad istud punctum, quanta in alio ordine possibili rerum. Imò (vt suprà dixi) est valdè probabile, eam ignorantiam sæpè contingere. Et certè si ab aliquo nequam parocho ita ab infantiâ rusticus instrueretur, procul dubio haberet talem ignorantiam inuincibilem de Deo, & consequenter ignoraret mala moraliter esse contra Deum; ergo ex eâ coniunctione amoris Dei cum peccato, aut ex repugnantiâ illius nihil infertur de puncto præsenti.

Priusquam nostram & communem sententiam persuadeam, aduerte aliquid hîc de nomine misceri, aliquid de re. De re, vtrùm illa actio contra naturam rationalem (Deo inuincibiliter ignorato) foret digna pœnâ æternâ & odio Dei graui, quali nunc Deus peccatores odio habet; siue illa vocetur peccatum, siue non. De voce verò erit, vtrùm datâ eâ duplici actione, vna cum aduertentiâ ad Deum, alia cum ignorantiâ inuincibili ipsius, deberet vtraque dici peccatum mortale, an verò vna sola; & quæ illa. Hoc statuto, dico circa quæstionem de voce, eam solam transgressionem quæ est contra Deum, vocari peccatum propriè. Id quod, vtpote ad vocem spectans, vnicè probandum est ex communiori eius vocis acceptione; certum est autem, omnes eâ voce *peccatum* intelligere offensam

48. Dei, vnde factum est vt communis eius definitio sit, *peccatum est dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei.* Fortassis eius acceptionis ratio potest hæc adduci, quòd cùm ea ignorantia inuincibilis Dei rarissima sit, ideoque omnis actio mala moraliter sit ferè semper peccatum, ideò hæc vox solùm sit vsurpata communiter ad eam actionem solam significandam, quæ est offensa Dei. Neque in hoc puncto de voce plus est exigendum.

Probatur conclusio.

Circa punctum verò de ipsa re conclusio sit, Illud malum morale cum ignorantiâ Dei inuincibili, siue vocetur peccatum, siue non, non est condignum pœnâ æternâ, vt sæpè insinuauimus: nam licet ex obiectis illis agnitis vt contrarijs naturæ rationali deriuaretur aliqua malitia moralis, vt supponimus, nullo tamen modo videtur tanta illa futura, vt actiones illæ haberent eam grauitatem, ex quâ prudenter possent iudicari esse dignæ pœnâ æternâ, & naturaliter incompensabiles per humanam satisfactionem: hæc enim omnia fundantur in ratione offensæ Dei, quæ ab infinitate personæ offensæ & vilitate offendentis constituitur, infinitâ (vt multi volunt) vel saltem in altiori ordine supra omnia mala creata; vnde D. Thomas 1. 2. quæst. 10 art. 3. docet, si posset esse conuersio ad bonum commutabile sine auersione à Deo, etiamsi esset inordinata, non tamen esset peccatum mortale; ergo casu quo ignoretur inuincibiliter Deus, non erit peccatum mortale, seu dignitas pœnæ æternæ, etiamsi sit aliqua malitia moralis in tali actione.

Confirmatur: Adhuc admissâ ratione iniuriæ seu offensæ diuinæ, vix possumus solidâ ratione explicare, cur furtum vnius floreni v. g. quod est peccatum mortale, non puniatur sufficienter horribili inferni pœnâ, durante per decem aut centum, aut bis mille annos, sed necessaria sit eiusdem pœnæ æternitas; hanc enim veritatem sola fide cognoscimus; quomodo ergo fundamento diuinæ offensæ cessante, quia iam supponimus, non esse offensam diuinam tale furtum, dicere poterimus, tam grauem pœnam æternam illi eo casu responsuram? quod ad satisfactionem attinet etiam est res manifesta, quia ex eodem capite infinitatis personæ offensæ oritur repugnantia condignæ satisfactionis à puro homine pro mortali; ergo vbi supponitur non offendi Deum, non potest esse necessitas satisfactionis tam alti ordinis. 49.

Si peccatum non sit contra Deum, non potest ostendi, quomodo mereatur pœnam æternam.

Explico hoc argumentum: In homicidio iniustè facto contra solam Rempublicam rationalem (secludo nunc offensam Dei) nullus dicet tantam esse malitiam contra eam Rempublicam, vt non sufficienter puniatur, si occisor etiam ipse graui supplicio afficiatur, & vitâ priuetur; imò de facto iustissimè hoc solo supplicio satisfit pro talibus delictis. Quid si malum moraliter non fuisset nisi furtum vnius floreni, audebitne aliquis dicere, attentâ solâ Republica rationali illud furtum non puniri sufficienter, si cogeretur homo reddere mille? vel quòd si fur exponeret seipsum euidenti periculo vitæ pro eo à quo furatus est florenum, adhuc tamen non illi ad æqualitatem satisfaceret, nec reconciliationem promereretur? ergo malum morale, secludendo offensam Dei, nec mereretur pœnam æternam, nec esset à puro homine incompensabile; quæ duo ad rationem peccati mortalis prout iam à me accipitur, requiruntur; ergo sine transgressione formali legis Dei, & consequenter sine offensâ Dei non potest esse peccatum mortale.

Auctores pro hac sententiâ.

Hanc nostram sententiam ex professo fusè valdè defendit Pater Ioannes Lugo Tomo primo in tertiam partem contra Patrem Salas & quosdam recentiores in manuscriptis; vbi meritò 50. ostendit, auctores, qui pro se ab his citantur, nullo modo eis fauere: etenim illi summùm dicunt, illam malitiam grauem sine aduertentiâ ad Dei offensam esse peccatum: id quod, iuxta distinctionem à me superiùs datam, spectat ad quæstionem de nomine. Nec enim propterea hi auctores docent, tale peccatum habiturum illam grauem malitiam, quam Theologi agnoscunt; quæ sola meretur pœnam inferni. Specialiter autem id apparet in sancto Thomâ, quem pro se etiam hi citant. Vidimus verò eum expressè docere, si separetur à peccato ratio auersionis à Deo, non habiturum eam grauitatem. Pro nostrâ verò refert ibidem Bellarminum, Suarez, Lessium, Coninck, Henriquez, Zumel & alios. Et res mihi videtur valdè clara, quia, vt dixi, Theologi non aliunde videntur inferre dignitatem pœnæ æternæ quàm ex ratione offensæ diuinæ. Et licet fortassis aliqui negent posse dari in

homine ignorantiam inuincibilem Dei, & consequenter non posse committi malum graue moraliter sine ratione peccati; omnes tamen admittunt illam conditionalem, quam Diuus Thomas ponit, scilicet, si posset esse ea separatio, non fururum illud malum eius grauitatis, cuius nunc est; ergo cùm nos solùm nunc de illâ conditionali loquamur, concedi debet, nobis fauere omnes ferè Theologos. Et hæc quoad auctoritatem.

Argumenta P. Lugo pro eadē sententia Primum. E ratione verò adducit pro eadem sententiâ duo vel tria alia argumenta; quæ mihi ideò non placent, quia rem certiorem videntur probare per minùs certam. Primò argumentatur, quia si ea malitia grauis, quæ est in mortali, non desumitur, iuxta Patrem Salas, ex offensâ Dei, ergo posset quis peccare mortaliter. & simul amare Deum super omnia. quod videtur esse damnatum inter Propositiones Michaëlis Baij. Verùm hoc argumentum iam est à me paulò antè vt minùs efficax reiectum.

Secundum. Secundò argumentatur: Nam si mortale quâ tale non continet eam expressam offensam Dei, non est vlla ratio, cur infideli, peccante v. g. contra castitatem, debeat amitti habitus charitatis. Quòd si obiicias, amitti etiam per peccatum luxuriæ habitum supernaturalem liberalitatis, esto non opponantur propriè; respondet assignando disparitatem, quòd habitus charitatis videatur necessarius ad præparandum se pro iustificatione, non minùs quàm sint necessarij habitus fidei ac spei qui manent in peccatore; aliorum autem habituū actus non sint necessarij; ideò non esse mirum, si non maneant. Hæc etiam ratio displicet, quia supponit habitum gratiæ distingui ab habitu charitatis; id quod est multò magis dubium quàm præsens resolutio. Secundò, quia ea disparitas nulla est; etenim actus fidei & spei ita sunt necessarij ad iustificationem, vt ordinariè multo tempore ante illam præcedant, & sæpè repetantur; vnde non videtur fuisse expediens recurrere semper pro illis ad auxilium extrinsecum. At in actu charitatis nullum erat inconueniens, eò quòd hic eodem instanti haberat adiunctum habitum ipsum simul cum gratiâ, & vnicus tantùm actus esse poterat priùs naturâ quàm ille habitus. Denique, quia sicut peccator fidelis sæpè exercet multos actus supernaturales institiæ, misericordiæ, aliarumque virtutum, fortè toties quoties spei; & tamen hoc non obstante Deus noluit pro illis actibus, sed solùm pro actibus fidei ac spei, habitum relinquere, ita potuit nolle pro actu charitatis; quia in his rebus, quæ fiunt ex solâ liberalitate Dei, non valet argumentum ex vnâ ad aliam, maximè si adhuc verum sit quod multi docent, habitus fidei ac spei esse omnino independentes à suis actibus & ab habitu gratiæ.

Vbi vlteriùs aduerto, ab hoc auctore adduci pro confirmatione huius argumenti secundi, quòd saltem Deus posset dare auxilium ad actum ipsum supernaturalem amoris, esto homo actualiter peccaret, quandoquidem illi duo actus inter se non haberent vllam oppositionem. Verùm hæc non est noua confirmatio huius argumenti secundi, sed ipsissimum formalissimum primum argumentum, cum confirmatione ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII. quod iam ostendimus non esse efficax.

Tertium. Argumentatur Tertiò, quia si peccatum mortale possit stare cum inaduertentiâ inuincibili diuinæ offensæ, sequeretur, eam circumstantiam, quòd homo aduertat non esse commune omni peccato, ideoque semper debere specialiter in confessione declarari: hoc autem videtur absurdum. Iudico tamen hoc argumentum vel esse contra illius auctorem, vel planè non esse ad intentum præsens. Etenim cùm è contrario sic argumentetur Salas eiùsque sequaces contra nos: Si potest furtum concipi malum contra naturam rationalem præcisâ ratione offensæ Dei, ob inuincibilem ignorantiam, ergo non sufficit dicere in confessione, Furatus sum v. g. centum florenos; sed debebit dici, *Et cum aduertentiâ ad Dei offensam.* quod videtur absurdum. Cùm, inquam, sic Salas argumentetur, respondet hic auctor fusè sectione sextâ sequenti, de facto in Christiano & in Deum agnoscente non posse moraliter contingere, vt quis aduertat se non benè operari, & non eo ipso aduertat, saltem implicitè, id in Dei offensam esse, ac proinde non esse necessarium vllo modo declarare eam circumstantiam, quia ea iam ibi intelligitur. Hæc cùm hic respondeant, quomodo ergo non aduerterunt, eisdem planè terminis Patrem Salas se defensurum, dicturumque, siue illud malum cum ignorantiâ Dei sit peccatum, siue non, non esse necessarium declarare eam circumstantiam, quia ea semper de facto includitur in omni malo? Vnde vel hoc argumentum non est absolutè contra P. Salas, vel est etiam contra hunc auctorem. 51.

Pro quo vlteriùs aduerte, totam inter nos & Salas dissensionem in hoc solo puncto consistere, quòd Salas illam malitiam dicit esse dignam inferno, nos id negamus; ex hoc autem capite, quomodo, quæso, magis sequitur, debere in sententiâ Salas explicari eam nouam circūstantiam offensæ Dei quàm in nostrâ sententiâ, quandoquidem incomparabiliter magis aggrauat in nostrâ sententiâ quàm in sententiâ Salas? ergo potiùs est hoc argumentum contra nos quàm contra aduersarios. Fateor illud optimū esse, vt ostendamus, etiam in sententiâ Salas esse obligationem declarandi illam circumstantiam; quia etiam in illâ sententiâ aggrauat notabiliter, & quidem extra aliam speciem; & propterea inde optimè inferri argumentum, quod contra nos Salas obiicit, non esse bonum. At vt nos sententiam illius absolutè reiiciamus, nullius est momenti.

Quartum. Vltimum illius argumentum, quodque quinto loco ponit, non tam est argumentum contra sententiam quàm instantia ad probandum, non teneri nos explicare in confessione eam circumstantiam. Sicut licet circumstantia transgressionis voti in Religioso peccante contra castitatē sit ex se separabilis ab ipsâ luxuriâ, & verò multò magis quàm ratio offensæ Dei à malo illo morali; non tamen necessarium est vt Religiosus in confessione dicat se recordatum fuisse voti, quia supponitur, per se ad eam circumstantiam aduertisse, ergo nec erit in præsenti. Hæc, inquam, instantia bona est ad respondendū argumento aduerso, ad impugnandam verò contrariam sententiam nihil valet. Constet ergo, optimam probationem eius nostræ sententiæ vnicè desumi ex ratione à nobis factâ, quam quarto loco posuit Pater Lugo, quòd scilicet nec leue appareat fundamentum, vt, seclusâ offensâ Dei, reperiatur tanta grauitas in furto duorum v. g. florenorum, quæ eam æternam pœnam mereatur. Id quod ex dicendis inter solutiones aduersarum obiectionum ampliùs confirmabitur.

SVBSECTIO

Svbsectio II.

Soluuntur aliqua obiectiones; & ponitur vltima pars noſtra ſententia.

MVltas fusè tractat Pater Lugo, quibus ferè omnibus benè ſatisfacit: eas breuiſſimè tangam; & vbi ſpecialis neceſſaria fuerit ſolutio, eam adhibebo, ac vnam alteramve adducam nouam obiectionem.

Prima obiectio. Primò ergo obiiciunt, quòd Paulus agens de his qui à cælo excludentur, ſolùm numerat fornicarios, adulteros, &c. nihil dicendo, quòd illi debeant habere notitiam offenſæ Dei. id quod etiam probant ex Patribus.

Secunda. Secundò, quia omnes peccatores vocantur præuaricatores. Reſpondetur vno verbo, à Paulo & Patribus ſupponi id quod ferè io omnibus peccantibus commune eſt, dari ſcilicet in eis no-
53. titiam Dei aut alicuius ſupremi numinis omnia dirigentis; cui homo aduertit ſe diſplicere per peccatum.

Tertia. A ratione argumentantur Tertiò, quia ſequitur ex noſtrâ ſententiâ, multa grauiſſima ſcelera liberari à ratione peccati mortalis propter inaduertentiam ad Dei offenſam. *Solutio. P. Lugo.* Benè reſpondet Pater Lugo negando id ſequi, quia omnes, qui diuinum numen agnoſcunt, eo ipſo ſciunt peccatum ei diſplicere, ipſumque peccata punire. Id quod ego confirmo ex his quæ dixi ſuprà, homines immediatè noſcere furtum, v. g. luxuriam, &c. eſſe mala, quia ſunt contra legem Dei; eſto poſteà Theologi vlteriùs quærant, cur ſiot contra legem, &c. & hinc fit, vt non excitentur in eis ſpecies malitiæ, niſi eo ipſo excitentur, quòd illud malum ſit contra Deum. *Solutio. authoris.* Addo prætereà pro ſolutione, Si ſequeretur id quod obijciunt, potiùs illud optandum fore quàm timendum, quia per hoc vitaretur ea grauitas ſumma, quæ in offenſâ Dei quà tali reperitur. Vrgent, Inter Barbaros multi ſunt, qui de Deo nullam habent notitiam; ergo ſaltem illi tunc non peccabunt. Reſpondeo, Si ſit inuincibilis ea ignorantia, omnino excuſandos. Dices, Quò ergo tales ibunt poſt mortem? Reſpondet Lugo, Deum impediturum, ne moriantur ſine notitiâ Dei: ſicut etiam non permittit vllum non baptizatum mori cum ſolo veniali. Hæc ſolutio dura mihi videtur, quia non dubito, multos mori etiam inter infideles in pueritiâ, vel cum libertate imperfectâ ad veniale ſufficienti, vel cum mendaciis leuibus aut aliis peccatis: videtur enim graue dicere, Dominum tales ex propoſito detinere donec incidant in mortale peccatum; dici ergo poteſt, eos graui aliquâ pœnâ temporali torquendos, & dein ad Limbum cum pueris deſtinandos.

Quarta obiectio Solutio. Obiiciunt Quartò, Ante Dei prohibitionem homicidium eſt graue malum, & Deo grauiter diſplicens, ergo & offenſa grauis Dei. Reſpondetur, Deum odiſſe tunc illam culpam vt grauem intra terminos offenſæ contra ſolam Rempublicam rationalem; quia (vt infrà dicam) etiamſi homo non contrahat tunc formaliter malitiam illam, quæ prouenit ex eo, quòd Deus offendatur; nihilominùs Deus tamquam iuſtus & ſanctus, diſplicet ſibi in eâ malitiâ; quando verò homo cognitâ iam eâ malitiâ nihilominùs peccat, contrahit iam nouam grauitatem, ratione cuius meretur & grauius odium Dei, & pœnam æternam.

Quinta obiectio. Hinc dico, & ſimul ſoluo quintum aduerſum argumentum, eo caſu Deum non inflicturum niſi pœnam temporalem ob eas culpas, & quidem ferè infinitè minorem, ſaltem ratione durationis, quàm de facto infligat.

Opus malum non prohibitũ nõ puniretur pœnâ æternâ. Replicabis, Si Deus tunc infligeret pœnam vnius v. g. diei ob homicidium, ob mendacium verò infligeret medij v. g. quadrantis, fieri poſſet vt ob ducenta mendacia leuia adæquaretur pœna eius diei, & conſequenter ducenta mendacia mererentur tam grauem pœnam quàm homicidium; vnde rurſus infertur, Deum tunc tam grauiter offenſum iri per illa ducenta venialia quàm per homicidium; quia ex pœnâ, quam Deus infligit, debet etiam æſtimari, quàm multum ſibi in eis malis moralibus diſpliceat; vnde vlteriùs fieret, cognitâ iam ab homine diſplicentiâ diuinâ æquali in obiectis illis, tam grauiter peccaturum hominem ſe reſoluentem ad dicendum ducenta mendacia, quàm ſe reſoluentem ad homicidium; ac tandem infertur, multiplicata venialia poſſe adæquare vnum mortale.

Reſpondet Pater Lugo, pœnam etiam tunc reſpondentem homicidio fore in diuerſo genere cum pœnâ venialis; ac proinde, licet hæc multiplicetur, non peruenturam ad illam. Ego tamen non facilè capio in illo caſu diuerſitatem pœnæ, cùm vtraque eſſet temporalis & phyſicus dolor. In his autem non poteſt negari, quin (quidquid ſit de diuerſitate phyſicâ) moraliter tamen fieri poſſit compenſatio, quia vel ex multiplicatione vel extenſione aut duratione inferior illa aſcendet ad affligendum tantam moleſtiam quantam maior. Meliùs ergo reſpondetur, non ſequi benè 54.
eo caſu ex æqualitate pœnæ æqualitatẽ malitiæ; pœna enim cùm ſit eiuſdem ſpeciei, neceſſariò ex multiplicatione vel intenſione poteſt cõpenſari; non hoc autem habet locum in offẽsâ in ſe ſũptâ, quę ſæpe eſt in diuerſo genere. Vt enim licet multiplicato argento poſſim ego tam multum emere, quàm ſi haberem particulam auri; non tamen proptereà perfectio phyſica illius argẽti poteſt, iuxta ſæpè dicta, ad perfectionem intrinſecam auri peruenire: ita è contrario dicemus de eorum obiectorum malitiâ; ſemper enim eſſet altioris ordinis in vno præ altero. Id quod vlteriùs explicare poſſumus in ordine ad diſplicentiam diuinam, quæ ſubſtantialiter & appretiatiuè tunc foret diuerſæ ſpeciei, vt diuerſæ ſpeciei eſt complacentia, quam Deus habet in vno Angelo, ab eâ quam habet in mille equis aut mulis.

Replicabis, me inferiùs probaturum contra Patrem Vaſquez, poſſe peccatum inferioris ſpeciei ex intenſione aut duratione creſcere ad æqualitatem cum ſuperiori; id autem ibi maximè probo ex eo, quod inferius illud poteſt mereri tantam pœnam quantam ſuperius peccatum; ex eâ enim quantitate pœnæ infero ibi æqualitatem offenſæ diuinæ in ea peccata. Quæ omnia videntur contraria his quæ immediatè pro ſolutione dixi.

Reſpondeo, Quando ſupponuntur duo aliqua eſſe iam in eodem ordine, facilè poſſe illam compenſationem fieri ex multiplicatione aliiſve capitibus, ſecùs quando ſunt planè in diuerſo; vti ſunt peccatum veniale & mortale; inter ipſa ergo mortalia, quæ iam ſunt in eodem ordine, non repugnat huiuſmodi compenſatio. & de his ſolùm agitur inferiùs contra Patrem Vaſquez; comparamus enim ibi venialia cum venialibus & mortalia cum mortalibus.

Sexta obiectio. Sextò obiiciunt, ſequi ex noſtrâ ſententiâ, omnia

omnia peccata mortalia esse æqualia in ratione offensæ diuinæ, & consequenter in ratione mortalis, esto inæqualia sint in fundamento. Nego sequelam, quia, prout fundamentum est maius minúsve, eo etiam Deus magis minúsve offenditur. Vbi minùs probo Patris Lugo doctrinâ, qui pro huius argumenti solutione recurrit ad hoc, quòd legislator rem quam præcipit ponat in eâ virtute, ad quam materia illa spectat; vbi etiam conatur afferre differentiam inter legem & votum; quòd lex intendit formaliter eam honestatem eius materiæ, vouens autem non intendit nisi honestatem Religionis quæ in ipso voto reperitur. Hæc, inquam, doctrina non mihi placet. Primò, Quia non est necessaria ad præsentem quæstionem; satis enim declaratur ea inæqualitas & diuersitas offensæ diuinæ ex hoc, quòd Deus magis minúsve sibi displiceat in eis materiis iuxta maiorem aut minorem earum grauitatem; ideóque homo agnoscens eam maiorem Dei displicentiam grauiùs etiam Deum offendat ex hoc eodem capite. Secundò, ideò displicet ea doctrina, quia re ipsâ falsa est, vt infrà fusiùs ostendam disp. 42. sectione 3. reiiciens ibi differentias quæ inter votum & legem solent assignari. Circa

55. eam verò, quam hîc Pater Lugo tangit, dico vno verbo, falsum in eâ supponi: qui enim vouet castitatem vel ieiunium, non intendit honestatem Religionis, sed solùm se magis obligare ad castitatem; ideóque potiùs per modum medij accipit votum. & ad hoc propositum potest aptari ea Vlyssis fabula se suosque socios malis nauis alligantis, ne inescati sirenum cantibus traherentur in vndas; non enim intenderunt bonitatem alligationis, sed retrahi à voluptate illa. Neque aliter sanctus Franciscus de Paulâ intendit in suo Ordine honestatem abstinentiæ perpetuæ quadragesimalis, dum suos voto ad id obligauit, quàm si per Regulam sub mortali obligasset id fecisset, vt fecialter Franciscus Seraphicus in suo Ordine ad ieiunium die Veneris. sed de hoc fusiùs citato loco. Et satis de argumētis utrq; Pater Lugo contra suam & nostrā sententiā affert.

Sententia & nouna obiectio. Vnum addam, quod reperio apud recentiores nonnullos qui ante Patrem Lugo hanc quæstionem fusè tractarunt, & quo vt ratione à priori ad contrariam nostræ sententiæ defendendam permoti sunt; est autē hoc, Si quis se proiiciat voluntariè in profundam aliquam foueam, v. g. eo ipso se exponit omni euentui; ita vt quodcumque malum, quod ei posteà contigerit, sit illi saltem implicitè voluntarium; ergo similiter ei, qui noscens peccatum esse quoddam graue malum contra Rempublicam, illud amplectitur, implicitè sunt voluntaria omnia mala, quæ in peccato reperiuntur; ergo & ratio offensæ Dei, cæteraque, quæ de factò sunt eo in peccato, erunt ei saltem implicitè voluntaria, etiamsi expresè ignoret Deum; ideoque erit dignus pœnâ æternâ.

Solutio. Hæc tamen obiectio caret difficultate. Primò, quia nos etiam loquimur, casu quo Deus non esset; tunc autem nullo modo re ipsâ in peccato esset ea offensa Dei. Secundò, quia exemplum non est ad rem, vel saltem erit pro nobis: iam si aliquis cogitans in eâ foueâ esse grande periculum, excluderet tamen periculum incidendi in hostem, v. g. quia illum putat esse alibi, imò fortè vult ibi se abscondere vt illum fugiat, nullos dicet fuisse tali homini voluntarium incidere in hostem ibi casu & præter intentionem existentem; ergo similiter, si malè operans moraliter excludat omnino rationem offensæ Dei ab eâ operatione, non poterit dicici voluntaria ea offensa, quantumcumque in illâ actione aliam malitiam agnouerit in confuso.

Idem dico, etiamsi non expressè exclusèrit ab eo actu rationem offensæ Dei, sed purè inuincibiliter de illâ non cogitauerit. Quod nec prædicto exemplo impugnatur; nam in eo casu illa solùm mala possunt implicitè homini se proiicienti in foueam esse volūtaria, quæ apprehenduntur saltem confusè in eâ foueâ, v. g. corporis confractio vel submersio, si infra sit aqua, vel aliquid simile; at ea pericula, quæ nec in confuso poterant ibi apprehendi, & consequenter non venerunt illi in mentem, non possunt esse voluntaria, quia non est voluntarium sine cognitione saltem implicitâ: nec est bona consequentia, Aliqua mala confusè timentur, aut apprehenduntur in hoc facto, ergo omnia possibilia apprehenduntur, vt suprà diximus posse aliquando eum, qui iacit sagittam, apprehendere ibi esse aliquem hominem; & tamen nec in confuso cogitare ideò ibi esse v. g. Pontificem, quando ex circumstantiis loci non potest habere (neque ad implicitam quidem apprehensionem) de tali existentiâ fundamentum. Vide quæ suprà disp. 9. sectione 3. de hoc exemplo dixi. 56.

Actus malus non prohibitus potest dici peccatū veniale. Obiiciunt vltimò, Ergo nec veniale peccatum esset eo casu; quia nec peccatum veniale dari potest sine offensâ Dei, quam in eo casu non esse supponimus. Respondeo, quæstionem esse de nomine, vtrùm talis actus dicendus esset peccatum cum limitatione, id est *veniale*. In conclusione præcedenti ideò tantùm negaui esse mortale, vt dignitatem pœnæ æternæ annexam mortali ab eo excluderem, si autem velis cum addito *veniale* illud vocare peccatum, non resistam.

Actus malus non prohibitus esset offensa Dei. Rogabis, an liceat illud malum non haberet malitiam & grauitatem offensæ diuinæ, quando fieret cum eâ ignorantiâ, esset tamen re ipsâ offensa Dei, ita vt Deo displiceret illud peccatum. Respondeo, omnino talem actum odio habendum à Deo, non quia propriè esset contra ipsum, sed quia esset malum morale: Deo autem, vtpote iustissimo rerum appretiatori, necessariò omne malum morale displicet, sicut inter homines displicet iusto & sancto peccatū alterius, etiamsi non sit propriè vllo modo offensa ipsius, aut contra ipsum. Præterea Deus tunc tamquam caput Reipublicæ rationalis puniret illud malum non quidem pœnâ æternâ, quia illam non promerebatur, sed tamen proportionatâ & debitâ, sicut Iudex punit peccata, etiamsi non sint commissa contra ipsum, eò quòd vel ille ignorabatur, vel non erat Iudex, quando illâ fuêre commissa. Et hæc quoad obiectiones.

Etiā sine lege Dei potest actio intelligi mala moraliter. Iam secunda pars nostræ sententiæ sit: Etiam sine lege æternâ Dei potest intelligi actio mala moralis seu peccatum philosophicè sumptum, prout nonnulli loquuntur. Hæc est Vasquez disp. 88. cap. 11. & Patris Lugo suprà; apud quos multi alij reperiuntur citati; est autem à fortiori Patris Salas & sequacium. Probata verò videtur à nobis in primâ subsectione, eò quòd ante legem obiecta habent malitiam vel bonitatem aliquam moralem, imò etiam in suo ordine grauem & leuem. Sicut leue furtum reputatur in Republicâ duorum aut trium cruciferorum, graue autem mille aureorum, independenter à lege æternâ Dei; imò etiamsi Deus non esset, esset tamen in furtis ea differentia.

Obiicies,

Obiectio. Obiicies, Malitia moralis est deuiatio à lege seu à regulâ; ergo ante legem æternam non est malitia. *Solutio.* Respondeo, legem seu regulam aliquando vsurpari pro dictamine rationis, quod D. Augustinus appellauit participationem legis æternæ; & hoc sufficit pro contrahendâ malitiâ morali; lex ergo requiritur solùm pro peccato & grauitate illâ, de quâ in primâ subsectione.

Sectio XI.

Quomodo voluntas nostra possit & debeat se accommodare diuinæ.

Bonitas voluntatis nō est per locū intrinsecū dependēs à cōformitate cū volitione Dei.

ETsi diximus, voluntatis nostræ bonitatem non esse dependētem per locum intrinsecum à conformitate cum volitione diuinâ; nam etsi pet impossibile Deus non esset, posset concipi conformitas cum naturâ rationali, sicut è contratio de difformitate cum eadem naturâ rationali traditum est; nihilominùs, quia de facto omnis malitia à Deo prohibetur, & peccatum saltem mortale quà tale propriè consistit in oppositione cum voluntate diuinâ, omne item opus bonum de facto approbatur, vel suadetur, vel imperatur à Deo; ideò pro complemento huius materiæ necessum est explicare, quæ & qualis oppositio cum voluntate diuinâ sit peccatum, quæ verò non; è contrario item, quæ conformitas cum volitione diuinâ sit bona, an aliquando sit aliqua quæ possit esse mala.

Subsectio I.

Quædam supponuntur.

Variæ voluntates Dei, iuxta quas resolui potest hoc dubium. Primò, alia est voluntas efficax, alia simplex complacentia.

PRo quæstione hac distinguendæ sunt variæ Dei voluntates, iuxta quas etiam variæ possunt esse huius dubij resolutiones. Voluntas ergo Dei alia est efficax, quâ omnino vult effectum aliquē ponere à parte rei; alia est simplex cōplacentia, quâ in obiecto aliquo sibi complacet, non tamen determinatur omnino ad id ponendum à patte rei, de quâ diuisione fusiùs egi Tomo 1. disp. 25. sect. 1 & 2.

58\. *Secundò, alia vult aliquid distinctū à nostris actibus, alia ipsos actus. Tertiò, alia inefficax alia præcipiens.*

Secundò, potest voluntas diuina diuidi in eam, quæ vult obiectum aliquod distinctum ab actibus nostris, v. g. actum eleemosynæ, mortem alicuius, pœnam, &c. & in eam, quæ vult quasi reflexè nostros ipsos actus, optando siue efficaciter, siue inefficaciter vt illi fiant; nam sub quolibet ex his membris locum habet diuisio prior, in efficacem & in inefficacem.

Tertiò, potest voluntas Dei considerati vt vult præcisè inefficaciter obiectum, vel vt vult inducere obligationem ad illud: quæ voluntas est per modum legis.

Quartò, alia permissiua tātum, alia positiuè volēs obiectum.

Quartò, potest considerari voluntas Dei vt permissiua tantùm, sicut se habet respectu peccati; vel vt positiuè volens actum, vt se habet respectu operis boni.

Hæ tamen duæ vltimæ considerationes in rigore non sunt distinctæ à primis: nam fusè ostendi in materiâ de prædestinatione, & in libris de Animâ, voluntatem permissiuam Dei, seu voluntatem concurrendi nobiscum, non habere aliud obiectum quàm ipsum actum. Quod enim hic Suarez insinuat, illam ferri in concursum ipsum & negationem auxilij efficacis, reiicitur facilè quoad vtramque partem: nam voluntas generalis concurrendi necessaria, vt homo possit efficere actus, etiam prævidetur à Deo per scientiam mediam, antequam Deus ipse noscat, an habeat auxilia efficacia, quæ neget, an inefficacia; an verò è contrario omnia sint efficacia, prævidet enim Deus sic, *Si dedero concursum generalem Petro tali horâ faciet hunc actum.* Ecce iam priùs apprehenditur ipse concursus generalis, vtpote necessarius; ergo ille non desumitur ex volitione negandi auxilium efficax: nunc enim nomine voluntatis permissiuæ eam intelligo, quâ dat concursum generalem. Secundò, quòd dicit, eam volitionem ferri in concursum, etiam reiicitur; nam vel loquitur de ipso concursu in actu secundo, & hic est ipsemet actus; & sic teneo intentum, scilicet eam volitionem ferri in actum ipsum malum: vel loquitur de concursu in actu primo; & hic nihil aliud dicit, quàm ipsam omnipotentiam (quæ semper eadem est) & volitionem cum eâ concurrendi: vnde ea volitio vel se solùm habet pro obiecto, & nihil aliud; quod absurdum est; vel necessariò terminatur ad ipsum etiam actum malum inefficaciter, eo modo quo citato loco explicui fusiùs. Quoad volitionem verò legislatiuam etiam dicendum est, eam terminari immediatè ad opus ipsum; nam (vt Tomo 4. in materiâ de legibus disp. 2. dicam Deo dante fusiùs) obligatio, cùm nihil sit physicum ex parte creaturæ, non potest esse directum obiectum volitionis diuinæ, licet in actu secundo & formaliter illa volitio, quæ habuit pro obiecto meum actum, constituerit obligationem; qualis autem debeat esse talis volitio formaliter obligans, ibi dicetur. Concludo ad intentum nostrum præsens, omnes volitiones diuinas (de quibus disputare possumus, an teneamur eis conformari) reduci ad duas, efficacem & inefficacem; directas obiectorum ipsorum, & reflexa supra actus nostros. Quo posito, dubitari in præsenti potest, vtrùm omnibus modis, quibus Deus vult rem aliquam, teneatur homo eamdem velle, vt ei voluntati se omnino accommodet; an verò ei resistere, vel non accommodati possimus; & quibus in casibus.

neque etiam ipsum concursum.

Voluntas legislatiua terminatur ad ipsum opus.

Subsectio II.

Quid sit de volitione efficaci & preceptiuâ.

Voluntas non potest efficaciter resistere volitioni Dei efficaci:

PRima conclusio: Si Deus efficaciter velit aliquid, idque nobis innotescat, non possumus in primis physicè ei voluntati resistere efficaciter; quia non potest homo efficaciter ferri in impossibile cognitum vt tale; atqui impossibile est volitioni efficaci Dei resistere; ergo non possumus absolutè & efficaciter tunc velle contrarium. Deinde, licet physicè possimus, quantum est ex parte nostrâ, efficaciter in contrarium niti, non tamen id licitè fieri potest; quia idem esset ac conari tunc quantum est ex parte nostrâ vt Deus suo intento defraudaretur, hoc autem ex terminis ipsis apparet esse contra rationem. 59. Nihilominùs possumus licitè habere aliquam displicentiã in eo obiecto ob motiuum aliquod honestum: v. g. vult efficaciter pluuiam, potest mihi inefficaciter displicere ea pluuia, quia mihi mala est. quod magis constabit ex conclusione quartâ.

potest tamen in contrariū niti quantū est ex se, sed non licitè.

Secunda conclusio: Circa ea obiecta etiam efficaciter volita à Deo, si ad me non

Non teneor me positiuè

conformare volũtati diuinæ tẽdenti in obiecta me non concernentia.

non spectant,non teneor vllo modo positiuè me conformare illis, efficiendo vllum actum, quo dicam, *Placet mihi hoc obiectum*; aut *Volo ego in illud cooperari*; vno verbo, possum ruoe licitè me babere omissiuè putè circa talia obiecta. Hæc est conclusio certa; qoia ego non teneor efficere vllum actum,qui non sit sub præcepto: atqui eo quòd Deus pluniam v. g. seu ventum immittat, non imponit nooom præceptum, quo dicat, Volo vt & tibi efficaciter aut inefficaciter plnia placeat; ergo non teneor tunc illi me conformare positiuè. Neque ea obligatio est alioqnin antecedens seu ex naturâ rei; nec enim vel leue est pro illâ indicium, ergo. Ratio à priori huius conclusionis ea esse potest, quòd licet perfectio magna sit, hominẽ se Deo conformare; non tamen ideò homo ad id tenetur, qoia non tenetur ad summè perfecta; satis est, si nihil agat mali, & bona quæ occurrunt, vt necessariò facienda exequatnr; circa alia verò, quæ ad ipsum non spectant, permittat Deum facere quod velit. Addo, Si vt sonat conclusio,intelligatur, ipsam per se esse probatam; quia dico, circa obiecta, quæ ad ipsum hominem non spectant,non teneri voluntatem se accommodare; si autem obligaretur hîc & ea obiecta amare, iam illa spectarent ad ipsam aliquo modo, & videretur non esse casus nostræ conclusionis; quam tamen ne quasi identicam faciamus ita extendo, vt loquar de obiectis aliis directis, quæ ad me non spectant; & eo casu dico, non resultare in me obligationem illa efficaciter aut inefficaciter amandi propter rationem datam.

Ratio à priori.

Teneor me conformare volũtati Dei imperãti mihi aliquid fieri.

TERTIA CONCLVSIO: Quando Deus vult aliquod obiectum à me fieri,aut reflexè actû meum voluntatis imperat sub obligatione, teneor sub peccato me in actu exercito conformate,illum actum eliciendo,aut ponendo obiectum illud. Hæc est per se nota, quia cùm Deus sit supremus legislator habens vim me obligandi, eo ipso quod me vult ad aliquid obligatum, teneor illud haud dubiè efficere. Dixi me teneri conformare directè, quia non teneor habere actum reflexum vllum, quo gaudeam mihi id à Deo imperatum esse.

Vnde oriatur hæc obligatio.

Quæritur hîc à nonnullis fusè, vnde oriatur obligatio obed endi huic volitioni diuinæ; videtur enim non posse ab illâ volitione venire, qoia ea obligatio est quasi antecedens. Respondeo vno verbo,duas esse obligationes; vnâ quasi
60. generalem & in communi, quâ homo tenetur, si Deus aliquid mandauerit, ei conformari: hæc autem obligatio non potest oriri à volitione Dei, quia potiùs, vt sic dicam,habet pro obiecto ipsam volitionem;oritur ergo ex excellentiâ Dei supra creaturas,& ex dependentiâ creaturarum à Deo. Ex hoc capite generali fit posteà, vt positâ hac particulari volitione tenear illi conformari. Duo ergo in hac obligatione proximâ includuntur: vnum generale & antecedens; alterum proximum & particulare. Sicnt si Soperior dicat mihi, Volo vt obedias Petro in omnibus dictis illius, ea volitio est reflexa supra dicta alterius, & indncit generalem obligationem obediendi, qoæ non potest in actu secundo & proximo obligare,antequam alter quidquam mandet; dato verò mandato alterios completur iam obligatio in indiuiduo. Hæc est clara huius dubij solutio: nam recurrere cum P. Suarez ad reflexiones nescio quas voluntatis diuinæ sopra seipsam,non videtur mihi vtile. Quid enim reflexio supra se facere potest,vt propterea ego magis tenear obedire illi voluntati, quàm si careret eâ reflexione? certè semel statuto,quòd Deus sit meus superior, eo ipso quòd mandet mihi aliquid, siue reflectat se sopra suam voluntatem, siue non, teneor illi obedire.

Vtrùm obligatio obediẽdi Deo oriatur ex prohibitione particularium obiectorum.

Ex dictis infero solutionem alterius quæstionis, de quâ etiam fusè aliqui, scilicet, vtrùm ea obligatio obediendi Deo sit quasi quoddam aggregatum ex particularibus materiis prohibitis aut imperatis, ex indecentiâ furti v. g. fornicationis. Decido ergo ex dictis quæstionem; nam ea generalis & radicalis obligatio non hinc oritur, sed, vt dixi, ex subiectione & dependentiâ creaturæ à Deo; proxima autem complemr ex particulari materiâ, ratione cuius Deus vult, oe tale obiectum fiat. Quomodo autem hæc duo capita dent grauitatem, dictum est suprà: si enim furtum consideretur præcisè vt est malum contrà naturam rationalem præscindendo ab eo, quòd sit à Deo prohibitũ,& sit illius offensa, dare potest malitiam philosophicam, non tamen sufficientem ad peccatum mortale, hæc enim ab offensâ & transgressione Dei prouenit formaliter.

Potest volũtas in obiectu imperatu dissẽtire Deo per simplicẽ displicentiã.

QVARTA CONCLVSIO: Etiam in his obiectis potest voluntas humana dissentire Deo per simplicem displicentiam: sic enim Christus Dominus inefficaciter voluit mortẽ vitare,quam tamen sciebat à Deo imperatam. Ratio à priori est, quia Deus tunc non imperat nisi actum efficacem; ei autem non repugnat displicentia aliqua simplex, ergo per hanc non opponitur quis voluntati diuinæ.

Hæc displicẽtia vt licita sit, debet esse in sensu diuiso volitionis diuinæ.

Aduerte tamen,non debere eam displicentiam esse de illo obiecto sub conditione volitionis diuinæ; quasi homo diceret, *Nollem obedire Deo præcipienti*; aut *Vellem voluntatem Dei non sortiri effectum*; tunc enim ea complacentia baberet intrinsecè obiectum malum,ideoque esset mala; debet ergo esse in sensu diuiso, ac si diceret, *Optarem hoc vel illud Deus non prohibuisset*; vel, *Libenter habuissem, si Deus pro suâ libertate non se ad hoc mihi præcipiendum determinasset,vt mihi licitum esset contrarium facere*; tunc enim volitio illa inefficax præscinderet à malitiâ ex parte obiecti,ideoque posset esse non mala; & quia aliunde posset habere motiuum aliquod honestum, posset esse etiam bona: sicut solet dici de delectatione in obiecto prohibito, quæ si præscindat à malitiâ, non est mala; excipio delectationes carnis ob dicenda suis locis.

SVBSECTIO III.

Quid de volitione permissiuâ & inefficaci: vbi magis declaratur conclusio præcedens.

Prima obiectio contra conclusionem præcedentem. Solutio.

Contra conclusionem præcedentem Primò obiici potest locus ille 1. Reg. 16. vbi Dominus reprehendit Samuelem, eò quòd lugeret Saulem à se reiectum. Respondetur, non reprehendisse Deum absolutè eum dolorem,sed nimiam in eo perseuerantiam, quasi rem inutilem, & quæ gratis consumeretur Prophetæ.

Secunda obiectio.

Secundò obiici potest D. Augustinus, qui lib. 21. de Ciuitate Dei cap. 24. docet, Si Ecclesiæ constaret in particulari aliquem hominem esse diuinâ voluntate exclusum a regno, non futurum licitum pro eo orare;atqui orare,solùm est 61.
babere aliquam volitionem inefficacem in contrarium

ctatium; ergo non licet inefficaciter displicere in obiecto à Deo imperato aut efficaciter volito. Quo Augustini testimonio videtor etiam ostendi, nec Christo Domino licuisse orare, ne moreretur, cùm ei haud dubiè certò constiterit de volitione diuinâ in contrariom. Hinc tamen *Solutio.* respondeo. testimonium hoc nimiùm videri probare, scilicet Christum tooc peccasse orando. quod apertè falsum est. Dico ergo, Augustinum eam orationem præcisè negasse, quæ oritur ex affectu quodam, quantom est ex parte orantis efficaci, seu eam orationem, quæ oon apponit conditionem vllam; non tamen negasse illam conditionalem orationem, *Si possibile est*; multò autem minùs negasse eam simplicem displicentiam, qoam & ipsemet Deus habet in damnatione Iudæ; quam tamen ipsemet efficaciter vult: si enim ipsi displicere efficaciter potest id quod vult, cur non poterit & nobis?

Solutio. P. Vasquez. Displicet. P. Vasquez. disp. 7 a. cap. 4. ait in hoc caso, de quo D. Augustinus loqoitur, non fore licitum petere à Deo auxilium congruum ad perseuerantiam, quia id esset petere contra decretum Dei de non dando tali auxilio; debere tamen eum homioem conari ex se benè operari, possèque etiam tunc petere auxilium sufficiens, abundantius tamen quàm in ceteris reprobis. *Primò, quia inutilis.* Ego in hac doctrina duo difficilia inuenio: vnum est, quòd planè videatur inutilis illa petitio auxilii sufficientis tantùm, licer intra id genus vberioris: quam enim inde homo ille vtilitatem sperate potest, cùm eo ipso supponat sibi tam parum profuturum illud vberius quàm remississimum, imò quàm nullum; Sanè maiorem inde potiùs pœnam promeriturus esset, quòd vberiori vocationi non respondisset. Quòd si dicas, Deus habet iostas causas vt illud det; ergo homo potest habere easdem vt illud petat. Respondeo, Deum dare talia auxilia, vt suam causam instificet, & non stet per ipsum: at homo, qoi scit se per ea auxilia non operaturum, potiùs deberet optare non illa habere, ne possit ob illa *Lucæ 12.* grauiùs argui, iuxta illud, Seruus sciens voluntatem Domini, & non faciens, vapulabit multis.

Displicet Secundò, quia docet repugnantia. Secundò mihi in eâ doctrinâ videtur difficile, quod Vasquez dicat, non licere petere auxilium congruum, licere tamen conari cooperari ei auxilio quod habet: hæc enim duo mihi, iuxta doctrinam Societatis, qoam & ipse Vasquez admittit, planè videntur repugnantia: nam cùm supponamus auxilium reddi efficax præcisè ex eo, quòd ego illi respondeam; vnde communiter nos dicimus esse in potestate nostrâ efficere, vt Deus
62. dederit mihi auxilium efficax; quia est in potestate nostrâ respondendo illi auxilio efficere vt fuerit, seu vt sit efficax; sanè eo ipso quòd licet mihi conari illi respondere, licebit mihi conari illud reddere efficax; quòd si licet mihi conari reddere efficax, licet mihi petere vt sit efficax: nihil enim ego possum licitè facere quod licitè non possum à Deo petere vt faciam. Quæ propositio est ex terminis nota.

Instantia contra Vasquez. Vrgeo hoc ipsum retorquendo rationem à priori, quam Vasquez affert, vt probet, non esse tunc licitum petere à Deo efficax auxilium; ait enim id esse petere contra decretum efficax Dei; hoc autem non licere facere. Hoc argumentum sic retorqueo: Conari benè operari, seu respondere ei auxilio, est conari efficere vt auxilium illud sit efficax; hoc autem est conari contra decretum efficax Dei; ergo si vnum non licet, nec licitum erit alterum, vel certè vtrumque licitum erit.

Pro resolutione huius difficultatis mihi videtur necessum esse distinguere: Vel enim loquimur de diuersis personis, vt scilicet vna sciat alteram à Deo esse reprobam; vel vt idem homo id de seipso sciat; si de diuersis loquamur, iam dixi paulò antè quomodo liceat pro eâ orare, licitum erit etiam mihi tunc hortari illam vt operetur, sicut ipsimet Deo licet hortari vt operetur: quia hoc non est hortari vt Dei decretum reddatur inefficax, sed facere, quantum est ex parte Dei, vt ille homo non habeat excusationem, quasi per Deum non per ipsummet steterit non respondisse. Adde, iuxta dicta in materiâ de prædefinitione, dum de præfinitionibus egimus, etiam tunc temporis illud decretum Dei efficax esse dependens à præuisione scientiæ mediæ, quam scientia absoluta est dependens à futuritione operationis. 63. Sicut ergo quando eum, quem scit Deus non responsurum, hortatur vt respondeat, non hortatur vt reddat falsam suam scientiam absolutam; hoc enim omnino repugnat; sed præcisè hortatur, vt conetur efficere, ne in Deo fuerit ea scientia, quia, vt dixi, hodie est in meâ potestate efficere, ne Deus ab æterno viderit me hodie benè operantem. Ita eodem planè modo supposita volitione efficaci de non dando auxilio efficaci, discurrendum est: Cùm enim ea voluntas sit posterior naturâ & dependens ab eo, quòd ego non sim operaturus, dum Deus hortatur me vt operer, non hortatur, vt reddatur illud decretum cassum, sed hortatur, vt ego efficiam, ne fuerit in Deo eiusmodi decretum. Neque in hoc ego video specialem difficultatem in suppositione eius decreti præ suppositione scientiæ absolutæ; aut maiorem in me procurante vt alter benè operetur, quàm in ipso Deo idem procurante.

Quomodo liceat orare pro reprobis cognitis vt talibus.

Quòd si loquamur de ipso homine sciente se esse reprobum; respondeo, illam scientiam in instanti, quo resistit, & quo deberet conari benè operari, esse omnino posteriorem naturâ & consequenter nec tollere ei libertatem, nec impedire illum, vt conetur; quia conari tunc nihil est aliud quàm ipsum benè operari. Conatus enim ille haud dubiè est aliqua operatio actualis libera; & licet demus esse aliquid præuium, & ab operatione distinctum, adhuc homo ille conari posset, & tunc applicari deberet doctrina paulò antè tradita, quod scilicet non conaretur ille reddere cassum decretum Dei, sed efficere ne in Deo illud fuerit. Vide quæ dixi 1. Tomo disp. 21 à num. 52. ostendens, quomodo præscientia etiam actuum propriorum liberorum non tollat libertatem. & hæc de eâ difficultate satis. Nunc ad conformitatem cum volitione inefficaci, de quâ sit

Sciens se esse reprobum, potest conari benè operando ne sit talis.

CONCLVSIO PRIMA: Quando Deus inefficaciter vult aliquod obiectum non obligando ad illud, non tenetur illud homo ponere, seu se conformare diuinæ voluntati ea parte obiecti. Hæc ex terminis patet, quia si homo teneretur, iam eo ipso Deus obligaret; ergo si non obligat, non tenetur.

Quod Deus vult inefficaciter, non obligatur homo velle efficaciter.

SECVNDA CONCLVSIO: Non tenetur voluntas humana voluntati diuinæ permittenti cōformari, neque ea parte obiecti permissi, neque ex parte actus permittentis: non ex parte obiecti, quia id esset amare peccatū permissum quod homo non potest facere: non ea parte actus permittentis, quia nulla est de tali conformatione

Neque ex parte obiecti, neque ex parte actus tenetur homo conformari volitioni Dei permissiuæ.

ex naturâ rei obligatio : neque ex Dei ſpeciali
64. præcepto, ergo. Declaro: Illa voluntas permiſſiua ſupra voluntatem generalem concurrens addit ſolùm negationem auxilij efficacis, quo vincatur tentatio : at ea negatio licet à Deo ametur, non mihi præcipitur; ergo non teneor illam amare.

An licitè poſſit quis cõformari voluntati permiſſiuæ peccati.

Difficilius eſt è contrario, an poſſit licitè voluntas ei permiſſioni conformari : nam ea permiſſio in ratione talis conſtitui videtur per ipſius peccati futuritionem ; in doctrinâ enim Societatis eadem numero volitio diuina poteſt eſſe permiſſiua, aut non permiſſiua : ſi enim homo huic auxilio reſpõſurus pro ſuâ libertate fuiſſet, eſſet ea voluntas non permiſſiua ; quia verò de facto reſponſurus non eſt, ideò dicitur permiſſiua ; ergo tota differentia deſumitur ex futuritione ipſius peccati ; ergo ſi homo conformaretur permiſſioni diuinæ quà tali eam amando, amaret formaliſſimè ipſum peccatum ; quod repugnat; ergo non ſolùm non tenetur illi conformari, ſed neque poterit. Difficultas hæc tangit quæſtionem de efficaciâ gratiæ. Breuiſſimè ad rem præſentem reſpondeo, duo in voluntate permiſſiuâ vt tali includi: vnum eſt poſitiua voluntas dandi hoc auxilium A v.g. & non aliud B. in toto hoc ſecundùm ſe poteſt optimè conformari voluntas humana ipſi diuinæ, quia datio ipſa poſitiua auxilij A, & negatio B, quoad entitatem ſuam eſt obiectum honeſtum, & vt ſic nihil includit de peccato aut malitiâ morali.

Reſoluitur quæſtio cum diſtinctione.

Secundum, quod includit ea permiſſio, eſt denominatio quædam deſumpta vel ex præuiſione non futuri mei conſenſus, vel certè ex ipſâ non futuritione in ſeipsâ. Circa hoc autem ſecundum libenter admitto, non poſſe nos conformari voluntati diuinæ vt permiſſiuæ formaliter, quia eſſet idem ac amare peccatum Addo tamen, hinc non inferri, vllo modo voluntatem creatam non poſſe alicui volitioni diuinæ cõformari; nam ea denominatio *permiſſiua* nõ deſumitur à voluntate diuinâ, vnde nec ea etiam denominatio Deo ipſi placet : licet enim det auxilium eâ ſtante ſeu eâ cognitâ, non tamen gaudet, quòd ſtet; de quo alibi; ergo ex eo, quòd ei denominationi non poſſimus conformari, non ſequitur, quòd vlli volitioni Dei teneamur reſiſtere, aut non poſſimus conformari.

Non licet cõformare ſe voluntati permiſſiuæ in quantum dicit futuritionem peccati

Obiectio.

Dices : Deo ipſi placet inefficaciter peccatum vnde venit ea denominatio; ergo etiam homini poterit placere. Reſpondeo, voluntatem diuinam inefficacem de peccato non eſſe per modum complacentiæ, quia potiùs illud ei diſplicet omnino : eſt ergo ea voluntas per modum præciſè determinantis ſuam omnipotentiam ex obligatione cauſæ primæ ad hunc vel illum actum; ad eum planè modum, quo homo, quando aliter fieri non poteſt, efficaciter vult aliquid, quod ipſi ſummè diſplicet ; v. g. quando reus volt aſcendere gradus, vnde videt ſe à carnifice ſuſpendendum, exequitur quidem illud obiectum, at ſine vlla in eo complacentia; ergo cum Deo licet inefficaciter velit concurrere, non tamen placet peccatum, non poterit homini illud peccatum placere: illam autem aliam volitionem inefficacẽm, ſimilem volitioni generali Dei, etiam homo non poteſt habere licitè, quia Deus eam habet, quatenus vt cauſa prima generalis tenetur ad exhibendũ omnibus creaturis liberis concurſum; at ipſæ creaturæ ex eo capite nullo modo tenentur ad volendum, neque inefficaciter, peccatum; ergo abſolutè longè minùs licet eis circa peccatum quàm Deo; eſto alioquin Deus, quia infinitè ſanctus, minùs poſſit immediatè in ſeipſo amare id, quod eſt malum moraliter. Fortaſſe etiam dici poteſt, hominem ei voluntati poſſe ſe hoc modo accommodare, *Gaudeo quòd Deus det mihi concurſum indifferentem ad operandum liberè in hac vel illâ materiâ*, in hac enim conformitate volontatis nihil penitus includitur de volitione ipſius peccati.

Solutio oſtendens volitionem inefficacem Dei de peccato non eſſe complacentiam de illo

SVBSECTIO IV.

Quomodo poſſimus aut teneamur conformari volitioni Dei de malo alieno.

Concluſio ſit : Circa ea quæ proximo mala ſunt, & à Deo efficaciter amantur, v. g. mors illius, damnatio æterna, &c. ita homo non tenetur (iuxta dicta concluſione primâ) poſitiuè ſe conformare, vt tamen poſſit licitè ; ſi velit. Hæc eſt contra quoſdam ex antiquioribus, qui putarunt, non poſſe hominem omnia amare licitè quæ Deus amat. Et videtur ea fuiſſe Auguſtini mens in Enchiridio cap. 101. vbi ponit 65.
exemplum in eo qui vult parentis mortem, quã etiam Deus vult. Nihilominùs tamen noſtra concluſio videtur eſſe certa ; nam etiamſi voluntate efficaci non poſſit ſæpè homo velle ea obiecta, quæ Deus vult efficaciter ; quia homo non eſt dominus creaturarum, ideoque non licet ei vti illis prout libet ; quod tamen Deo licet (in quo ſolo ſenſu intelligendus eſt Auguſtinus :) non enim licitum eſt homini mactaſe parentem ; id tamen Deo licitum eſt: etiamſi, inquam, eam volitionem efficacem habere non poſſimus, ſemper eſt licitum homini habere complacentiam in eo obiecto, quod à Deo volitum eſt; complacentiam, inquam, ſub eo motiuo, ſub quo Deus illud obiectum voluit: vt patet in eodem exemplo mortis parentis; nam Deus illam vult, vel ob illius ſalutem æternam, vel è contrario, vt puniat illum : licitum ergo eſt homini gaudere, quod Deus ob eum finem talem mortem intulerit illi. Et ratio huius à priori eſt, quia quidquid Deus facit, honeſtiſſimum & ſanctiſſimum eſt ; ergo eſt obiectum digniſſimum amore honeſto etiam creato.

Mala efficaciter à Deo volita licitè eſt, non tamen obligatorium etiam proximo velle.

Non poteſt homo ſemper proximo velle efficaciter quod Deus vult :

poteſt tamen habere de tali obiecto complacentiam.

Pro quo aduerte, aliud eſſe, velle me exequi illud obiectum, aliud, gaudere de illo, vt à Deo executioni mandato: hoc ſecundum dicimus licitum eſſe & ſanctum, primum verò negamus; quia tunc iam neque à Deo ſub eâ cõſideratione amatur illud obiectum : non enim vult Deus vt ego eum hominem occidam, licet ipſe velit illi morbum immittere, è quo moriatur ; ſeu velit illum occidere : vnde ſaltem ratione actionis variatur iam ibi obiectum. Occiſio enim illius hominis immediatè à Deo ſolo aut ſaltem ratione morbi proueniens non eſt idem cum actione, quâ ego illum hominem immediatè occiderem; vnde propriè loquendo repugnat in exemplis me conformari efficaciter cum voluntate diuinâ, quia (vt ſæpè diximus) non poſſumus habere voluntatem propriè efficacem niſi circa obiectum quod eſt in noſtra voluntate ſeu poteſtate ; atqui (vt immediatè dixi) obiectum à Deo efficaciter volitum à ſola ipſius voluntate pendet, & non à noſtra, ergo circa illud non poſſumus propriè habere volitionem efficacem, ſed ſolam complacentiam in illo. Ad Auguſtinũ iam dixi quid voluerit ; & ipſe eo capite paulò inferiùs ſe explicat,

Declaratur magis concluſio.

dum

dum ait, totam eam differentiam ex fine & motiuo prouenire,quia Deus habet in eâ morte honestum motiuum, filius autem illam ob hereditatem optare videtur.

An sit melius tali voluntati Dei se conformare, an inefficaciter dissentire. Solutio. P. Suarez cum distinctione.

Quæres tamen, vtrùm sit melius eo modo se conformare cum diuinâ voluntate in similibus casibus, an è contrario, melius sit ei inefficaciter dissentire: cùm enim vtrumque licitum sit iuxta hucosque dicta, oportet iam declarare, quid sit absolutè melius & consultius. Huic dubio benè respondet P. Suarez, interdum esse melius se conformare diuino decreto, quando non occurrit aliqua ratio honesti in contrarium: interdum verò consultius esse, non se conformare, quando occurrit honestum motiuum; quale illud habuit Christus Dominus, vt doleret de morte sibi inferendâ: dolebat enim tum propter iniuriam grauissimam suæ diuinitati irrogandam, tum propter peccata Iudæorum, &c. tum quia sanctissimum illud corpus omnis dolor, omnis contemptus summè dedecebat. Similia fortè habuit etiam sanctissima Virgo & cæteri discipuli, vt de illâ eadem morte dolerent. Hæc Suarez resolutio bona est. pro quâ addo aliam confirmationem.

Solutio. P. Suarez magis declaratur.

Nam aliquando est periculosum homini conformari similibus Dei voluntatibus: v. g. ei erga quem ego non sum benè affectus, aut fortè quem valdè odi, immittit Deus grauem mor-
66. bum, haud dubiè tunc consultius erit non cōformari ei diuinæ volitioni, quia facilè inde homo in odium eius hominis deflectere potest, aut certè in gaudium de morbo, non tam ob motiua diuina quàm ob inimicitiam, & ex affectu vindictæ: fortè etiam declinarem facilè in desiderium mortis & aliorum grauiorum malorum eius hominis; melius ergo est tunc in contrarium conari, opponendo motiua honesta, quæ facilè possunt in contrario obiecto inueniri; non ergo semper ea conformatio suadenda est. Interdum è contrario etiamsi speculatiuè sint multa motiua sufficientia, vt honestè discordem modo dicto à voluntate diuinâ, potest esse periculosum valdè ei dissentire: moritur v. g. persona mihi valdè chara, & à quâ expectabam multum; fuit etiam Reipublicæ vtilis, &c. in hoc casu, quia ob nimium amorem si incipiam discordare à voluntate diuinâ, etiam ob honestissima motiua de diminutione gloriæ Dei, de damno spirituali Reipublicæ; facilè tamen affectu instigante posset quasi quædam in Deum indignatio & querela exurgere: consulendum igitur est, vt homo totis viribus conetur præcisè voluntati diuinæ suam conformare, &, si fieri potest, nullam in contrarium admittat displicentiam.

Absolutè loquendo, melius est se cōformare voluntati Dei etiam in his casibus, quàm dissentire inefficaciter.

Addo denique, cessantibus his periculis, & speculatiuè loquendo, melius esse conformari voluntati diuinæ; quia per hoc magis Deo, qui est summa honestas, adhæretur, maximè cùm ipse à nobis non tam exigat eas actiones, quæ in se sunt perfectiores, quàm quæ hîc & nunc sunt magis iuxta placitum sanctissimæ ipsius voluntatis. Tota enim hominis perfectio consistit in exequendâ quà fieri potest diuinâ voluntate. Per quod non negamus honestissimum esse, aliquam adiungere displicentiam: imò, si post præcipuam voluntatem, quâ simpliciter Deo se quis conformat, habeat simul aliquam aliam displicentiam ob motiuum aliud honestum, tunc augebit eo ipso meritum: quia manebit tota bonitas prioris conformitatis, & simul addetur vnus actus honestus; ergo augebitur bonitas, non secùs ac si quis simul cum actu, quo creaturam amat propter Deum, adiungat alterum, quo eamdem amet propter honestatem ipsam creaturam, non minuet prioris amoris bonitatem & meritum, sed augebit nouum addendo, licet hoc secundum quod addit non sit tantum quantum primum: & hoc modo Christus & beatissima Virgo se gessere; nam & habuêre vnum resolutissimum actum, quo voluntati diuinæ se conformarunt; & deinde ex eis honestissimis motiuis habuêre alteram displicentiam, quæ non solùm non minuit prioris bonitatem, sed potiùs vehementer auxit, quia fuit actus nobilissimus additus priori merito.

An possit homo cōformari motiuo voluntatis Dei, dum alicui vult malum.

Pro coronide totius difficultatis solum restat explicare, vtrùm possit homo conformari moti- 67.
uo voluntatis Dei, dum alicui vult malum. Ratio autem dubitandi est, quia Deus ex odio in peccatorem illi vult malum; nobis autem non licet odio habere proximum, etiam peccatorem, ergo. Aliunde autem, cùm Deus habeat motiuum honestum, cur non & nos poterimus illi conformari? P. Vasquez vbi suprà putat, Deum non ex displicentiâ in personâ, sed in peccato velle peccatori pœnam; eodem autem modo etiam nobis posse peccatum alterius displicere.

Doctrina P. Vasquez non soluit difficultatē.

Hæc tamen doctrina vel vera non est, vel non satisfacit difficultati: vel vera non est, quia licet motiuum formale displicentiæ non sit ipsa entitas substantialis personæ, nihilominùs re ipsâ verè & realitèr Deo ipsa persona peccatoris displicet: odio enim sunt Deo impius & impietas eius: sicut è contrario, licet non amet Deus hominem amore supernaturali ob entitatem substantialem personæ, hæc enim naturalis est; sed ob gratiam illi vnitam; re tamen ipsâ non solam gratiam Deus amat, sed maximè ipsam personam; ergo etiam Deo displicet persona. Quòd si dicat Vasquez se id non negare, tunc difficultas suprà posita, vtrùm etiam nobis liceat odio habere ipsam personam, esto motiuum odij sit ipsum peccatum, soluta adhuc non est.

Solutio affirmatiua.

Respondendum ergo absolutè, licitum esse odio habere ipsum hominem sub eâ ratione, quâ Deus illum odit: nihilominùs tamen ibi valdè esse attendendum ad id quod D. Augustinus docet enarratione in Psal. 54. Ne dum peccatorem & inimicum odio habere nos credimus, fratrem oderimus. quod ideò docet Augustinus, vt semper pro illis oremus, quia non scimus eos esse æternùm perituros. Per hoc item odium non licet nobis malum vllum illis procurare, quia ad hoc requiritur, vel dominium in eos, vel quod nos simus eorum iudices, aut superiores: quod non habemus ex eo præcisè, quòd illi peccauerint. Et de hac conformitate satis.



DISPVTATIO XX.

De malitia & bonitatis moralis formali constitutiuo.

Status huius disputationis.



1. EGIMVS de capitibus, è quibus prouenit actibus tam malitia quàm bonitas moralis; item vnde illa eadem capita bonitatem & malitiam participent disputare, in quo formaliter ea malitia aut bo-

nitas

nitas actuum consistat. Et quidem quod ad bonitatem attinet, facilior est disputatio, quia cùm debeat consistere in actu aliquo positiuo & in tendentiâ positiuâ ad bonum morale quà tale, omnes concedunt eam formaliter in positiuo consistere. Sunt tamen aliqua & malitiæ & bonitati communia; item quædam bonitati propria, quæ priùs expedienda sunt.

SECTIO I.

Vnde desumatur bonitas & malitia formalis,

Status quæstionis. NOn disputo, an malitia & bonitas formalis sit modus aut accidens, an vero ipsa essentia actus, hac enim de re satis suprà disputatum est. Illud ergo in præsenti inquirimus (siue modus sit, siue accidens, siue entitas) in quo formalissimè sita sit. Cùm enim malitia & bonitas accidentales sint, debent esse respectiuæ ad subiectum; ideò oportet videre, quæ sit conuenientia aut disconuenientia, quam secum ferunt, & à quibus terminis desumatur.

SVBSECTIO I.

Quæ certa sunt præmittuntur.

Bonitas & malitia quid sunt. SVppono bonitatem in conformitate cum naturâ ipsâ rationali, malitiam in difformitate consistere: quid autem sit ea conformitas vel difformitas, constat etiam ex dictis suprà; agens enim de bonitate & malitiâ obiectiuâ dixi suprà, eam conformitatem aut difformitatem esse naturam illorum obiectorum, quæ per se sunt conformia vel difformia: quæ eodem modo transferenda sunt ad actus ipsos: amor enim Dei ex naturâ suâ est dignissimus homine; item volitio misarendi, benè faciendi, &c. è contrario ex se volitio mentiendi est formaliter mala homini, quia ex se est illatiua rei contrariæ naturæ rationali; hanc autem contrarietatem seu conformitatem cognoscimus per rectam rationem, non quia in ordine ad illam sumatur, sed quia per illam declaratur & noscitur: sicut experientiâ noscimus nimium calorem esse homini contrarium: bonum odorem autem gratum, &c. esto ea contrarietas aut conformitas non desumatur in ordine ad ipsam cognitionem.

Hinc colligo Primò, suppositâ priori tractatione de bonitate obiectiuâ, frustrà nouam ex professo longam de hac malitiâ formali institui disceptationem, prout eam instituunt nonnulli.

2\. *In re benè dicunt aliqui, bonitatem formalem actus esse collectionem omnium circumstantiarū pro actu denominādo bono absolutè.* Secundò infero, benè re ipsa aliquos dixisse, bonitatem formalem actus nihil aliud esse, quàm collectionem omnium circumstantiarum, seu conditionum, quæ necessariæ sunt vt actus interior denominetur bonus absolutè. Dixi hanc sententiam re ipsâ esse veram, quia haud dubiè, eo ipso quòd sint in actu omnia necessaria ad bonitatem, erit bonus: sicut, eo ipso quòd in aliquâ re sint omnia necessaria vt sit animal, erit animal; & sic de reliquis rebus: vnde miror à Patre Suarez huic sententiæ attribui talem sensum, *Malè eos explicat Suarez.* quasi nomine circumstantiarum intellexisset ipsummet obiectum, & ea quæ se tenent ex parte obiecti. quo sensu, vt diximus suprà, procul dubio falsa esset; nam iam ostendimus ea, quæ se tenent ex parte obiecti, non esse ipsam formalem malitiam vel bonitatem actus. Miror, inquam, in hoc sensu explicari, cùm nullo modo ea propositio talem reddat sensum. Sicuti si quis diceret, *Pulchritudo consistit in hoc, quòd facies habeat omnes circumstantias & conditiones requisitas vt sit pulchra*: certè ibi non denotantur requisita ex parte causæ producentis pulchritudinem, sed ea, quæ intrinsecè componunt pulchritudinem. Multò autem minùs fauet ei falso sensui D. Thomas, dum hîc quæst. 18. art. 1. ait bonitatem consistere in plenitudine essendi.

Addo vlteriùs, propriè prædictam sententiam loqui; quia propriè dicitur, *Tunc est pulchritudo, quando dantur omnia quæ sunt intrinsecè ad eam necessaria.* Nihilominùs tamen vltimò dico, penitus nihil per eam sententiam explicari; quia, vt insinuaui paulò antè, de omnibus rebus generaliter dici potest, tunc eas existere, quando habent plenitudinem sui esse; per hoc autem non dicitur, quæ illæ sint, & qualis ea plenitudo; debet ergo magis ea difficultas explicari. 3. *Sed nec ipsi se explicarunt.*

Bonitas formalis actus non debet explicari per conformitatē cum lege. Tertiò infero ad explicandam hanc bonitatem formalem, sicut etiam de obiectiuâ diximus, non esse recurrendum ad conformitatem cum lege. Primò, quia Deus operatur benè moraliter; & tamen nullam habet suprà se legem, cui conformetur. Secundò, quia etiam circa res quæ de facto non cadunt sub legem, datur bonitas moralis, v. g. in operibus consilij; licet in hoc puncto è contrario de malitiâ non sit eadem ratio: nulla enim dari potest, quæ non sit contra legem. Tertiò, quia etiamsi per impossibile Deus non esset, adhuc tamen posset concipi operatio bona moralis; sicut etiam tunc cōciperetur actio mala moraliter, non tamen esset contra legem, sed contra naturam rationalem, vt suprà fusiùs.

Rogabis tamen, vtrum saltem actus, qui sunt boni eâ præcisè ratione quâ præcepti sunt; v. g. si Deus mihi mandaret, vt elicerem actum alioquin in se indifferentem; desumerent suam bonitatem ex conformitate ad legem? Respondeo, eum actum tunc formaliter non futurum bonum, vt & suprà fusiùs dixi, quia non terminaretur ad obiectum bonum, sed prosequeretur indifferens quà tale; id autem non sufficit ad bonitatem. Fateor tunc ipsum actum externum reddi in ratione obiecti honestum, vt reflexè possit amari ex affectu obedientiæ & ratione honestatis, quæ in obedientia reperitur; tunc autem reflexi eius actus bonitas non desumeretur immediatè & formaliter ex conformitate cum lege, sed immediatè ex conformitate cum naturâ rationali: ea autem conformitas consisteret formaliter in eo, quòd esset amor obedientiæ seu honestatis in obedientiâ repertæ. 4. *Nec actus præcisè boni, quia præcepti desumunt bonitatem ex conformitate cum lege.* *Actus externus potest esse obiectum honestum amoris reflexi.*

Quartò & vltimò colligo, bonitatem formalem actus non distingui realiter ab eâ conformitate eiusdē actus cum naturâ rationali, quia non est aliud prædicatum distinctum, in quo ea bonitas consistat; & intellectâ per rationem tali conformitate, ac ablatâ omni aliâ entitate aut cōcepto illius, intelligimus formalem eam bonitatē: id enim quod mihi conforme est, necessariò bonum est eo sensu quo conforme. Solùm potest in contrarium obiici D. Thomas, qui hîc quæst. 31. art. 1. agens de vitijs & virtutibus ait, virtutem in eâ conformitate consistere; inde autem consequi, quòd sit bona; ergo sentit bonitatem distingui ab eâ conformitate. De hac difficultate 5. *Bonitas formalis actus non differt realiter à cōformitate eiusdē actus cum naturâ rationali.* *Obiectio ex D. Thomâ.*

fusiùs

fusiùs agemus infrà disp. 39. sect. 1. Breuiter nunc dico, Caietanum ibi putare, bonitatem esse modum generis, ideóque dici consequi ad essentiam virtutis. Hæc tamen doctrina meritò à Suario reiicitur; & impugnatio est facilis, quia ratio generica, cùm sit pars essentialis & metaphysica specierum, non potest vllo modo dici consequens ad essentiam speciei. Faciliùs respondetur, D. Thomam non loqui de consecutione reali, quasi realiter sequatur ea bonitas ex conformitate & essentiâ virtutis; sed ratione nostrâ, eo modo, quo bonitas entis dicitur passio illius, cùm tamen nullo modo, ab ente distinguatur; & in præsenti ratio etiam est manifesta, nam nos, vt inferamus, an sit bonitas in actu aliquo, inquirimus priùs de conformitate, & ex hac quasi à priori inferimus rationem bonitatis.

Svbsectio II.

Duo dubia decisa.

6. DVo hîc specialiter inquiri possent. Primum, an malitia sit formaliter in actu interiori, an verò solum in exteriori, & per denominationem in interiori. Hoc vltimum tenent nonnulli, eò quòd lex prohibens primò & immediatè prohibet obiectum ipsum, & ratione illius quasi indirectè prohibet actum. Hæc tamen difficultas tota est à nobis tractata, dum de fundamento, vnde desumatur bonitas & malitia, disputauimus: item vbi egi, an obiecta dent bonitatem & malitiam formaliter, an verò efficienter actui: & vbi ostendimus, actus externos nihil addere bonitatis vel malitiæ actibus interioribus, sed totam adæquatè eis actibus conuenire: ea enim omnia non aliter de bonitate quàm de malitiâ sunt intelligenda. Ratio autem à priori est, quia malitia & bonitas formalis essentialiter consistunt in liberâ operatione voluntatis; atqui libertas formaliter solùm est in actibus internis. Confirmatur, quia sæpè est malitia in actibus habentibus obiectum bonum, v. in odio Dei; ergo ea malitia non potest in ipso obiecto consistere, ergo debet in actu. Idem argumentum fit, quando actus non sunt productiui sui obiecti. Certum enim est tunc non posse me esse malum formaliter per obiectum, quod non est in me, imò sæpè neque adhuc in rerum naturâ, vt cùm volo dare eleëmosynam; actus enim ille formaliter & realiter bonus est, antequã realiter existat ipsa eleemosyna; ergo bonitas & malitia tota formaliter debet esse in ipso actu: & hinc probatur etiam à simili de alijs actibus habentibus annexam actionem externam malam; quia etiam tales actus sunt intrinsecè amor obiecti mali; ergo habent totam rationem quam priores, vt sint in se formaliter mali: tum quia in illis, etiamsi ab extrinseco vel aliquo alio modo impediretur actio illa externa, adhuc tamen manerent mali formaliter. quod nemo Catholicus negare potest, cùm Christus dicat, Si videris mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus es in corde tuo. Et euidens est, eum iam, qui efficaciter vult mactare alterum iniustè, etiamsi casu impediatur, ideoque non sequatur actio exterior mala, nihilominùs grauissimè peccasse; ergo malitia est formaliter in ipsâ actione interiori, & non solùm in obiecto: quidquid iam sit verum ipsa actio exterior addat aliquid malitiæ aut bonitatis; de quo nunc non disputo, licet supponam contrarium.

Malitiam formaliter non esse in actu exteriori ostensum suprà.

Et probatur hic.

Malitia formaliter est in actione interiori.

Tom. III.

Argumentum autem in contrarium allatum nullum est; quia ideò obiecta nobis Primò prohibentur, quia notiora nobis sunt quam actus. Secundò, quia, vt diximus suprà, in obiectis supponitur aliqua bonitas seu conformitas cum naturâ rationali, ob quam imperantur; in alijs è contrario supponitur malitia, ratione cuius prohibētur: ea verò bonitas seu malitia non est formalis, de quâ in præsenti, sed solùm obiectiua.

Quædam priùs prohibentur, quia notiora, non quòd in iis consistat malitia.

7. Secunda difficultas esse potest, an hæc malitia formalis cadat immediatè supra actum, an supra ipsam voluntatem; hoc est, vtrùm actus in se sit malus, & ratione illius voluntas denominetur mala, sicut subiectum denominatur album ab albedine; an verò ipsa voluntas antecedenter sit mala, & ab eâ posteà denominetur actus malus. Difficultatem hanc fusè tractat Suarez disp. 7. sect. 2. Ego verò vix video clarum illius sensum: nam in primis ante actum ipsum non potest voluntas esse mala, cùm ante actum nihil sit præter illius nudam essentiam, quæ ex se bona est, non verò mala: item dum actus existit nihil est nisi substantia voluntatis secundùm se, quæ, vt dixi, bona est, item ipsemet actus, & si vis, etiam actio distincta, quâ ille producitur: ergo cùm tunc iam sit malitia, eaque non veniat à substantiâ voluntatis, necessum est vt consistat in actu ipso, vel certè in actione. id quod iam non curo. Nec potest dici, in voluntate post actum resultare aliquam malitiam; nam eo ipso, quòd intelligo voluntatem amantem obiectum malum, intelligo formaliter malum independenter ab vllo alio consecuto. Secundò, quia rogo quid sit illud, quod in voluntate dicitur resultare. Non ipsa substantia voluntatis, quia hæc iam erat anteà; & in se est bona: non actus alius, quia nullus sequitur: in priori enim sistit voluntas: non item modus physicus; quia inexplicabile est quid sit, & in quo consistat: non denique medium ens morale; nam talia entia non admittimus; ergo nihil est in quo possit ea malitia consistere: nec alium sensum eius quæstionis ego deprehendo.

Actus malus non dicitur talis à voluntate.

8. Video, vnde potuerit moueri à nonnullis hæc difficultas, scilicet ex eo, quòd hi sentiant, omnem malitiam moralem cõsistere in priuatione; cumque sæpissimè non valeant inuenire priuationem, quæ afficiat immediatè actum recurrunt ad voluntatem, quasi ipsa immediatè afficeretur malitiâ. quod hoc argumento declarari potest: Voluntas non peccat quatenus agit actum positiuum, qui in se bonus est, sed quatenus non agit alterum contrarium & bonum; atqui ea priuatio immediatè cadit supra voluntatem, non supra actum positiuum, ergo. Et in hanc sententiam sic explicatam ex parte labitur Pater Suarez, vt infrà videbimus; licet eam hîc fusè reiiciat.

Ratio dubitandi aliquorum.

Nos verò, quia contrariam sententiam defendemus, facilè ab ijs tricis liberabimur; dicimus enim, ipsum positiuum actum esse malum quà positiuum, ideóque non esse necessarium recurrere ad priuationes, quæ afficiant immediatè voluntatem, & in quibus formaliter sit malitia. Addo tamen, etiam datâ eâ sententiâ de peccati constitutiuo formali per negationem, debere in præsenti dici, eam malitiam cadere non immediatè suprà ipsam substantiam voluntatis, sed supra aliquam omissionem liberam actus debiti, & ratione illius omissionis, quæ est actus secundus ipsius voluntatis, denominari hanc malam moraliter

moraliter, eo modo quo nos discurrimus de peccatis omissionis, quæ in negatione constituimus.

SECTIO II.

Quotuplex sit bonitas in actu voluntatis.

Status quæstionis.

NOn iam loquor de malitiâ, quia inferiùs agens de vitijs & peccatis inquiram, quotuplex sit in quolibet peccato in genere seu in communi; de specialibus autem, quæ in hac vel illâ peccati specie possunt reperiri, in proprijs materijs agendum erit. Difficultas ergo præsens solùm instituitur propter bonitatem: non enim defuère, qui quatuor bonitates in actu agnouerint. Ita D. Thomas hîc quæst. 18. art. 4. vbi ait, vnam bonitatem esse secundùm genus, prout est actio; alteram secundùm speciem, prout ad tale obiectum tendit; tertiam ex circumstantijs; quartam ex fine. Quam doctrinam ait Suarez à Thomistis ita intelligi, vt separabiles sint realiter inter se bonitates illæ, possitque actus aliquis esse bonus solâ bonitate actus vt sic, sine vllâ bonitate ex obiecto.

D. Thomas quatuor bonitates in actu posuit.

9. Meritò P. Suarez sect. 4. ostendit, eam bonitatem actus vt sic non esse honestam; de quâ solâ in præsenti agimus; sed aliquid commune omni actui tam indifferenti quàm etiam intrinsecè malo: qualis est odium Dei; in quo tamen nulla est honestas. Secundò, malè docet requiri à Thomistis eas quatuor bonitates, vt actus sit simpliciter bonus; nam sine vllis proprijs circumstantijs esse potest bonitas. V. g. si quis etiam in peccato existens vbi nullę sunt circumstantiæ cohonestantes, doleat se peccasse, hic actus sine dubio simpliciter erit bonus, & nullam habet à se distinctam circumstantiam, ergo. Video hîc posse euadere Thomistas, si dicant etiam tunc requiri aliquam circumstantiam, quòd scilicet actus ille non sit in se prohibitus; nã licet habeat obiectum bonum, si tamen Deus vtens iure dominij mandasset mihi, ne hîc & nunc haberem talem actum doloris, actus ille malus esset, vt suprà fusiùs dixi; ergo vltra bonitatem, quæ ex obiecto prouenit actui, necessaria est alia bonitas ex circumstantiâ, si non positiua, saltem negatiua, id est carentia prohibitionis. Potest item secunda alia circumstantia necessaria excogitari; quòd scilicet hîc & nunc actus ille non sit impeditiuus alterius actus, ad quem alioquin teneretur: si enim talem impediret, esset certò malus.

Suarez illas bonitates inefficaciter oppugnat.

Respondent Thomistæ.

10. Meliùs ergo Tertiò reiicio eam sententiam; nam si loquatur de fine, qui per ipsum actum tangatur, malè tunc distinguit bonitatem ex obiecto à bonitate ex fine; cùm ipse finis tunc sit formalissimè obiectum. Ne verò hi dicant se solùm intelligere obiectum materiale, quod à fine distinguitur, argumentor vlteriùs, nam sæpè per actum virtutis non amatur aliud obiectum quàm ipse finis; vt in amore Dei super omnia constat; item cùm quis per simplicem complacentiam, antequam de medijs cogitet, benè afficitur erga honestatem: habet enim ille actus honestatem, & non habet præter finem ipsum aliud obiectum distinctum. Quòd si ideò nomine finis intelligunt reflexam honestatem, quam potest actus habere, si imperetur ab alio actu bono, tunc faciliùs impugno; quia potest esse actus bonus sine tali reflexo imperio; & verò ita communiter cõtingit: ergo non est necessum, vt illæ duę bonitates sint in quolibet actu. Addo, etiamsi reperiantur simul, eam tamen extrinsecam bonitatem esse purè denominatiuam; & ex quâ actus non habet maius præmium aut laudabilitatem maiorem in se, quàm si nullo modo fuisset imperatus.

Efficacius reijciuntur.

Per actum virtutis sæpè solus finis amatur.

Communiter actus est bonus sine reflexo imperio.

Quartò reiicio eam sententiam; nam licet requirantur circumstantiæ aliquæ, vt actus sit bonus, non tamen illæ dant diuersam bonitatem, sed vel sunt necessariæ per modum remouentis prohibens, ne scilicet bonitas, quæ prouenit ex obiecto, aliunde defœdetur; quod propriè non est dare diuersam bonitatem; vel certè constituunt tantùm vnicam bonitatem, quia bonum ex integrâ causâ. Loquor hîc vniuersaliter de omni actu; fortè enim aliquis actus particularis habere poterit aliquam circumstantiam dantem bonitatem specialem, vt ostendi agens de circumstantijs.

Circumstantiæ non dant actui diuersam bonitatẽ.

Vt ergo quæstioni breuiter respondeam, DICO PRIMÒ: Bonitas, quæ prouenit actui ex ratione communi, tantùm est transcendentalis; quæ propriè non est honesta, sed communis omni actui bono & malo, vt paulò antè dixi. Hæc est omnino certa, neque indiget vllâ vlteriori probatione. 11.

Bonitas actus vt sic est trãscendentalis.

DICO SECVNDO: Bonitas ex obiecto, & bonitas ex fine (si nomine obiecti intelligatur obiectum materiale præcisè) sæpè concurrunt in eumdem actum, non quidem vt realiter distinctæ, sed tantùm ratione nostrâ, quia (vt suprà fusiùs ostendi) etiam ex obiecto materiali bono accipitur diuersa bonitas ab eâ, quæ accipitur ex fine; & quidem talis, quæ causet diuersitatem specificam in actu respectu alterius actus habentis sub eodem fine diuersum medium; vt ex eodem loco suppono. Dixi eas bonitates non realiter distingui, quia cùm illi actui, qui illas habet, sit essentiale vtramque respicere, nec eas per aliud à se distinctum, sed per suammet essentiam respiciat, non possunt duo illi respectus esse inter se separabiles, nec realiter distingui, sed solùm ratione, quatenus intellectus potest concipere illum actum, vt habet bonitatem ex medio, non cogitando tunc de illo, quatenus habet etiam bonitatem ex fine; & è contrario, quatenus habet bonitatem ex fine, non cogitando de bonitate quæ illi venit ex ipso fine.

Bonitas ex obiecto & fine ratione solâ differt.

DICO TERTIÒ: Ex hac bonitate morali sequitur in actu, quòd sit meritorius, dignus laude, &c. quæ sunt per modum passionis eiusdem bonitatis. Hæc est etiam ex terminis nota, neque indiget vlteriori probatione.

Quomodo ex bonitate actus profluat meritũ, laudabilitas, &c.

DICO VLTIMÒ: Vnus actus voluntatis potest denominari bonus ab alio imperante, ideóque potest habere duas bonitates; vnam denominatiuam ab imperante, & consequenter accidentalem; de quâ fusiùs, dum de circumstantijs egi: alteram propriam & intrinsecam ab obiecto, quod essentialiter respicit; quæ tamen, vt paulò antè dixi non auget propriè eius actus valorem & meritum.

Actus voluntatis potest habere duas bonitates.

* * *

Sectio III.

In quo consistat formaliter malitia moralis.

Vnde sit orta dissensio circa malitiam moralem.

HVius difficultatis uccasio desumitur ex eo, quòd multis, imò ferè omnibus, videatur per se notum, malitiam essentialiter consistere in aliquâ negatione: quidquid enim positiuum est, bonum est, quia ens est, ens autem & bonum conuertuntur inter se; ergo malitia moralis debet necessariò in aliquâ priuatione consistere: quia verò difficulter inueniri potest commoda priuatio in omnibus peccatis, ideò hi auctores in varias diuisi sunt sententias; & nemo, meo iudicio, sufficientem difficultatis solutionem in eâ negatione inuenit. Vt quid in hac celeberrimâ difficultate sentiendum sit clarè ostendatur, nonnihil fusiùs de illâ mihi agendum iudicaui.

Svbsectio I.

Quod sit pro præsenti difficultate peccatum omissionis, & quod commissionis.

11. *Quid peccatum commissionis;*

AD disputationes de peccatis hæc difficultas videtur pertinere; habet tamen aliquid, quod proprium est huius loci. Peccatum commissionis dici solet illud, quo transgreditur quis legem iubentem, ne aliquid fiat: ea enim lex non potest violari nisi faciendo id seu committendo id quod prohibet. *quid omissionis.* Omissionis verò esse illud, quo quis violat legem iubentem aliquid fieri: eo enim ipso quo quis illud non faciat, seu illud omittat, iam violat legem.

Recentiores aliqui malè definiunt.

Hac doctrinâ suppositâ, quæ in genere verissima est, recentiores aliqui in præsenti materiâ docent, omne peccatum commissionis consistere formaliter in positiuo, omne verò omissionis in priuatiuo. *Id ostenditur* Iudico tamen pro præsenti difficultate, non posse nos eâ vniuersalitate discurrere, sed distinctione vtendum: nam omissio Sacri v.g. dupliciter mihi potest esse voluntaria (iuxta probabiliorem sententiam, quam in superioribus insinuaui, quòd scilicet possibilis sit pura omissio interior libera.) Primo modo per solam carentiam volitionis audiendi Sacri: quo casu certum videtur, peccatum illud esse puræ omissionis; &, iuxta dicenda inferiùs, malitia illius consistet formaliter in priuatione. & quoad hanc partem acquiesco his recentioribus. Secundò modo potest voluntas omittere Sacrum per volitionem positiuam, qua efficaciter dicit, Nolo audire Sacrum; & in hoc casu licet voluntas illa primariò opponatur præcepto affirmatiuo, ego tamen iudico etiam opponi præcepto negatiuo, & peccatum illud propriè computandum inter peccata commissionis, quoad difficultatem præsentem de constitutiuo formali malitiæ.

13. Quod ego inde probo efficaciter; nam in eo casu non solùm ille actus est malus, quatenus affert mihi priuationem auditionis Sacri, sed quatenus ipse est positiuus amor rei malæ, scilicet carentiæ auditionis: non enim solùm ego teneor ponere id quod præcipitur, sed etiam non possum licitè amare ea quæ sunt moraliter mala; ergo ille actus, & quatenus me impedit ne audiam, & quatenus est adhæsio positiua ad rem malam, est formaliter malus. *Declaratur vlteriùs.* Id vlteriùs meo iudicio clarè explico in odio Dei, quod in multorum sententiâ æquiualet formaliter amori de non existentiâ Dei: vel si volumus loqui in omnium sententiâ, ponamus expressum actum quo dicerem, *Vellem Deum non esse*; haud dubiè eiusmodi actus habet pro obiecto negationem, nempe carentiam Dei; nihilominùs ipse in se est peccatum commissionis, quia positiuè afficitur obiecto malo; quale est ea carentia Dei. Atqui volitio efficax non audiendi Sacri etiam afficitur positiuè obiecto in se malo; quale est ea carentia Sacri: supponimus enim eam prohibitam, ergo.

Instantiam non soluunt aduersarij.

Video differentiam aliquam inter eos duos actus, non tamen ad rem præsentem; quòd scilicet ea voluntas carentiæ Dei est purè peccatum commissionis; quia licet me priuet amore Dei, non tamen ad illum tenebar hîc & nunc; at volitio non audiendi Sacrum & simul est peccatum commissionis, quia est positiuus affectus, quo amo obiectum malum; & simul omissionis, quia facit me omittere volitionem audiendi, ad quam tenebar hîc & nunc sub peccato. Video quidem hanc differentiam, quam tamen meritò dixi esse extra rem nostram; quia quòd actus ille simul sit omissionis, non impedit quò minùs ad explicandum alterum conceptum illius debeat computari inter commissionis peccata. Secundò, quia non haberet annexam eam carentiam Sacri, ideóque neque ex parte quidem esset omissionis; adhuc tamen retineret malitiam grauem. Id quod sic probo Primò, Si per impossibile naturaliter simul possent esse volitio efficax audiendi, & volitio efficax non audiendi, adhuc esset peccaminosa ea voluntas, quâ vellem non audire Sacrum; & tamen tunc non esset mala ex eo capite, quòd me priuaret volitione præceptâ; possem enim illam simul habere, vt suppono; ergo esset mala, quia esset positiuus affectus erga obiectum malum: qui affectus secundùm positiuum quod habet prohibitus est; ergo, ille est peccatum puræ commissionis.

Vrgeo hoc idem Secundò in casu possibili, & verò sæpè contingenti: Si quis die festo primo 14. *Vrgentur magis.* manè dicat, Volo hodie non audire Sacrum; hæc volitio est peccatum mortale, non tamen ideò quia me reddat incapacem ad audiendum Sacrum: licet enim, quamdiu illa volitio durat, non possim Sacrum audire, tamen quia illa ex se est defectibilis, neque ego teneor audire Sacrum ante vltimum quod possum. Certè illa volitio existens in me horâ quartâ non reddit me incapacem, vt horâ decimâ satisfaciâ præcepto; ergo illa non est peccatum, eò quòd me priuet volitione imperatâ, sed quia est positiuus affectus erga obiectum malum. *Confirmantur dicta.* Confirmo ex differentiâ inter eam & puram omissionem; licet enim manè purè omittam volitionem audiendi Sacrum, non pecco, nisi fortè esset vnicum Sacrum; pecco tamen si manè dicam, Volo non audire; & tamen tam pura omissio quàm volitio positiua me priuant quamdiu existunt volitione audiendi; ergo malitia illius volitionis positiuæ non consistit præcisè in eo, quòd me priuet volitione audiendi Sacri, ad quod teneor, sed in positiuo affectu ad obiectum prohibitum. Idem tandem ostendo in dolore, quem si haberem de audito Sacro, sine dubio esset peccatum, non autem eò quòd me priuaret complacentiâ de Sacro audito; nam ad hanc complacentiam non teneor; nec quia esset causatiuus non auditionis: cùm enim iam supponat auditionem, non potest esse

impeditiuus illius: erit ergo peccatum commissionis, quia afficitur erga rem malam, siue illa res mala sit negatiua, siue positiua, iam enim non loquor de obiecto, sed de actu ipso.

Obiectio. Dices, simplicem complacentiam in non auditione, quantumuis non sit bona, non esse peccatum; suppono enim, hominem posse implere præceptum cum displicentiâ aliquâ circa illud, seu cum complacentiâ in contrario; non potest autem reddi alia ratio, cur non sit peccatum ea simplex complacentia, nisi quia non est causatiua omissionis externæ Sacri: ergo volitio efficax non poterit habere aliam malitiam, quàm quòd sit ex se causatiua omissionis externæ: vnde etiam responderi potest ad vltimam confirmationem in contrarium, & dici, ideò volitionem illam, quâ ego manè dico, Nolo audire hodie Sacrum, esse malam; quia quantum est ex se, est causatiua eius non auditionis totâ die; quòd enim posteà cesset, est per accidens respectu illius, & iam affectiuè inclusit totam durationem: ergo non est in eâ volitione alia malitia quàm priuationis Sacri; debet ergo computari inter peccata puræ omissionis.

Respondetur Primò. Respondeo Primò, sæpè etiam ipsas simplices complacentias in obiectis malis esse malas, quando non præscindunt rationem mali. Si enim ego complacerem in non audiendo Sacro etiam sub eâ circumstantiâ, quòd esset imperata auditio; item si complacerem in transgressione legis, haud dubiè tunc peccarem; & tamen non quia esset ea complacentia determinatè illatiua omissionis, ergo solùm ob rationem quam nos antè tetigimus; quòd scilicet omnis coniunctio affectiua cum obiecto malo, etiamsi non sit causatiua eius obiecti, est mala: in illis autem complacentiis, quæ non sunt peccaminosæ, ratio alia inuenitur, quòd scilicet nec inefficaciter per illas placet obiectum malum; separat enim tunc, seu præscindit voluntas ab eo obiecto rationem mali. de quo fusiùs agemus infrà in materiâ delectationum circa obiecta mala. *Quando complacentia de obiecto malo sit sine peccato.*

15. *Respondetur Secundò.* Secundò respondeo, adhuc non solui meum argumentum paulò antè allatum, quòd scilicet esto possent esse simul duæ volitiones contrariæ efficaces, nihilominùs mala esset illa, quæ ad obiectum malum terminaretur; & tamen tunc non priuaret auditione Sacri imperatâ, ergo,

Tertiò. Tertiò, si vera esset sententia quorumdam quæ pro præsenti casu admitti debet, scilicet, actus voluntatis essentialiter esse affixos certo instanti, ita vt non nisi vnico tantùm durare queant, sanè tunc actus, quo ego manè dicerem, Nolo hodie ex decem futuris Sacris vllum audire, esset peccatum mortale: & tamen ille actus cùm ex essentiâ suâ sit alligatus instanti matutino, eique repugnet durare in instanti sequenti, & multò magis toto eo tempore matutino, non possumus dicere, illum esse naturâ suâ impeditiuum Sacri pro horâ duodecimâ, quando vltimò ego obligor; & tamen ille actus esset malus; ergo eò quòd esset positiua adhæsio erga obiectum malum; ergo non esset peccatum solius omissionis, sed etiam commissionis.

Replica Prima. Replicabis tamen Primò, Ergo ille actus erit purè peccatum commissionis, quia non habet adiunctam priuationem rei debitæ; nam ab horâ matutinâ vsque ad vltimum Sacrum non tenebar ego habere volitionem vllam audiendi; hoc autem est contra dicta suprà; quòd scilicet hic actu esset partim commissionis partim omissionis peccatum.

Replicabis Secundò, Actus ille, eò quòd sit efficax volitio non auditionis, etiamsi solùm duret manè, potest naturâ suâ esse talis, vt manè voluntatem determinet ad aliquod opus externum, quo se reddat incapacem ad audiendum posteà Sacrum; vt si ea vi eius se ad dormiendum applicet, & hoc modo poterit esse causa omissionis Sacri, etiamsi non duret totâ eâ die. *Secunda.*

Respondeo ad primam replicam concessâ totâ sequelâ, negando consequens mihi esse contrarium; suprà enim solùm dixi, illum præcisè actum participare de vtroque peccato commissionis & omissionis, qui simul causaret eam externam omissionem rei præceptæ; id autem non haberet ea volitio solo matutino tempore durans, ideò illa non esset mixta ex commissione & omissione. 16. *Responsio ad Primam.*

Ad secundum dico, Esto in aliquâ volitione efficaci ea vis impediendi reperiri possit, non esse tamen difficile inuenire alias, in quibus replica locum non haberet; si scilicet ponerem vnam volitionem, quæ hoc diceret, Nolo hoc die Sacrum audire, non tamen ideò volo me iam impedire ad mutandam voluntatem de illo posteà audiendo. Certè hæc volitio esset peccaminosa, & tamen nec mediatè haberet sibi annexam eam omissionem Sacri: quia (vt supponimus) ex vi illius non potest se iam homo impedire. Deinde ea non est naturâ suâ duratiua nisi pro eo instanti, ergo solùm est mala, quatenus est positiuus affectus erga obiectum malum, eo planè modo quo diximus de actu illo, quo vellem ne Deus esset, qui malus est; licet non sit naturâ suâ affectiuus carentiæ Dei; ergo potest circa præcepta affirmatiua esse peccatum, quod habeat malitiam propriam commissionis, ratione cuius debeamus de constitutiuo eius malitiæ discurrere, eo planè modo quo dicemus de peccatis commissionis. Et satis de hac singulari quæstione. *Ad Secundū.*

SVBSECTIO II.

Proponitur sententia constituens omnem malitiam in priuatione.

PRima ergo & celebris sententia docet vniuersaliter, malitiam omnem moralem consistere in priuatiuo. Ita Salas Tomo 2. tract. 13. disp. 2. num. 12. Suarez disput. 11. Metaphys. sect. 2. & hîc disp. 7. à sect. 3. Tannerus disp. 2. q. 5. dub. 5. qui valdè multos refert pro eâ: quorum citationi supersedeo, quia facilè admitto, ab eâ stare maiori ex parte Doctores. 17. *Malitiā consistere in priuatiuo docēt Salas, Suar. Tannerus & aly.*

Probatur autem ab ijsdem variis & multis sanctorum Patrum testimoniis, maximè D. Dionysij, qui 4. de Diuinis nominibus ait, Essentia, omnis actus, omnis habitus, vno nomine, quidquid est, ex pulchro & bono est, & quatenus tale bonum est, & concludit, malum non esse aliquid eorum quæ sunt. Quam Doctrinam eo capite variè sæpiùs repetit. Verùm D. Dionysius eò magis videtur tendere, vt nullam substantiam dicat esse malam, nec dari vllam causam per se mali; aut nullum esse purum malum; vel denique loquitur in genere physico, & in se, non autem in genere morali, & respectiuè; sicut calor in se est entitas bona, aquæ tamen mala, & disconueniens. Eodem modo possunt explicari Augustinus, Fulgentius, Boëtius, Isidorus, Athanasius, *Probant ex sanctis Patribus.* *Explicantur.*

Nazian-

Nazianzenus, Nyssenus, Bernardus, Hieronymus, Ambrosius, fusè à Salas, Suarez Vasquez & aliis citati. Hi enim vel maximè egerunt contra Manichæos admittentes naturas aliquas malas, & earum etiam causam malam: vel si de peccato tractarunt, voluerunt ostendere, annexam esse peccato priuationem rectitudinis seu gratiæ supernaturalis, cæterorumque donorũ; & per hunc effectum, vt nobis magis notum, explicare intenderunt essentiam peccati. Non enim crediderim, eos fuisse valdè solicitos, vt quæstionem hanc Metaphysicam inter Scholasticos agitatam de formali essentiâ peccati commissionis, quatenus à peccato omissionis distincti, declararent; qoin etiam possent in contrarium multa eorum Patrum loca citari, quibus nullâ mentione factâ priuationis per res positiuas peccatum definiunt, vt Hieronymus lib. 1. in Amos Prophetam ait, *Nequius est odisse iustitiam quàm non fecisse*; vbi clarè agnoscit malitiam positiuam maiorem ipsâ priuatione; & Cassiodorus ad verba Psalm. 108. *Pro eo vt me diligerent, detrahebant*, videtur distinxisse peccatum omissionis à peccato commissionis: ponit enim tres gradus diuersos malitiæ; vnum priuatiuum non reddere bona, duos grauiores ad positiuum pertinentes. Secundum autẽ reddere mala pro malis; tertium retribuere mala pro bonis. Non est ergo cur vllo modo putemus Patres formalem essentiam peccati in priuatione constituisse, vt propterea terreamur à contrariæ sententiæ defensione.

Non sunt locuti in rigore scholastico sancti Patres id ex ipsismet ostēditur.

18.

Ratio Prima aduersariorum.

Iam videamus, quæ argumenta à ratione pro eâ sententiâ adferantur. Primum est, quia peccatum omissionis & commissionis vniuocè conueniunt, sed omissionis consistit in priuatiuo, ergo & commissionis; nam positiuum nihil habet vniuocum cum negatiuo, aut è contrario, negatiuum cum positiuo. Hoc argumentum in primis retorqueri potest contra aduersarios; nam vitium & peccatum conueniunt vniuocè in ratione actus moralis, ergo ambo debent consistere in priuatiuo, vel ambo in positiuo: quorum vtrumque à te negatur, infertur autem ex eâ tuâ vniuocatione. Respondeo absolutè vno verbo, peccata ea conuenire vniuocè in genere moris, non in genere physico; ideò autem moraliter conueniunt, quia ambo offendunt Deum, & legi opponuntur, & promerentur pœnam, &c. quidquid sit de conuenientiâ physicâ.

Peccatum omissionis & commissionis conueniunt vniuocè moraliter.

19.

Ratio Secunda.

Secundò argumentantur, Tota entitas positiua vt talis est bona; est enim ens quod conuertitur cum bono; ergo in se non potest esse mala, quia ad suum esse nihil illi deest, alteri verò mala esse non potest. Quod enim in se bonum est, quomodo alteri malum erit, maximè eâ ratione quâ habet bonitatem? Quod argumentum ait Pater Suarez magis vrgere in hac qualitate quàm in aliis; eò quòd aliæ qualitates, etiamsi alicui obiecto malæ sint, vt calor aquæ, & frigus igni, semper tamen respiciunt aliquod subiectum, quod exigunt vt proprium, & cui sunt bonæ; vt idem calor est bonus igni & frigus aquæ; at actus humanus non habet vllum aliud subiectum quod respiciat, præter hominẽ; si ergo homini secundùm suam positiuã entitatẽ malus est, omni suo subiecto erit malus; quod videtur repugnare, si in se simpliciter & absolutè bonus sit.

Vrget Suarez.

Confirmat hoc idem Suarez, quia quidquid physicum est & positiuum in actu malo, potest afficere voluntatem non eam reddendo malam: quod patet in actibus, qui ex circumstantiâ ex parte obiecti cognitâ & non amatâ redduntur mali; id autem habent omnes actus; malitia enim obiecti numquam est motiuum amoris; nemo enim intendens ad malum operatur; ergo si inuincibiliter ignoretur ea malitia, potuisset adhuc idem actus numero manere; ergo secundùm totum positiuum quod dicit, potest informare subiectum non reddendo illud malum; ergo debet ei aliqua priuatio adiungi, quâ reddatur malus. Nec potest responderi, eam malitiam esse modum aliquem superadditum actui, quia ea tendentia in obiectum malum non est respectus alicuis formalis in malitiam, sed interpretatiuus; qui etiam potest concipi abesse actui, etiam illi, quo quis diceret, Etiamsi sit contra Deum, volo hoc facere: hic enim actus, casu quo non esset prohibitus, non esset malus, vt expresse docent nominales. Quæ doctrina etsi absolutè falsa, debet tamen pro præsenti quæstione admitti; ergo nihil est positiuum, nec quidem modale in eo actu, quod non possit afficere subiectum non reddendo illud malum, ergo debet ei addi priuatio quæ sit formaliter mala, & è quâ denominetur actus ille malus.

Hoc argumentum caret omni difficultate, & necessariò ab eius auctoribus soluendum: concedo enim libenter, actum illum physicè loquendo esse bonum in se, quia est ens, & nihil ei deest ad suam essentiam; nego tamen inde inferri, illum ratione positiui, quod includit, non posse esse malum alteri, etiam physicè loquendo, multò magis moraliter. Physicè, vt patet in actu erroris; qui non solùm quatenus priuat scientiâ oppositâ, sed ratione sui est malus; vnde longè peius est habere errorem, quàm carere scientiâ; item in dolore, qui malus est animali physicè loquendo, non quia priuat voluptate aliquâ debitâ; esto enim nulla esset positiua voluptas possibilis, malus esset; item quando non est debita voluptas, vbi non est priuatio propriè, dolor tamen ipse molestissimus est, & longè grauius affligit quàm carentia voluptatis, hæc enim per se non torquet, ille verò positiuè. Et sanè si aliquis persisteret affirmando illum dolorem esse malum præcisè quia priuat voluptate, deberet vrgeri per contrarium absurdum, vt redderet disparitatem, si posset; eique dicendum, voluptatem formaliter consistere in carentiâ doloris: & sanè id cum maiori apparentiâ quàm oppositum dici potest, quia quando quis habuit dolorem ex solâ ablatione illius, videtur statim recreari; ergo non est maior ratio, cur dolor in negatione aut priuatione voluptatis, quàm è contrario voluptas in carentiâ doloris consistat; & tamen nec dolor nec error habent vllum subiectum connaturale cui boni sint, ergo non est hîc specialis difficultas præ aliis qualitatibus. Ne ergo ad contrarios scopulos allidamur, eos duos actus formaliter esse quid positiuum omnino asserendum est, & dicendum, dolorem esse malum, alterum è contrario, voluptatem scilicet esse bonam, ideóque posse optimè tam malum quàm bonum alteri in positiuo consistere. Neque quoad hoc est maior difficultas in actu peccati quàm in cæteris malis physicis, vt Suarez suprà docebat; qui minùs benè dixit, hanc solam qualitatem non habere subiectum, cui sit connaturalis; constat enim ex proximè allato exemplo doloris & erroris, etiam hos nullum habere, cui conuenientes sint; nam dolor non potest recipi nisi in animali, cui vt iam diximus, malus est. & idem est de omni errore,

20.

Respondetur ad rationẽ secundam.

Bona in se & physicè & moraliter possũt esse alteri mala.

Retorquetur argumentũ.

tore,

rore, qui essentialiter talis est: vt, *Non est Deus; Deus non est trinus.* Cui enim subiecto bonus est physicè talis actus? Concedendum ergo independenter à puncto præsenti de peccato, aliqua inueniri, quæ licet in se physicè bona sint, nulli tamen subiecto sint bona. id quod in moralibus à fortiori locum habere iam ostendo.

Quædã in se physicè bona nulli subiecto sunt bona.

21. Imò addo, Esto id in genere physico nullo modo haberet locum, in morali ab omnibus debere concedi, ni si velimus abuti vocibus & terminis: quidquid enim sit de integritate actus odij, seu de eâ bonitate transcendentali, & quod ei nihil desit, vt sit odium Dei, certè hoc ipsum formalissimè mihi malum est; quia odium Dei vt tale mihi est prohibitum, licet (loquamur sic) odium non sit prohibitum odio: ergo licet odiũ non sit malum odio, sed bonum transcendens, mihi tamen erit prohibitum, & respectu mei malum. Quæ veritas ita mihi ex terminis nota videtur, vt facilè mihi persuadeam, solùm posse de eâ dubitari ab his, qui supponendo sine vlteriori examine *malum non posse in priuatione consistere*, eum præconcepto præiudicio ad quæstionem hanc accedunt; quod vel inde apparebit maximè, quòd ad inueniendam eam priuationem mirabiliter diuexentur, de quo paulò post fusiùs.

Trãscendentalis bonitas non impedit malitiã moralem.

Confirmatio Patris Suarez non vrget, imò videtur esse contra id quod vrgebat immediatè antè, scilicet, actum peccati non habere vllum subiectum, cui bonus sit, seu non malus; nunc enim probare intendit, omnem actũ peccati ex se posse afficere benè hominem. Quæ duo non admodùm benè cohærent. Deinde in alterâ suppositione, quòd scilicet actus habens pro obiecto transgressionem vt talem, v.g. *Etiamsi videam esse malum, volo tamen illud facere*, possit concipi bonus, videtur minùs consequenter locutus: hanc enim suppositionem vt impossibilem ipse contra nominales reiecerat, & verò meritò; in præsenti autem vt absolutè possibilem eam admittit, inde probans absolutè, nullum esse actum, qui informare non valeat hominem, non eum reddendo malum; fanè quod absolutè reiectum est vt impossibile, etsi ad alias quæstiones disparatas & quasi conditionales possit permitti: at non debet admitti ad probandum aliquid aliud vt possibile de facto, quod tamen ab illo ipso impossibili simpliciter pendeat. Ne verò in his iam vim faciam, respondeo absolutè argumento, eos qui dicunt libertatem cæteráque ad malitiam necessaria esse essentialia actui, facilè negaturos suppositionem; quia omnis actus malus secundùm suam physicam entitatem ita est essentialiter malus, vt nec de potentiâ absolutâ esse possit non malus actu & formaliter, & non demeritorius; ergo numquam poterit informare non malè.

Suarez non videtur sibi constare.

Euertit quæ antè supponebat.

Quãdo possit supponi impossibile ad probãdũ possibile. Solutio plena obiectionis secundæ.

22. Qui verò dicunt, libertatem esse partim extrinsecam ab denominationem actui, partim intrinsecam ab ipsâ substantiâ, facilè admittent, posse totam substantiam actus manere quin sit formaliter demeritoria, & sæpè quin sit mala, quando scilicet nec indirectè amatur malitia, eò quòd non cognoscitur; inde tamen negamus, debere illi addi priuationem; quod & ipse Suarez tenetur dicere; debet enim saltem pro fundamento eius malitiæ aliquid admittere de nouo aduenìens; siue id sit cognitio eius malitiæ & libertas, siue aliquid aliud, quod totum est positiuum. Dicimus ergo nos, malitiam consistere in substantiâ positiuâ illius actus & circumstantiis omnibus ex parte intellectus & volontatis requisitis, vt malitia obiectiua contrahatur. Ac propterea dixi paulò antè, debere hoc argumentum ab eius auctoribus solui, quia cùm ea priuatio, in quâ illi ponunt malitiam, consequatur necessariò ex aliquo positiuo fundamento, necessum est vt fundamentum illud secundùm positiua quæ dicit sit formaliter malum; neque possit vmquam secundùm id totum benè afficere subiectum.

Malitia actus est ipse & circũstantia requisita.

SVBSECTIO III.

Duo alia argumenta pro eâ sententiâ.

Primum sit, quia datâ priuatione conformitatis cum lege, intelligitur actus malus, ablatâ autem eâ priuatione non habet malitiam, ergo hæc consistit formaliter in tali priuatione. Responden. Hoc argumentum vti terminis æquiuocis; nam conformitas ad legem aliquando est quid positiuum, aliquando negatiuum seu priuatiuum, vt cùm lex dicit, Non furetis. Certè ipsum non furari est conformari legi, ergo tunc carentia huius conformitatis erit quid positiuum; quia est carentia priuationis, seu priuatio priuationis.quod certo certiùs positiuum est. Argumentum autem sine discrimine omnem conformitatem vsurpat per modum positiui, & sic infert omnem priuationem conformitatis per modum negationis.

Adhuc probant aduersary malitiã esse priuationem.

Æquiuocatio.

Hinc obiter soluitur aliud argumentum Suarez, quod tangit sect. 4. eius disputationis 7. ex eo desumptum, quod peccatum est contrarium naturæ rationali; atqui omnis contrarietas includit aliquam negationem, quia priuat aliquâ aliâ formâ; sicut multitudo dicit negationem vnionis. Soluitur, inquam, quia concedimus, peccatum in quodam sensu priuare, id est, impedire conformitatem cum lege, vt diximus; dicimus tamen, conformitatem eam esse aliquid priuatiuum; vnde eius priuatio debet esse aliquid positiuum. Addo, ex hoc argumento etiam probari, bonitatem consistere in negatiuo, quia etiam bonitas est aliquid contrarium mali; ergo si omnia contraria habent aliquid de priuatione, illud habebit etiam bonitas; quod tamen ab aduersariis haud facilè concedetur. Quod additur de multitudine non vrget. Primò, quia alibi ostendi, eam potiùs consistere in positiuo; addit enim aliquid supra vnum; & sine dubio multitudo plus est quàm vnitas; illud autem debet esse positiuũ. Sed quidquid de multitudine sit, quia saltem ex vnitate posset desumi instantia, respondeo, me non videre cur ei magis comparandum sit vitium quàm bonitas, aut quæ sit similitudo inter malum morale, & multitudinem, vt ex hac debeat desumi instantia pro illo, ideò addam, vnitatem consistere in positiuo, si multitudo carentiam includat; nos verò datâ eâ hypothesi peccatum omissionis comparaturos cum vnitate, non cum multitudine. Vnde, quæso, in eâ comparatione impugnabimur? 23.

Quo sensu peccatũ sit priuatio.

Similiter probant.

Secundum argumentum, quo maximè solent vti, qui in priuatione malitiam constituunt, desumitur ex eo, quòd sequeretur ex oppositâ sententiâ Deum esse peccati causam: etenim Deus causa est omnis entitatis positiuæ, quæ in actu reperitur; ergo si ab eâ non distinguitur ratio malitiæ, Deus erit causa illius. Quod argumentum fusè deducit Vasquez disp. 95. cap. 2. eum mul-

Obiectio præcipua.

sed quæ etiã aduersarios premit.

tis aliis. Ego iudico illud non magia contra banc quàm contra omnes alias sententias de constitu-
24. tiuo peccati vim babere. Esto enim dicamus cum Thomistis, peccatum consistere in purâ priuatione; esto cum Vasquez in relatione rationis seu denominatione extrinsecâ; quæ duo apud Vasquez idem sunt; sanè nec relatio ea rationis, nec priuatio aliter ab bomine fit, quàm producendo entitatem physicam, ad quam illa priuatio consequitur: nun enim ad priuationem ipsam datur per se actio; id quod de relatione eodem modo dico: atqui Deus producit, vt hi supponunt, omnem entitatem physicam actus, ad quam consequitur malitia seu priuatio; ergo & est causa ipsius priuationis. Confirmo: Homo non aliter est causa malitiæ peccati, quàm producendo hîc & nunc actum illum, ad quem ea negatio consequitur; sed Deus producit actum illum eadem actione quâ homo, qui est causa peccati; ergo Deus non aliter quàm homo ipse erit etiam causa peccati.

Id declaratur.

Non expediunt se.

Dices, Priuatio illa consequitur actionem positiuam, non vt est opus Dei, sed vt est opus creaturæ, ideóque Deum non esse causam illius malitiæ. Contrà, quia vel Deus est aliter causa ipsius positiui operis quàm sit homo, vel non: si est, ergo ob eam diuersitatem, etiamsi malitia in positiuo consistat, poterit explicari, cur homo, non verò Deus sit causa illius; ergo priuatio ad hoc parum iuuat: si verò dicas, Deum eodem modo esse causam positiui ac ipsum hominem, repugnat, vt priuatio consecuta ex eâ operatione, seu ex eo positiuo sequatur ex illo, prout est opus creaturæ, non verò vt est opus Dei; ponimus enim eodem modo esse vtriusque opus.

25. Contrà Secundò, ratione à priori, quia hæc reduplicatio *prout* & similes non sunt à parte rei, sed sunt explicationes & modi nostri concipiendi; veniendo autē ad rem ipsam, quando voluntas peccat peccato odij Dei priuatio rectitudinis non aliter consequitur, nisi quia homo produxit hoc odium positiuum prohibitum; atqui etiam Deus illud idem positiuum produxit, & quidem per eamdem actionem; ergo malitia eodem modo consequitur ex operatione positiuâ Dei quàm ex creaturæ operatione.

Verbis rem eludunt.

Occluditur alia via solutionis.

Dices vlteriùs, Illud odium non erat prohibitum Deo, sed creaturæ. Contrà Primò, quia binc summùm probas, Deum non peccare producendo illud odium; at in præsenti non tam quærimus, an Deus peccet, quàm, an sit causa peccati. Contrà Secundò, & magis ad rem nostram, Ergo malè recurris ad priuationem; nam respectu solius actus positiui totum id est verum, Deum scilicet non esse causam odij, quia non est sibi prohibitum (vt tu dicis): creaturæ verò, cui est prohibitum, tribuetur illud odium; videsis, vtrùm carentia prohibitionis sufficiat ad liberandum Deum à causâ peccati & odij, an non: si sufficit, ergo etiamsi malitia in eo odio consistat, non causabitur à Deo; si verò non sufficit, ergo sicut non obstante carentiâ prohibitionis Deus est causa odij, ita etiam, eadem prohibitionis carentiâ non obstante, Deus erit causa priuationis seu malitiæ, quæ ex illâ positiuâ entitate odij hîc & nunc à Deo causatâ necessariò consequitur, sicut ob eamdem causationem eius entitatis homo ipse à se dicitur causa priuationis secutæ.

Respondent rursum.

Respondebis adhuc cum quibusdam recentioribus, Si malitia consistat in priuatiuo, meliùs saluatur; Deum non esse illius causam. pro quo vtuntur hac similitudine, Si dominus det suo famulo florenum v. g. vt vni ex duobus pauperibus, cui ipse voluerit, illum donet; certè quòd tunc famulus non det eum florenum Petro pauperi v. g nullo modo potest tribui domino; cuius voluntas, quantum est ex se, erat indifferens, vt ex vi illius tribueretur Petro florenus: cùm ergo Deus dederit auxilium Petro, vt habeat vel odium, ad quod sequitur ea priuatio, in quâ est malitia; vel amorem, ex quo ea non sequitur; certè si Petrus habeat odium, non tribuetur Deo, quòd ex illo auxilio sequatur priuatio, sed ipsi Petro.

Arbitror hos auctores nihil omnino per hoc exemplum declarare: rogo enim, an non obstante eo concursu indifferenti dato Petro, Deus sit verè causa ipsius odij positiui, an non: si est, ergo, non obstante eâ indifferentiâ, erit etiam causa ipsius priuationis necessariò consecutæ ex illo odio; nec locum habebit exemplum allatum; nam in eo supponitur, non consequi ex voluntate domini, quòd non detur Petro florenus; hîc verò admittitur etiam non obstante concursu indifferenti, Deum esse causam odij: quòd si ideò dicatur (vt debet dici) ob indifferentiam concursus Deum non esse causam ipsius odij positiui, ergo iam non recurrendo ad priuationem explicatur, quo pacto Deus non sit causa peccati. 26.

Nihil euincunt.

Vrgeo in eodem exemplo, Sicut tu dicis, hoc, quod est non dari Petro eam eleemosynam, non tribui domino, sed famulo eligenti Ioannem præ Petro; ita ego dico, ipsam actionem positiuam dandi florenum Ioanni potiùs quàm Petro non tribui domino, sed famulo eligenti Ioannem: nec enim est perceptibile ab vllo intellectu attribui famulo, *quòd non elegerit Petrum præ Ioanne*; & tamen illi non attribui, *quòd elegerit Ioannem præ Petro*: nam idem est formalissimè, non eligere Petrum præ Ioanne, ac eligere Ioannem præ Petro; ergo non minùs quoad hoc actio positiua tribuitur famulo quàm eius carentia, & eo ipso non poterit minùs tribui domino negatio quàm actio positiua, quia eadem est de vtraque ratio; ideò dixi suprà, instantiam hanc planè esse ad punctum præsens impertinentem. Neque est ad rem, quod dicatur, id fieri à domino mediante famulo; nam si ipse immediatè, casu quo non esset alia eleemosyna possibilis; daret Ioanni eum florenum, quia posset negare, illum esse causam ne detur Petro, aut alicui alteri, non aliter ac si id faceret per famulum; ergo cùm Deus non tantùm parauerit concursum indifferentem, sed immediatè effecerit ipsum odium, seu dederit eleemosynam (vt vtar horum instantiâ) ex quo necessariò sequitur carentia rectitudinis debitæ, sicut ex datione eleemosynæ Petro sequitur carentia in Ioanne; non video cur non debeat ipsi tribui ea carentia rectitudinis, aut quid conducat, eam in positiuo vel in priuatiuo consistere. Vbi aduerte, hos auctores imaginari sibi concursum generalem Dei tamquam aliquid distinctum à Deo, & datum creaturis, vt posteà Deo quasi ignorante & otiante ipsæ solæ creaturæ immediatè operentur; sicut famulus solus dat posteà Ioanni pecuniam: in quo & valdè errant, quia Deus immediatè ad omnia concurrit; & dato eo errore, malè argumentantur, vt suprà ostensum est ex eodem exemplo; quia tunc non recurrendo ad priuationem saluaretur, cur Deus esset causa odij.

Sine recursu ad priuationē ostenditur Deū non esse causam peccati: idque exemplo ab aduersarijs allato.

27.

Falsum suppositum aduersariorum:

quo etiā dato nil probant.

Hæc dicta sint ad ostendendum, argumentum hoc

hoc eamdem planè in vtraque sententiâ habere difficultatem; vt inde constet, quàm leuiter aliqui ob illud, *Vasquez & alij sententiâ constituentē peccatum in positiuo malè damnant errorem.* non solùm cum Vasquez sentiant, reiiciendam esse sententiam ponentem peccatum in entitate positiuâ, sed & doceant, erroneam & periculosam eam esse in fide. Quomodo autem sit absolutè ei argumento respondendum, dixi in Physicis, & in materiâ de Prædestinatione.

SVBSECTIO IV.

Variæ limitationes huius sententiæ.

Priuationem suam variè quidā explicant. PRæcedentis sententiæ auctores difficultate illius oppressi varias iniêre vias, vt in quo ea priuatio consistat, determinate possent. Cùm enim actus positiuus odij v. g. ex se sit incapax rectitudinis moralis, non potest in eo priuatio aliqua excogitari, in quo ea malitia consistat; voluntas item hîc & nunc non tenebatur vllum alium actum habere; sufficiebat enim si careret odio; ergo neque in voluntate, neque in actu excogitari potest talis priuatio; vbi ergo illa erit?

28 *Primi eā ponunt in actu.* Primò igitur aliqui dixêre, eam priuationem esse in actu, quia etiāsi illi actui secundùm rationem vltimam & specificam non debeatur bonitas moralis, debetur tamen illi secundùm rationem genericam: sicut talpa habet priuationem visus, non quà est talis speciei, sed quà est animal.

Manifestè refutatur Primò. Hæc tamen doctrina euidenter reiicitur Primò, quia ex eâ sequitur, hominem habere priuationem propriam perfectionis angelicæ, imò Deitatis, & actus intellectus habere priuationem rectitudinis moralis, ideóque esse malos formaliter. quod euidenter falsum est. Sequela patet manifestè, quia licet homini secundùm suam rationem specificam non debeatur angelica, quia nec illam habere potest, potest tamen illā habere secundùm rationem genericam creaturæ intellectualis; item homo secundùm rationem entis & substantiæ intellectiuæ, in quâ conuenit cum Deo, est capax Deitatis, & actus intellectus secundùm rationem actus vitalis creaturæ rationalis erit capax honestatis moralis, & consequenter erit ab eâ priuatione non minùs malus quàm odium Dei; id *Secundò ab ipso Suario* quod est absurdissimum Secundò benè reiicitur à Suario ea doctrina; nam si consideretur actus secundùm rationem communem, tunc non potest illi deberi vna differētia magis quàm altera, cùm *Tertiò, quia aliàs omnia peccata essent sibi simillima.* sit ad vtramque indifferens. Tertiò, quia omnia omnino peccata essent eiusdem rationis; nam actus odij Dei secundùm rationem genericā eiusdem planè bonitatis est capax, cuius est capax actus furti, fornicationis, &c. est enim eadem ratio communis ad omnes illos actus: quæ ratio communis capax est omnium bonitatum; ergo artēta ratione cōmoni, eædem bonitates, quæ debentur odio, debentur furto; ergo sunt ea peccata omnino similia, & æquè grauia. quod est hæreticum.

29. *Instantia.* Dices, Saltem homo tenetur operari benè, casu quo operetur; sicut casu quo, oret, tenetur *Soluitur.* attentè orare. Sed contrà euidenter Primò; nam hæc quasi conditionalis obligatio non tam arguit priuationem in actu quàm in potentiâ, quia non denotat debuisse hunc numero actum esse bonum; id enim iam diximus esse planè implicatorium; ad implicatorium autem nemo tenetur, ergo ea obligatio potiùs est omittendi hunc actum, & habendi alium loco illius; quæ erit priuatio in ipsâ potentiâ, de quâ iam non agimus.

Secundò, ea obligatio etiam sic declarata videtur esse implicatoria; nam dum dicitur hominem, *Implicat in terminis.* casu quo velit operari, teneri ad benè operandum; rogo, quid intelligatur per *τὸ casu quo velit operari*? an casu quo velit per hunc actum operari, teneri ad benè operandum? hoc autem est implicatorium; nam repugnat per hunc actum benè operari, si dicat, Casu quo velit operari per alium actum bonum, teneri ad benè operandum, verissimum dicit; at cùm operando per hunc malum non ponat a parte rei illam conditionem sub quâ solâ tenebatur benè operari, non potest etiam hîc & nunc absolutè teneri ad benè operandum, quia non tenebatur, nisi casu quo vellet per actum alterum operari; ergo cùm non per alterum, sed per hunc operetur, profectò cessante conditione nullo modo obligabitur is, & consequenter, nullo modo peccabit per hunc actum. Si denique dicant, Casu quo per hunc vel alterum actum velit operari, teneri ad benè operandum, dicunt etiam rē repugnantem in terminis. Nam si operetur per hunc, repugnat vt operetur benè, ergo non potest teneri ad benè operandum sub hac conditionali; quòd si fiat illi optio sub hoc vel illo actu, cùm sub hoc non teneatur ad benè operandum, absolutè non tenebitur. Cùm ergo *τὸ casu quo velit operari*, non possit explicari nisi in vno ex tribus sensibus, *Nemo potest velle actū, nisi vel hunc determinatè, vel alterum vel aliquem vagè.* id est, velit operari hunc determinatè, aut velit alterum determinatè, aut certà vagè hunc vel illum, ostendo manifestè, illam conditionalem esse vel impertinentem vel repugnantem ad punctum præsens; id quod non video ab aliis animaduersum. Aliam impugnationem vide paulò pòst.

Pater Suarez, qui alioquin eam sententiam reiicit, hanc tamen conditionalem admittit, motus eo exēplo suprà posito de illo, qui si vult orare, tenetur orare attentè. Cui tamen ego clarissimè respondeo, esse magnam inter eam instantiam & casum nostrum differentiam; nam in oratione ponitur res aliqua indiuidualis certa & determinata, quæ potest fieri cum attentione, & sine illâ, ideóque rectè potest dici, *Si velit voluntas ponere eam orationem*, tenetur ei adhibere circumstantiam attentionis. At in casu nostro ponitur solùm ratio generica operādi, quę non potest fieri nisi in hoc aut illo indiuiduo; ostendi autem, si fiat in hoc, non posse hominē teneri ad benè operandum: si enim actui huic repugnat bona operatio, ergo non potest sub conditione huius teneri ad bonitatem. Sub conditione verò alteriùs facilè admittam teneri; atqui de facto eam conditionē homo non ponit, ergo non tenetur de facto. Dixi *facilè admittam*; video enim absolutè illam esse falsam, quia esto velit operari, datur medium inter actum bonum & malum, scilicet indifferens; ergo neque hoc modo potest excogitari ibi priuatio, quæ constituat actū illum in ratione mali. Denique ea conditionalis inde manifestè reiicitur, quia casu quo operari velit per alium actū bonū teneri benè operari, sicut est verissima propositio, ita planè ridicula, nihilque explicans; solùm enim sonat, si velit operari, tenetur operari benè: id quod nullā declarat obligationē; nam eo sensu etiā est verū, quòd si velit operari malè, teneatur operari malè; itē si velit operari indifferenter, debeat operari indifferenter: & in omnibus planè rebus idem dici potest, si velit producere hominē, debet producere hominem, &c. Vides ad quæ reducuntur, vt eam priuationem defendant.

30. *Suarij dubitationi satisfit.*

Ideò

Malitia non est priuatio habituum, vltimi finis, legis. Probatur facilè.

Ideò alij Secundò dixère, malitiam consistere in priuatione habituū; alij in priuatione vltimi finis, regulæ rationis, seu legis. Verùm hi modi dicendi facillimè reijciuntur, quia habitus non sunt formaliter bona operatio, & carentia illorum non facit hominem malum: deinde peccatum non priuat hominem lege & rectâ ratione, sed conformitate ad legem & ad rectam rationem. Dixi autem suprà, eam conformitatem sæpè esse negatiuam, ideoque priuationem illius esse quid positiuum; quia priuatio priuationis aliquid est positiuum.

Aliorum explicatio prædicta sententia non fauet.

Nec hic vltimus modus iuuari potest per aliorum explicationem qui dicunt, ipsammet voluntatem per se esse conformem legi, quatenus eo ipso, quòd non adueniat actus aliquis malus, voluntas ex se satisfacit legi mandanti, ne furetur, hac autem rectitudine priuari voluntatem per illum actum: non, inquam, iuuabitur per hanc explicationem. Primò, quia cùm substantia voluntatis secundùm se sit indifferens, vt sit bona & mala, seu vt transgrediatur aut non transgrediatur legem, repugnat in terminis, illam solam secundùm se esse adimpletionem actualis legis; id enim debet habere per aliquid sibi superadditum vel positiuum vel negatiuum, quia & illud est separabile à voluntate, nihil autem est à seipso separabile; ea autem rectitudo positiua esse non potest, quia iam supponitur nullum habere actum, ergo debet esse priuatiua; atqui priuatiua rectitudo formaliter tollitur per positiuum, ergo malitia formaliter cōsistit in positiuo.

Ostenditur Primò.

31. *Secundò.* Secundò argumentor contra eam explicationem, quia talis priuatio non est formaliter & propriè bonitas, vt & aduersarij fatentur; atqui peccatum si ponitur in priuatione, debet poni in priuatione rectitudinis, ergo. Respondebis, eam priuationem esse conditionem, vt sit bonitas, non solùm autem esse malum priuare bonitate ipsâ, sed etiam conditione ad bonitatem. Sed contrà manifestè Primò, quia hîc & nunc non tenebatur voluntas ad aliam bonitatem quàm ad eam conditionem; priuare autem conditione ad bonitatem, quando non est obligatio ad habendam eam bonitatem, non est malum: vt si quis quando non tenetur audire Sacrum, ponat se ad lectum, & dormiat, proculdubio se priuat conditione requisitâ ad bonitatem auditionis Sacri, nam dormiens non potest actum auditionis Sacri, elicere; non tamen propterea vllo modo peccat; ergo priuare conditione ad bonum necessariâ non est malum, quando illud bonum non est sub obligatione, vt supponitur non esse in præsenti. Contrà Secondò (quod argumentum tangit Suarez suprà sect.5.num.9.) nam cùm contrariorum eadem sit ratio, sicut illa conditio non est bonitas, sed quid requisitum ad bonitatem; ita priuatio illius conditionis non erit formalis malitia, sed conditio ad illam. Hæc replica non est omnino efficax, nam dici posset, minus requiri ad malum quàm ad bonum; ideoque licet ea priuatio non sufficiat ad bonitatem, sed sit per modum puræ conditionis, priuationem tamen illius sufficere ad formalem malitiam; quia aduertenter tollere conditionem ad implendum præceptum necessariam sine dubio malum est, etiamsi non tollere eam conditionem seu eam ponere nondum sit bonum, quousque illud præceptum formaliter in se adimpleatur. Sufficiat ergo prior nostra impugnatio contra eum modum dicendi.

Priuare se conditione ad bonum necessariâ non est malum, nisi quando ad illud bonum obligamur.

Priuatio insufficiens ad bonitatem sufficit ad malitiam.

Svbsectio V.

Responsio Patris Suarez.

Pater Franciscus Suarez vbi proximè, à num. 12. Primò benè probat, malitiam, quæ est carentia rectitudinis, debere esse in ipso actu; quia malitia dicit negationem, non autem in ipsâ potentiâ, ergo in actu. Confirmat, quia malitia hæc opponitur honestati; sed honestas est in ipso actu, non in potentiâ immediatè; ergo etiam malitia erit immediatè in ipso actu. Confirmat Secundò, quia voluntas fit mala conuertendo se ad obiectum delectabile; sed hoc fit per ipsum actum voluntatis, & non per seipsam, ergo in actu est malitia. Denique, quia ipse actus est disconueniens naturæ, & contrarius legi; ergo in illo est malitia & carentia rectitudinis. Addit tamen, in actu eam carentiā non esse per modum priuationis, quia ipsi actui non potest deberi bonitas, ergo est per modum negationis; quia verò voluntas tenebatur habere eam formā, quâ caret actus, & hic impedit voluntatem, ne eam habeat, ideò ea negatio dicitur mala. Citat pro hac explicatione D. Thomam quæst. 1. de malo art. 1. ad 1. vbi sanctus Doctor ait, Vt aliquid sit malum, non esse necesse vt careat perfectione sibi debitâ, sed debitâ ei cui est malum; quia malum est naturæ efficere actum, cui repugnet rectitudo. Per hanc autem explicationem putat, se satisfecisse omnibus contrarijs argumentis; neque in speciali applicat ex hac doctrinâ solutionem illorum. 32.

Suarez probat malitiā debere esse in ipso actu:

sed addit in actu esse per modum negationis, non priuationis.

Vt tamen verùm fatear, cùm attentè legerim aliquoties eam sententiam, intelligere non potui, in quo ea differat ab aliâ, quam num. 7. ipse reiecerat; ea enim solùm dicebat, actum esse malum, quia repugnat actui virtutis, & pro tunc reddit incapacem voluntatem illius actus. hæc ea sententia. Quæ sunt ferè formalia verba alterius, quam defendit ipse Suarez; ait enim actum esse malum, non quia priuat bonitate actui ipsi debitâ, sed quia priuat bonitate debitâ voluntati. quod hi clariùs fortè dixerunt, *quia priuat actu virtutis debito voluntati.* Et hoc est quod ex testimonio D. Thomæ suadetur; malum est, quia priuat perfectione debitâ subiecto seu voluntati, hoc est, priuat actu virtutis, vt dixerant illi alij. Iam ergo, quomodo P. Suarez eo num. 7. dixit, Hæc sententia mihi non probatur. 33.

Suarez sententia solis verbis differt ab eâ quam ipse reiicit.

Verùm quidquid de hac contrarietate sit, sententia P. Suarez duobus & claris verbis proposita hoc dicit, Actus est malus, quia voluntatem priuat actu bono. Sententia autem hæc iam est à nobis inter alias refutata hoc euidenti argumento; quia ipsa etiam voluntas non tenebatur hîc & nunc efficere actum bonum, ergo non potest ex eo capite actus esse malus. Si verò Suarez respondeat per conditionale debitum, id est, tenebatur, casu quo vellet operari circa hoc obiectum, iam est illa conditionalis obligatio refutata ita clarè & efficaciter, vt superfluum sit ampliùs in eâ hærere. Addo tamen breuissimè, Esto voluisset homo operari circa hoc obiectum, nempe circa Deum, non fuisset tamen obligatum ad eliciendum amorem Dei; poterat enim dicere, Nolo Deum odio habere neque amare. Qui actus nec malitiam nec bonitatem habet contra virtutem charitatis; sed vel est indifferens vel summùm otiosus; ergo odiū Dei non priuat actu honesto, & consequenter nec malum erit. Nec potest responderi, non dari actus indifferentes in

Suarez sententia hoc dicit, Actus est malus, quia priuat voluntatem actu bono. Refutatur est suprà.

Hæc quoque refutatur. Inter amare Deum & odisse datur medium.

indiuiduo, ideóque eum actum esse debere bonum. Non, inquam, id potest dici, quia facere dependentem malitiam odij Dei, quæ tam grauis & apud omnes certa est, à quæstione valdè dubiâ de actibus indifferentibus in indiuiduo, videtur indignum Theologo solidè discurrente. Secundò, quia esto non dentur actus in indiuiduo indifferentes, dantur certè in specie, vt & P. Suarez admittit actus dicens, *Nullum actum amoris aut odij circa Deum elicere nunc volo*; sine dubio indifferens est in specie; ne autem in indiuiduo malus sit, sufficit, si honestas studij v. g. aut alia quælibet vel minor vel maior apponatur pro fine, dicatque, *Volo iam studere, ideò nolo talibus actibus occupari.* Hæc omnino sunt certa; inde autem argumentor claré, Ergo non habet aliam malitiam actus odij, quàm quòd priuet me hîc & nunc volitione non amandi Deum propter studia. Patet euidenter, quia hîc & nunc non tenebar ad aliam voluntatem meliorem habendam, etiam datâ conditionali; quod elicere vellem aliquem actum circa illud obiectum, id est, circa Deum; imò cùm potuerim adhibere aliud etiam motiuum ignobilius aut nobilius, & in particulari ad nullum fuerim obligatus, non erit vlla ratio, cur odium Dei magis priuet voluntatem hac bonitate quàm illâ, & vel omnibus debebit priuare, & consequenter omnium malitias contrahere; quod est euidenter falsum; vel certè nullam, quod mihi longè est probabilius; vel denique vnam leuissimam, qualis est carere volitione non amandi Deum propter studia.

Dum ex nullo motiuo obligor omittere odium Dei, non magis priuat voluntatem hac bonitate quàm illâ.

35. Confirmo hoc idem, quia si ponamus alia obiecta, vbi potest quis apponere finem saltem venialiter malum, v. g. Nolo furari ob vanam gloriam; indubitatum est, per hunc actum fieri satis præcepto non furandi, & ex vi illius præcepti non teneri voluntatem ad aliam volitionem etiam sub eâ conditione, quòd operari velit circa illud obiectum; ergo è contrario volitio positiua furandi, quæ solùm priuat voluntatem (intra speciem iustitiæ loquor) volitione illâ malâ, ob vanam gloriam non erit mala contra virtutem iustitiæ; neque aliam habebit mali am quàm vanæ gloriæ: hoc autem quis non videat euidenter esse falsum? ergo non potest vllo modo explicari ea malitia per priuationem actus voluntati debiti, casu quo operari voluisset circa hoc obiectum, nempe circa acceptionem alieni.

Confirmatur suprà dicta.

Quòd si dicat P. Suarez, hominem, casu quo vellet operari circa obiectum, teneri non solùm ad actum similem ei quem nos proposuimus, sed etiam teneri elicere actum honestum honestate eius virtutis; facilè reiicietur, quia id videtur falsum clarè: vnde enim ea obligatio, aut quo iure textúve nititur? Sanè iustitiæ sufficientissimè & adæquatè satisfactum est, si homo nolit furari; siue id faciat ex affectu vanæ gloriæ, siue ex quocumque alio diuerso motiuo; neque crediderim, vllum posse asserere, eum, qui non vult furari vt honoretur, verè esse furem & iniustum, esto tamen nihil accipiat; quòd si id dicatur, ergo etiam dicendum esset eum, qui dicit, *Nolo neque odio habere Deum neque amare, quia in studijs me volo nunc occupare*, peccare peccato odij Dei; quod est falsissimum; cùm ille eliciat actum honestum absolutè & simpliciter. Sequelam euidenter probo, quia ille tunc operatur circa illud obiectum, & datâ hac conditione, tenetur amare Deum, vt hi docent; quod tamen non præstat; ergo actus

Replica Suarij soluitur.

36.

Iustitiæ satisfacit qui non vult furari, ex quocumque motiuo id faciat.

Applicatur id alijs materijs: & inde vrgetur Suarez.

ille priuat amore tunc debito, non minùs quàm odium Dei; ergo cùm tota huius malitia ex eâ priuatione proueniat in odio, erit etiam eadem in alio actu qui eamdem habet priuationem: quod, vt dixi, euidenter est falsum.

Tertiò absolutè reiicio eam opinionem, quia odium Dei longè grauius est quam malitia, quæ potest ex priuatione amoris, quantumuis hîc & nunc debiti voluntati, desumi; ergo ille excessus formaliter non in priuatione, sed in positiuo consistit: quòd si excessus admittitur in solo positiuo, potest etiam tota malitia in solo positiuo consistere. Probo iam antecedens; non enim solùm quando indirectè & quasi conditionaliter præcipitur amor, sed etiam quando absolutè & directè: vt si Deus diceret, Præcipio tibi vt me in hoc instanti ames; in hoc, inquam, casu dicendum est, carentiam seu priuationem libertam eius amoris imperati, etsi peccaminosam, non fore tamen tam malam quàm nunc est odium Dei, vt ex se constat, & à nemine negari potest; quia minus malum est, non amare, etiam quando tenetur amare, quàm expressè & directè alio etiam tempore odio habere. 37.

Tertium argumentum contra eumdem.

Semper minus malum est non amare, quàm expressè odisse.

Hinc autem probo consequentiam suprà positam, quia nunc odiū Dei, quatenus priuat amore, non potest habere malitiam maiorem quàm haberet ipsamet priuatio, quando maximè esset prohibita; habet enim hîc locum illud commune principium, *Propter quod vnumquodque tale & illud magis*; ergo si ille actus odij non aliâ ratione est malus, nisi quia inducit priuationem, necessum est, vt non habeat maiorem malitiam quàm ipsamet priuatio; quod, vt dixi, euidenter falsum est; ergo odium habet plus de malitiâ quàm priuare amore debito; illud autem plus necessariò debet esse positiuum, quia in priuatiuo non potest consistere, ergo.

Odium plus habet malitiæ quàm sit priuare amore debito,

Fortè huic vltimo argumento responderi posset ex eodem Patre Suario, qui sect. 6 num. 4 ait, voluntati non solùm esse malam priuationem, sed etiam ipsummet actum positiuum, ita vt neque negatio sola, nisi adiuncta actui, neque actus solus, nisi adiunctus negationi, habeat rationem mali; vnde cōcludit, etiam ipsam malitiam in abstracto, & non solùm malum in concreto constitui positiuo & negatiuo. Ex hac enim doctrinâ fieri videtur posse, illum actum esse peiorem quàm sit sola priuatio.

Suarez respondet malitiam nec esse solum actum, nec solam priuationem, sed vtrâque.

Hæc tamen doctrina facilè ex dictis reiicitur; quia si eius argumenta probant aliquid, maximè si de sanctorum Patrum testimonijs loquamur, certè conuincunt, solam ipsam priuationem constituere malitiam: nam positiuum secundùm se totum est bonum, &c. Deinde, quando dicit, positiuum quatenus connotat priuationem esse malitiam, vel reduplicat supra solam priuationem tāquam supra adæquatam causam, sicut quando dico, Paries quà albus disgregat visum, reduplico supra albedinem; & sic tota malitia consistet in priuatione; vel reduplicat solùm partialiter; sicut homo non est sola materia & sola forma, sed ambæ simul; tunc autem conincetur, tam esse partem malitiæ ipsum positiuum quàm ipsum priuatiuum: hoc autem videbatur reiectum à Suario, qui vel inde inferebat, Deum non esse causam malitiæ, licet sit causa totius actus positiui; quia, inquit, actus positiuus non est vllo modo malus, sed id habet priuatio; in præsenti autem tantū de malitiâ ponit in vno quàm in altero. Deinde, vt quid toties inculcabatur, 38.

Refellitur.

Videtur sibi contrarius.

barut, omne ens esse adæquatè bonum, esse
conueniens, &c.

Euidenter tota eius doctrina euertitur.

Ne verò in his terminis hæreamus, qui ad
quæstionem de nomine videntur reduci, impug-
no hanc solutionem, & simul totam doctrinam
meo iudicio euidenter; quia si per impossibile
dari simul possent amor & odium eiusdem ob-
iecti; quæ suppositio pro præsenti quæstione de-
bet admitti; adhuc nihilominùs odium Dei, licet
simul esset elicitum cum amore, retineret totam
suam malitiam, quam iam, vel saltem adhuc
esset absolutè malum moraliter; & tamen tunc
non esset malum, ex eo quod haberet adiunctam
priuationem amoris, suppono enim illud cum
amore cohærere; ergo vt concipiatur malum,
non necessariò exigit ipsam actualem priuatio-
39. nem, imò nec vim causatiuam illius. Quod au-
tem de facto id repugnet, est omnino per acci-
dens; nam ea contrarietas non prouenit à ratione
boni & mali, sed ex physica entitate; vnde etiam
inter actus nec malos nec bonos datur ea contra-
rietas, v. g. in odio & amore ambulationis, ses-
sionis, &c. Constet ergo ex his euidenter, non
posse eam priuationem neque partialiter consti-
tuere malitiam; quod etiam ex alijs prioribus ar-
gumentis, quibus ostendi, non esse obligationem
habendi tunc amorem, satis liquidò colligitur.

SVBSECTIO VI.

Tanneri & aliorum solutio.

Tanneri duplex malitia.

PAter Tannerus disp. 2. q. 5. dub. 5. ait du-
plicem esse malitiam moralem; vnam abso-
lutam, aliam respectiuam; seu, vnam in se, ali-
am in ordine ad subiectum; quo posito dicit,
malitiam moralem actûs in se consistere in pri-
uatione; & in hoc puncto vtitur fundamentis
quibus præcedentes opiniones: ad explicandum

Eam explicat per opiniones refutatas suprà.

verò, quomodo ille actus habeat priuationem
rectitudinis, cùm sit illius incapax, vtitur doctri-
nâ suprà à nobis impugnatâ de debitâ perfectio-
40. ne secundùm rationem genericam, licet non se-
cundùm specificam: sicut talpa dicitur habere pri-
uationem visus. Hoc exemplum ferè neglexis-
sem, quia suprà est reiectum. Respondeo tamen

In quibus rebus, & quarum sit vera priuatio.

ei breuiter, Si talpa secundùm suam rationem
specificam non habet capacitatem visus, non ma-
gis dici posse, illum habere propriam priuatio-
nem visus, quàm asinus non dicitur habere pri-
uationem discursus, aut homo priuationem qua-
tuor pedum. Addo, Esto in talpâ, qui solus inter
omnia animantia caret visu, dicatur esse priua-
tio illius; quia vnquam in eo prædicato, quo
media pars specierum caret ex suâ essentiâ, dixit
esse priuationem eius prædicati, eò quòd alia me-
dia pars habet v.g. in alis? quis dixit equum ha-
bere priuationem alarum? & idem est de infinitis
alijs prædicatis. Ergo cùm sub genere actus
voluntatis non solùm sit vnus talpa cæcus, seu
vnica species actus mali, sed tot species sint, si
non plures, actuum malorum, quot bonorum, &
illis malis ex suâ essentiâ repugnet bonitas; cur,
quæso, dicemus in illis esse veram priuationem,
quidquid sit de isto talpâ toties malè in scenam
producto? Denique repugnat in terminis ratio-
ni genericæ vt sic deberi aliquid quod non de-
betur omnibus omnino speciebus.

Tannerus malè distinguit malitiâ moralem in absolutam & relatiuam.

Addo contra Tannerum; malè eum distinxis-
se in genere moris malitiam in se à malitiâ res-
pectiuè ad alium, quia actus odij non est malus
moraliter; nisi respectu ad hominem. Addo Se-
cundò, malè eam priuationem ab ipso tribui
actui, cùm num. 37. rectitudinem debitam ma-
ximè tribuat ipsi voluntati. Addo Tertiò, mali-
tiam moralem respectiuam in ordine ad subie-
ctum posse consistere in positiuo, in quo pun-
cto, quia docet sententiam à nobis defendendam,
nihil habeo quod iam dicam. Soli restant re- 41.
centiores quidam, qui non audentes palàm

Quid recentiores quidam in hoc puncto sentiant. Ponunt malitiam radicalem & proximam.

hanc sententiam de priuatione deserere, mediâ
incedentes viâ, in vtriusque sententiæ difficulta-
tes incurrere: hoc enim solùm singulare videntur
docere, quòd distinguant malitiam duplicem, ra-
dicalem & proximam; illam constituunt in po-
sitiuo, hanc in priuatione; pro quo supponunt,
id quod omnibus notum est, bonitatem physi-
cam transcendentalem consistere in positiuo, id
est in ipsâ essentiâ entis, malitiam verò physicam
in se consistere in negatione, id est, in carentiâ
integritatis vel perfectionis debitæ; vnde infe-
runt, odium Dei non esse imperfectum in ratio-
ne odij Dei; nam vt sit odium Dei, nil planè illi
deest, de quo nemo dubitat; addunt tamen esse
imperfectum, quatenus caret aliâ perfectione,
quam habent actus boni; ex debito enim mora-
li debebat habere conformitatem cum ratione;
malitiam ergo radicalem vocant ipsum actum,
formalem verò priuationem: & iuxta hanc di-
stinctionem intelligunt D. Thomam & sanctos

Secundùm eam explicant D. Thomam & SS. Patres.

Patres, qui malitiam in priuatiuo constituunt.
Hinc etiam reddunt rationem, cur potentia pec-
candi à nonnullis dicatur potentia, ab alijs verò
impotentia; aiunt enim, quatenus peccati ma-
litia radicalis consistit in positiuo, absolutè
posse vocari potentiam; quatenus verò malitia 42.
formalis in negatione consistit, posse eamdem
vim dici impotentiam: explicant autem eam pri-
uationem in odio Dei secundùm rationem actus
moralis, quia saltem secundùm eam rationem
actus ille est capax rectitudinis; sicut talpa se-
cundùm rationem cõmunem animalis est capax
visus. Ecce iterùm foras prodit sine necessitate
miser talpa. Hæc tamen omnia de priuatione &
talpâ satis à nobis impugnata paulò antè sunt.

Coincidunt cum Suario quoad aliqua, qui antè reiectus est.

Quòd verò hi de duplici malitiâ docent sub ter-
minis radicalis & proximæ, docetur etiam à Sua-
rio suprà per terminos potentiæ & formæ; nam
radicalem meritò vocare possumus potentiam;
proxima verò dici potest formalis. Ideò eisdem
argumẽtis quoad hanc partem hi sunt reiiciendi,
quibus paulò ante reiecimus Suarium; nisi quod
contra hos clariùs vrgent quæ diximus, scilicet
non fieri satis nec Patribus, nec rationibus, qui-
bus probari solet, malitiam in priuatiuo consi-
stere. Nam Pater Suarez neutram partem seor-
sim vocat malitiam, ne videatur docere, positiuũ
vt tale esse malum, quia hoc eis argumentis &
auctoritate Patrũ maximè dici potest persuaderi.

Vtriusque sententiæ difficultatibus irretiuntur. Aut saltem æquiuocant.

Hi autem absolutè quamlibet partem vocant
malitiam, tam positiuum quàm proximum, ideò
dixi eos in vtriusque partis argumenta incurre-
re, dum volunt vtrique quasi blandiri.

Addo contra illos, eos terminos malitiæ pro-
ximæ & remotæ in præsenti vel tantùm esse ad
confundendam quæstionem, vel omnino esse im-
proprios: si enim nomine malitiæ remotæ tan-
tùm intelligatur id quod est causa malitiæ for-
malis & propriæ, tunc æquiuocè vsurpantur ter-
mini, aut saltẽ analogicè; sicut sanum quando ap-
plicatur animali & medicinæ; & tunc reuerà sola 43.
priuatio erit propria malitiæ, vnde hi auctores

Verè nihil noui dicunt.

solâ voce dissidebunt à Thomistis : si verò actus
ille immediatè & in se, etiam non solùm deno-
minatiuè à priuatione, est obiectum odij Dei,
& consequenter est malus, tunc euidenter sequi-
tur, illum positiuum esse proximam malitiam, li-
cet partialem & inadæquatam, quia non solùm
nocet per rem quam causat; quo sensu dici potest
remotè nocens & malus; sed præter nocumen-
tum, quod per effectum suum affert, immediatè
per ipsum nocet: quod sine dubio est esse proximè
malum : non enim est sicut ignis, qui non nocet
mihi immediatè, sed purè mediatè per calorem
productum. Vides ergo per eos terminos nihil
noui rémve magis declarans importari.

Quid sit esse proximè malum.

Argumentũ vniuersale contra omnes explicationes statuentium malitiam in priuatione.

Vltimò contra omnes explicationes eius pri-
uationis sic argumentor: Esto ea priuatio sequa-
tur, illa tamen non est immediatè in se libera, sed
in actu positiuo, ex quo consequitur; ergo ea pri-
uatio non constituit proximè & immediatè ma-
litiam moralem. Probo consequentiam; nam
malitia moralis formalis debet esse immediatè
libera ac voluntaria: simili enim ferè argumento
probatur, actiones ipsas externas, licet sint proxi-
ma radix malitiæ & bonitatis, non tamen esse
formaliter bonas & malas, sed solùm denomina-
tiuè, quia non sunt nisi denominatiuè liberæ; er-
go malitia formaliter erit in actu ipso interiori;
qui solus est formaliter & immediatè liber, etiãsi
respectiuè seu quasi efficienter sit malus ab ipsâ
priuatione; sicut actus interior etiam respectiuè
ad externum malus est; per hoc tamen ipse actus
erit formaliter malitia, non verò id priuationi
inde secutæ conueniet.

Aliquas solutiones, quæ possunt adhiberi in
fauorem huius priuationis vide impugnatas in-
feriùs dum probatur nostra sententia; possunt
enim etiam adhiberi per modum obiectionum
contra doctrinam nostram; ideò ibi commodiùs
expedientur.

SECTIO IV.

Sententia constituens peccatum in positiuo defenditur.

Auctores cõstituentes peccatum cõmissionis in positiuo.

44 SEcunda ergo & vera sententia docet, pecca-
tum commissionis formaliter constitui in po-
sitiuo. Eam defendit Caietanus hîc ver. *Et si
quæras absolutè*, & quæst. 72. art. 1. ver. *Dicemus
tamen veritatem*, refert Scotus quodlib. 8. §. *De
secundo*. circa finem, & in 2. dist. 7. §. *Ad solutio-
nem*. & quodlibet. 8. §. *De secundo*. circa finem,
& quodlib. 18. art. 1. sequitur Tannerus 1. part.
quæst. 48. art. 1. cum limitatione; de quâ suprà;
Medina hîc, Angles in 2. disp 37. q. 1. art. 2. dif-
ficultate 1. Zumel hîc disp. 5. & 7. Cassalius
primâ parte Quadripart. institut. lib. 1. cap. 35.
Arag. 2. 2. q. 6. art. 2. circa 2. dubium, Aquar.
in 2. dist. 37. conclusione 4. 5. & 6. Pater Les-
sius de Perfectionibus diuinis lib. 17. cap. 76.
Vasquez hîc disp. 95. cap. 9. Anton. Perez in
suæ Laureæ primâ parte 81. Certaminis schola-
stici, Maiton in 2. dist. 43. q. 3. Hi tamen tres
vltimi etsi videantur à præcedentibus differre;
nam docent, formale peccati esse rationem posi-
tiuam dissonantiæ non realem, sed rationis; re ta-
men ipsâ conueniunt : etenim Vasquez non re-
quirit relationem aliquam fictam seu propriè
ens rationis; peccatum enim à parte rei indepen-
denter ab omni fictione existit; solùm ergo per
relationem rationis intelligit denominationem

Declaratur sententia Vasquez.

aliquo modo extrinsecam actui; putat enim, nec
libertatem, nec rationem violationis seu trans-
gressionis legis esse omnino intrinsecam & essen-
tialem actui: in quo puncto fortè dissentit à Ca- 45.
ietano : verùm ea differentia pro præsenti dubio
per accidens est, & de eâ alibi, vbi sententiam
Vasquez, quæ etiam est Suarez, Salas & maioris
partis Theologorum, vt longè probabiliorem
defendi : ergo quoad punctum præsens omnes hi
citati conueniunt in eo, quòd malitia peccati cõ-
missionis non sit priuatio, sed entitas positiua
odij, vel sola, vt opinantur qui ei libertatem &
malitiam dicunt essentialem, vel saltem consistet
in actu ipso cum denominatione liberi & ten-
dentis in obiectum iudicatum malum: hæc enim
omnia simul esse non possunt, nisi intelligatur
formaliter peccatum & malitia. Dixi, *in obie-
ctum iudicatum malum*, quia esto obiectum in
se non sit prohibitum, si tamen intellectus indi-
cat prohibitum voluntas peccat illud amando.
de quo alibi cùm de ignorantiâ. Ante huius sen-
tentiæ probationem quæri priùs hîc posset, an
hæc doctrina intelligenda præcisè sit de solo
peccato commissionis? Respondeo, me ostendis-
se suprà, quando quis actu positiuo vult caren-
tiam ipsam externam prohibitam, v. g. non au-
ditionem Sacri, tunc illum actum, etiamsi in vo-
luntate inferat carentiam seu priuationem voli-
tionis auditiuæ, nihilominùs tamen debere an-
numerari inter peccata commissionis, quia posi-
tiuè afficitur erga obiectum malum; vt in odio
Dei, quod fertur in carentiam Dei, manifestè
ostendi eâ sect. primâ. Quòd si voluntas per pu-
ram omissionem cesset ab auditione, tunc pecca-
tum illud consistet in priuatione solâ rectitudi-
nis, quia tunc nihil positiuum ibi erit in quo
possit consistere. Ideò quoad talia peccata liben-
ter assentior communiori sententiæ constituenti
in solo priuatiuo essentiam peccati : nec de illis
peccatis intelligenda est secunda hæc sententia,
quam defendo, sed, vt dixi eam proponendo, de
solis peccatis commissionis.

Necessariò est peccatum, si actus sit liber, & tendat in obiectum indicatum malum.

Quicumque actus afficitur positiuè obiecto malo est peccatum commissionis.

Peccatum omissionis consistit in priuatione rectitudinis debita.

Suppositio certa.

Potest tamen contra eam partem de peccatis
omissionis obiici difficulter : etenim præceptum
affirmatiuum v. g. audiendi Sacri potest impleri
per actum indifferentem; imò etiamsi contra aliã 46.
virtutem sit venialiter aut mortaliter malus, to-
tum id erit per accidens ad præcepti de audiendo
Sacro adimpletionem: si v. g quis veniat ad Ec-
clesiam animo occidendi inimicum, aut ob va-
nitatem, & habeat attentionem requisitam, pro-
fectò satisfacit legi de audiendo Sacro, & tamen
sine vllo actu moraliter bono & honesto. Quæ
doctrina in multis alijs præceptis affirmatiuis lo-
cum potest habere. id quod ab omnibus conce-
ditur passim. Inde autem sic argumentor; Ea
omissio interior volitionis audiendi Sacrum non
potest esse mala, ergo nec peccatum. Probo an-
tecedens, quia ea priuatio solùm esset carentia
actus illius mali, quo diximus posse fieri satis
præcepto audiendi Sacrum: atqui priuatio actus
mali non est mala, potiùs quodammodò bona;
ergo nihil est tunc quod possit constituere ma-
litiam contra præceptum audiendi Sacrum; er-
go necessariò dicendum erit, omne peccatum
consistere in positiuo.

Inde obijcitur, cùm aliquando sit malitia, vbi non est priuatio bonitatis.

Obseruo, hoc argumentum non tam videri
probare, malitiam semper consistere in positiuo
quàm quòd pura omissio vel non possit dari libe-
ra; vel esto detur, non possit esse peccaminosa; vt
voluere nonnulli recentiores; contra quos fusè
supra

supra egimus. Hoc ergo independenter ab hac opinione respondendum est illi ab eis qui puram omissionem liberam & peccaminosam admittunt; imò & re benè perspectâ, etiam ab eis qui eam omissioné negant. Nam etiam ille ipse actus positiuus quo dicerem, Nolo velle audire Sacrum, esset peccaminosus, non aliter quàm quia opponitur volitioni audiendi: atqui iam ostendimus, eam volitionem audiendi posse esse malam, & tamen satisfacere ei præcepto audiendi Sacrum; ergo volitio altera reflexa hanc excludens non potest esse mala, quia oppositio cum re malâ nequit esse mala.

Responsio aliquorum non valet.

Respondebis: Illa omissio pura me priuat ipsâ adimpletione præcepti seu auditione ipsâ externâ, quæ est actus religionis, siue imperetur ab actu aliunde malo, siue à bono, siue ab indifferéti; & inde ea priuatio habet malitiam. Sed contrà, quia omissio interior non me priuat formaliter auditione exteriori, sed solùm interiori volitione, & quasi efficienter me priuat ipsâ auditione exteriori; in eo enim casu duæ sunt ibi omissiones, quarum quælibet habet suam formá quam omittit: est enim omissio volitionis interioris audiendi Sacrum, est etiam omissio auditionis ipsius; quæ duæ separari passim possunt: vt si me hinc immoto, & nullum actum interiorem volitionis eliciente, aliquis hîc celebraret, ego omitterem interiorem volitionem, auditionem

Omissio volitionis de audiendo Sacro & omissio auditionis distinguuntur.

47. tamen non omitterem; si verò è contrario per actum positiuum dicerem, Volo audire Sacrum, & de facto ob aliquod impedimentum non audirem, omitterem exteriùs, non tamen interiùs: ergo omissio vna non est formaliter alia, licet quasi efficienter vna inferat aut supponat alterá, interior scilicet exteriorem; ergo interior præcisè priuat volitione interiori formaliter, ergo non est mala formaliter; quia volitio interior, quæ tunc debebatur, non erat mala, vt suprà ostendimus. ergo solùm quasi efficienter erit mala ea omissio. Atqui nec ipsa exterior omissio est mala formaliter, quia non est libera immediatè, & est sicut actio exterior, quæ non est peccatum nisi denominatiuè ab interiori; ergo necessarium est addere aliquem actum positiuum per se terminatum ad eam carentiam, & in quo necessariò malitia debebit esse aliquid positiuum, & consequéter omnis omnino malitia erit positiuum: nisi fortè, casu quo immediatè præciperetur actus interior bonus, amor v.g. Dei, & omitteretur purè: tunc enim cùm ea omissio esset priuatio actus boni, facilè esset in eâ inuenire malitiam. P. Suarez disp. 7. sect. vltimâ respondet, legem ordinariè præcipere actum honestum ex parte obiecti. Verùm hæc solutio nequaquam satisfacit; nam præcipere actum honestum ex parte obiecti nihil aliud est quàm præcipere obiectum honestum: atqui omissio interior immediatè non priuat ipso obiecto, sed actu, qui simpliciter, non necessariò est bonus, vt diximus; ergo ea omissio non est priuatio rei bonæ formaliter, sed summùm efficienter, vt paulò antè dicebam. Secundò, respondet idem auctor, numquam posse impleri legem per actum non honestum, nisi alia lex violetur. Minùs hæc solutio satisfacit; nam ea omissio etiá tunc non solùm est mala contra aliam legem, sed contra hanc de audiendo Sacro, & tamen non

Actus qui non est liber immediatè, non est malus formaliter.

Solutio Suarij non placet.

Alia ipsius solutio impugnatur.

48. priuat actu honesto intra hanc virtutem, ergo. Secundò, quia per actum indifferentem non malum potest impleri, vt aliunde suppono, ergo.

Respondeo, obiectione probari euidenter, eam omissionem internam vt præcisè consideratam, quatenus est carentia voluntatis audiendi Sacrum, non esse malá, quia non est opposita priuatiuè actui bono; nego tamen ideò in eâ omissione non consistere malitiam; nam illa eadem & priuat volitione interiori, & simul virtualiter seu interpretatiuè est amor exterioris omissionis, seu est volitio non auditionis, eo planè modo quo volitio comedendi carnes die ieiunij etsi non feratur in nostrâ sententiâ in transgressionem, sed in solam comestionem, positâ tamen cognitione prohibitionis virtualiter est amor transgressionis, ideoque mala; ita ea omissio exterior, ad quam hîc & nunc vitandam tenebatur voluntas virtualiter, est amor externæ omissionis; aut si vis per terminos negatiuos eam explicare, est nolitio auditionis, ideóque æquiualenter est adhæsio ad rem malam, aut recessus à re bonâ. & in hoc consistit tota eius malitia. Constet ergo totam malitiam illius peccati, quod per puram omissionem committitur, consistere in solâ priuatione, & de illo non intelligi nostram conclusionem.

Auctoris responsio.

Omissio exterior auditionis Sacri præcepti est virtualiter nolitio auditionis, ideò mala.

Ea ergo conclusio dupliciter potest probari; Primò, ostendendo, non posse tale peccatum commissionis in priuatiuo consistere; quod sufficienter hucusque præstitum est; inde autem euidenter infertur, debere in positiuo consistere, quia nullum datur medium. Secundò, potest directè & à priori probari hac euidenti ratione. Lex prohibens furtum vel odium Dei non exigit à me aliquid aliud, quàm carentiam odij vel furti; ergo non aliter violo istam legem, quàm habendo ipsum odium vel voluntatem furandi;
ergo transgressio huius legis formalissimè consi- 49.
stit in positiuâ productione odij vetiti. Sicut si esset lex aliqua mandans tenebras, formalissimè illi opponeretur quis producendo lucem, quâ formalissimè illæ expelluntur; ergo cum carentia odij, quæ est imperata, formalissimè tollatur per positiuam entitatem odij, necessum est, vt in hac formalissimè consistat contrarietas cum lege, ergo & peccatum. Vbi aduerte, quod etiam suprà tetigi sæpè, peccatum dici consistere in priuatione rectitudinis debitæ, quia tamen hæc rectitudo debita est priuatiua, priuatio autem priuationis est aliquid positiuum, licet nomine videatur explicari per negatiuum, re tamen ipsâ in positiuo consistere. Et fortè in hoc sensu locuti sunt multi ex antiquioribus Patribus, vocantes peccatum negatiuum, non autem explicantes, an esset priuatiuum rectitudinis positiuæ, an priuatiuæ. quod oportet ponderare, vt noscatur, an in se sit verè priuatiuum, an verò positiuum. Confirmo id ex physicis, quia mala respectiua, seu mala alteri sæpè consistunt formaliter in positiuo, ergo & moralia poterunt etiam in positiuo consistere. Error v. g. est malus intellectui non solùm quia priuat scientiâ, sed per suammet entitatem positiuam; similiter dolor, etsi non priuet delectatione, est malus. quæ est sententia D. Thomæ, vt paulò pòst ostendo.

Probat auctor peccatũ commissionis consistere in positiuo

A priori.

A simili.

Sanctos Patres, qui videntur contrarij, pro se explicat.

Ex physicis suam conclusionem firmat.

Sectio V.

Quorumdam euasiones præcluduntur.

Respondent aliqui negando consequentiam 50.
à malo physico ad morale, quia error & dolor sunt mala alteri, ideoque possunt consistere in positi-

Aduersarij dum volunt occurrere, inconsequenter loquuntur.

in positiuo, at peccatum est malum in se, ergo debebit consistere in priuatione. Sed quomodo hæc cohæreant cum dictis ab iisdem auctoribus ego planè non video; suprà enim docuêre, odium Dei in se habere quidquid est necessarium ad odium Dei, ideoque in se esse bonum, & solùm esse malum, quia priuat subiectum actu, quem tenebatur habere. Hæc illi. Vnde ego infero, Ergo odium solum est malum alteri, & non in se; ergo ex hac parte poterit non secùs ac error in positiuo consistere; quia sicut odio deest perfectio, quæ est in alijs actibus bonis, ita errori deest perfectio, quæ est in scientiâ; & dolori deest ea, quæ in voluptate.

Ridicula quorumdam euasio.

Secundò negant iidem auctores antecedens, dicuntque, dolorem ideò esse malum, quia priuat voluptate; & errorem malum quia priuat scientiâ. Sed contrà Primò, quia saltem dabo aliam instantiam, vbi non sit talis forma, quâ priuetur: magnus enim nasus est malus faciei, & causat turpitudinem; rogo, quâ formâ positiuâ priuat? Videamus ad quid non inducit malè suscepta doctrina. Respondent iidem, nasum ideò causare turpitudinem in facie, quia impedit respirationem. Miratus sum sanè solutionem; & quidem si de paruo naso id dixissent, posset fortè solutio tolerari: paruus enim respirationem impedire quodammodò potest, quia angustiores & minores habet fenestras; at de magno non scio quâ id apparentia dicatur. Secundò, quis prudens iudicabit pulchritudinem, quæ in ordine ad aspectum & visum desumitur, defœdari per eam impoten-
51. tiam respirandi? Quid quæso, oculis cum vi respiratiua? Numquid in statua lapidea magnus nasus impediet respirationem? Numquid attamentum defœdans frontem, vel macula alia naturalis impediet etiam respirationem? Hæc indigna sunt vel impugnatione.

Alia responsio refellitur

Respondent Tertiò, nasum magnum ideò esse malum, quia tollit pulchritudinē. Minùs malè; nam pulchritudo vt talis parū curat respirationem aut aliam actionem vitalem, vt dixi. Contrà tamen euidenter, quia pulchritudo ea ex parte consistit in negatiuo, id est, in eo quòd non habeat plus quàm proportio requirit; habere autem plus formalissimè est positiuum. Ecce abusum harum vocum *tollere* seu *priuare*: tollere enim negatiuum re ipsâ est addere, sicuti priuare priuatiuo re ipsâ est addere positiuum. Addo multa alia exempla ex artificialibus, in quibus sæpè sunt necessariæ aliquæ carentiæ, ex quarum defectu resultat malum. Idem enim lapis, qui hîc & nunc nullam habet formam hominis, si immotus, nihil penitus positiuum accipiens ab Angelo, ablatione partium superfluarum politur, constituet perfectam imaginem, quam antè non constituebat; ergo ratio ea imaginis consistit inadæquatè in eâ carentiâ partium superfluarum; ergo malum quâ parte imagini opponitur & impedit, ne sit imago, consistit in redundantia partium siue in positiuo.

Ratio statuæ consistit inadæquatè in carentiâ partium.

52.

Dolor non potest dici malus, quia priuat voluptate, aliàs peior esset priuatio quàm dolor.

Contrà Secundò, quia si dolor esset malus, quia priuaret voluptate, sequeretur, illum non esse peiorem quàm carentiam voluptatis; imò ego dicerem, non iam malum; quia propter quod vnumquodque tale & illud magis tale; sed dolor est malus præcisè, quia affert carentiam voluptatis, ergo hæc erit peior quàm ipse dolor: hoc autem quis non videat falsum esse, carentia enim voluptatis non torquet sicut dolor.

Ad sequelam mala solutio.

Dices, Per dolorem radicatur magis ea carentia. Contrà Primò, quia quid est hæc maior radicatio? numquid iam recurrunt hi ad intensionem Thomisticam per maiorem radicationem eiusdem gradus, quam iidem alibi meritò reiecerant? Vehementer miror eos, qui per obscuras phrases confundunt res faciles.

Refutatur Secundò.

Contrà Secundò, quia magis radicatur ea priuatio per seipsam quàm per aliquid ab ea distinctum. Quòd si tota malitia consistit in carentia, quid mihi cū eâ radicatione? Contrà Tertiò, Ergo voluntas Dei efficax de non danda vnquam homini voluptate aliqua torquebit intrinsecè magis hominem quàm dolor ipse intrinsecus. Probo euidenter; quia magis radicatur in homine carentia voluptatis per volitionem efficacem Dei de numquam ea danda, quàm per actum aliquem positiuum doloris transeuntem in me existentem, qui intra ictum oculi perit. Neque conducit ad hoc, dolorem esse intrinsecum, voluntatem verò Dei intrinsecam; nam si in tantum torquet dolor intrinsecus, in quantum causat voluptatis priuationem, parum est esse extrinsecam vel intrinsecam eam causam, si æqualiter causat priuationem; quis autem non videat absurdissimum esse dicere, non grauiùs torqueri damnatos pœnis positiuis quàm torqueatur homo, quando caret voluptate?

Grauiùs torquentur damnati pœnis positiuis quam homo priuatione voluptatis.

Quartò eam solutionem impugno, quia ego dicam, voluptatem non consistere in positiuo, sed in eo quod priuet dolore; sicut illi dicunt, 53.
dolorem consistere in eo quod priuet voluptate. Videamus quæ ratio poterit excogitari in fauorem ipsorum, quam ego pro me non possim inuertere. Dices, quia bonum consistit in positiuo: hoc est, quod à me negatur; quæratur ergo aliunde ratio si potest. Constet ergo, malum alteri etiam physicum posse in positiuo consistere, & consequenter inde rectè inferri, à fortiori etiam morale, quod respectiuum est, posse in positiuo formaliter consistere.

Respondetur ad D. Thomam.

Quintò, idem reiicio ex D. Thomâ, quem hi auctores putant se in hac opinione sequi: ille enim 1 2.q.29. agens de odio, cùm art. 1. in 1. argumento dixisset, *Ens in quantum ens est bonum, ergo non potest esse obiectum odij*; sic respondet, *Ad primum dicendum, quod ens in quantum ens non habet rationem repugnantis, sed magis conuenientis, quia omnia conueniunt in ente* (hoc est secundùm rationem genericam entis non est repugnans) *sed ens in quantum est hoc ens determinatam habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum, & secundùm hoc vnum ens est odibile altero, & est malum, & si non in se, tamen per comparationem ad alterum.* Hæc D. Thomas. Quæ clarissimè totam nostram doctrinam de malo physico & respectiuo continent. cumque peccatum etiam sit malum respectiuum, rectè poterit in ratione aliquâ particulari & positiuâ 54.
entis consistere.

Ostenditur, peccatū non consistere in priuatione gratiæ habitualis.

Vltimò, ad respondendum argumento à nobis facto diceret aliquis, peccatum consistere in priuatione gratiæ habitualis. Sed contrà Primò, quia priuatio gratiæ est pœna peccati, non ipsa essentia. Contrà Secundò, quia in purâ naturâ, vbi homo non esset eleuatus ad gratiam, posset peccare; & tunc non esset priuatio gratiæ, ergo. Contrà Tertiò, quia gratiæ priuatio est eadem, à quocumque mortali veniat; peccata autem sunt diuersa, ergo non consistunt in eâ priuatione.

Quid sit di-

Quæ obiici possunt in contrarium, iam suprà soluta

Illud positiuũ, in quo consistit peccatum variant Doctores, Vasquez ponit in relatione rationis.

soluta sunt: nunc videbatur explicandum, quid sit illud positiuum, in quo ea malitia consistit. Quidam dicunt esse relationem quamdam rationis, ita Vasquez sæpè; qui tamen solùm differt à nobis in modo loquendi: quod enim nos dicimus denominationem extrinsecam, ipse vocat relationem rationis, vt suprà notaui. Alij dicunt, consistere in quodam modo realiter superaddito actui; alij in relatione prædicamentali. Hi tamen facilè reijciuntur, quia sine vllâ prorsus necessitate talem modum aut relationem superadditam confingunt; eo enim ablato, si maneat amor liber obiecti prohibiti, intelligo sufficientissimè malitiam moralem.

Alij dicunt esse modum.

Mens authoris.

Ideò breuissimè dicendum, eam malitiam formalissimè constitui per entitatem positiuam amoris liberi de obiecto prohibito, cognito vt tali; eo enim ipso intelligo transgressionem liberam legis, & consequenter malitiam. Quid autem ea omnia sint, satis superque toto hoc Tomo & in libris de Animâ, vbi de libertate extrinsecâ disputaui, declaratum est. Et satis iam de constitutiuo formali malitiæ moralis.



Dispvtatio XXI.

Vtrùm bonitas & malitia inter se omnino repugnent; & an vna ex illis necessariò debeat conuenire omni actui libero, seu, an possint esse actus indifferentes.

Sectio I.

Vtrùm idem actus possit esse simul bonus & malus intrinsecè?

Status quæstionis.

LOQVOR de bonitate & malitiâ intrinsecâ; nam actum posse esse bonum in se & malum extrinsecè seu denominatiuè ab actu imperante malo, aut ab vno bono & altero malo imperari, dicam sectione sequenti.

Svbsectio I.

Proponitur ratio dubitandi & affirmatiua sententia.

1. Diximus sæpè, omnino repugnare eumdem actum simul esse bonum & malum, rationemque reddidimus ex communi principio inter omnes recepto: Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu. Vel ergo actus habet aliquod caput vnde malitiam sumat, & tunc absolutè erit malus; vel nullum habet defectum, & tunc erit simpliciter & absolutè bonus: repugnat autem, vt simul habeat aliquem defectum, & careat omnibus; ergo repugnat vt simul sit bonus & malus. Hæc sæpè supposuimus vt certa; & verò sine maiori examine multi ob prædictam rationem quæstionem hanc relinquunt. Est tamen res magis dubia quàm appareat (vt benè notauit Pater Suarez disp.8. sect. 12.) videtur enim in illo argumento æquiuocatio aliqua contineri. Nam si bonum & malum sumantur secundùm denominationem absolutam & simpliciter, per se notum est, non posse esse simul bonum & malum, iuxta principium allatum, quod bonum sit ex integrâ causâ, malum autem ex singulari defectu; ergo vt simpliciter dicatur bonus, debet carere omni defectu; vt verò è contrariò simpliciter dicatur malus, sufficit si vel vnicum defectum habeat.

Repugnat actum bonum & malum intrinsecè.

Difficultatẽ hic latere benè notauit Suarez.

Ab authore declaratur.

2. Alius ergo sensus argumenti suprà facti est, quòd non possit in actu reperiri aliqua partialis bonitas vera & propria simul cum malitiâ, licet fortè non sufficiat, vt denominet totum actum absolutè bonum. Exemplo res declaratur: Vt homo absolutè & simpliciter dicatur sanus, necessariò debet carere febri, colicâ, podagrâ, vno verbo, omnibus morbis; ideoque non potest absolutè & simpliciter dici simul sanus & infirmus; non tamen propterea sequitur, eo ipso quòd verè infirmus sit pedibus, non posse capite & manibus è contrario verè & propriè sanum esse: similiter vt subiectum denominetur simpliciter calidum, debet habere plures gradus caloris; ideo simul non potest absolutè dici calidum & frigidum; non tamen propterea sequitur, non posse id quod denominatur absolutè calidum, habere aliquos gradus veræ & propriæ frigiditatis. & sic in multis alijs exemplis. Erit ergo in hoc sensu difficultas præsens valdè dubia, vtrùm actus, qui ex obiecto v. g. bonus est, quia amat expressè bonitatem quà talem, possit, retentâ verâ eâ bonitate, simul fieri malus; vel quia ipse hic & nunc prohibetur reflexè à Deo; quod, vt sæpè dixi, non repugnat; vel quia nocumentum aliud extrinsecum hic & nunc secum affert: vt si quis orans, quia vult exercere actum Religionis, aduertat tamen inde sequi aliquod damnum proximi, cui non succurrit, retineat in eo casu totam bonitatem actus Religionis intra virtutem Religionis, & nihilominùs contrahat malitiam aliquam contra charitatem proximi; siue tunc temporis tantùm denominetur actus ille simpliciter & absolutè malus, siue bonus & malus. quod parum nunc curo, quia videtur ad solum modum loquendi pertinere.

Dubitatur ergo hic, an actus ex obiecto bonus possit esse malus.

Quid aliqui recentiores sentiant.

Recentiores illi (de quibus disp. 11. sect. 5.) docentes, quamlibet virtutem prohibere actus etiam alioqui ad ipsam pertinentes eo ipso quòd contra aliquam aliam virtutem reddantur mali, facilè se expedirent ab hac quæstione; dicerentque, repugnare eam coniunctionem malitiæ & bonitatis. Cùm enim ea virtus Religionis (& sic de cæteris omnibus) prohibeat etiam excessum qui fit contra alias virtutes, necessum est, vt in prædicto casu orare non solùm sit cõtra charitatem proximi, sed etiam contra ipsam virtutem Religionis; ergo non potest ibi manere non solùm bonitas absoluta & simpliciter, sed neque vlla alia in virtute Religionis aut cuiuslibet alterius; quandoquidem eo ipso quod detur in actu aliqua malitia moralis, omnes virtutes, ad quas poterat pertinere, illum prohibent, ergo omnibus illis aduersatur, ergo non manet intra vllam bonus. Verùm quia hanc doctrinam vt improbabilem adderem; hic ferè periculosam reiicio. Quis enim dicere audebit, hominem nihil penitus comedentem die ieiunij, si aduertat sibi inde dolorem capitis ob debilitatem excitari, talem, inquam, fregisse ieiunium, & debere se accusare in confessione, quòd non ieiunauerit? quia

Illorum doctrina nequit sustineri.

Actus bonus ex obiecto potest ex circumstantia fieri malus.

ergo hanc opinionem reieci ibi fusè, eam pro præsenti quæstione inutilem iudico; tantùm ostendo, quid illi consequenter dicere in præsenti possent & verò deberent. Ea igitur singulari opinione reiectâ, sententiâ quorumdam est, posse aliquem actum habere bonitatem moralem ex obiecto, & simul esse ex aliquâ circumstantiâ malum. pro eâ stare videtur D. Thomas hîc quæst. 18. art. 4. ad 3. vbi ait, rectè stare vnam bonitatem in actu sine aliâ, ex obiecto v. g. sine bonitate ex circumstantiis; licet addat S. Doctor. eo ipso actum illum non futurum simpliciter & absolutè bonum. quod pertinere videtur ad primum sensum quæstionis à nobis propositũ. Caietanus id clariùs docet 2. 2. quæst. 33. art. 2. ad 3. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia illæ duæ bonitates sunt inter se valdè diuersæ: quid ergo vetat, vnam sine aliâ reperiri posse? Confirmatur, quia ratione bonitatis vt sic id non repugnat; nam in bonitate naturali, v. g.
4. in sanitate & pulchritudine, id sæpè contingit, vt suprà diximus; ergo etiam in bonitate morali poterit idem contingere, quia nihil speciale est quod id impediat: illud enim principium, Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque, &c. etiam habet locum in bonitate naturali; & tamen ibi non obstat, ergo neque in bonitate morali obstabit.

SVBSECTIO II.

Examinatur sententia Patris Suarez.

Suarez quatuor modis explicat prædictã sñtẽtiã.

PRopter hæc Pater Suarez valdè probabilem putat eam sententiam, distinguitque varios illius sensus. Primus est, an possit actus esse bonus ex substantiâ obiecti, malus verò ex circumstantiis eiusdem obiecti; v. g. an possit quis velle comedere temperatè propter honestatem illius comestionis, simúlque comedere in templo, esto ea circumstantia esset mala. Secundus, an possit esse bonus ex obiecto, & malus ex circumstantiis ipsius actus; quia v. g. actus est prohibitus in se, vel ex se causat aliquem malum effectum, ratione cuius redditur malus. Tertius, an possit esse malus ex obiecto materiali seu medio, & habere bonum finem. Quartus, an possit è contrario bonus esse ex medio & malus ex fine. Hi tamen

Duo vlt. faciles ad rẽ præsentem.

vltimi duo sensus, meo iudicio, non sunt ad rem præsentem, & alibi à nobis tractati. Si enim sermo fit de fine extrinseco ratione actus imperantis, dixi agens de circumstantiis, posse actum
5. malum imperare actum bonum, qui tunc denominabitur malus ab imperante; at ea malitia non est intrinseca, de quâ solâ hîc agimus, vt initio sectionis notatum est: si verò loquamur de fine intrinseco, qui per actum attingatur, suprà agens, quomodo intentio & electio accipiant bonitatem & malitiam à fine & mediis, dixi necessariò totum actum vitiari, si vnum ex illis duobus obiectis malum sit; quia tunc duo illi respectus sunt identificati inter se, & consequenter non potest vnus non infici ab alio. Quæstio ergo tota præsens reducetur ad duos primos sensus, quia in illis duæ illæ bonitates, aut bonitas & malitia sunt inter se realiter distinctæ.

Hic ergo quæritur, an actus ex obiecto bonus possit esse malus ex circũstantijs einsdẽ obiecti vel actus. Suarez vtroque sẽsu negat. Eius fundamẽtum Primum.

In vtroque ergo sensu P. Suarius putat probabilius, non posse coniungi malitiam & bonitatem. Non in primo, quia si homo debet habere aliquam bonitatem honestam in actione, necessum est, vt amet obiectum quà honestum est; quomodo autem apprehendi potest honestas in obiecto, quod à circumstantiis defœdatur? quod si dicas, Erit honestas intra virtutem v. g. Religionis, quia Deum colit cultu debito, etiamsi inde sequatur damnum contra proximum, & sit ex circumstantiis contra charitatem, insurgit Suarez; nam etiam virtus Religionis inclinat ad actum absolutè honestum vndique, ergo si videat esse inhonestum, etiamsi id proueniat ex oppositione cum aliâ virtute, non inclinabit Religio hîc & nunc ad eum actum; ergo non manebit bonus intra virtutem Religionis.

Secundum.

Secundò argumentatur, quia de ratione honestatis in communi est, vt habeat omnes conditiones necessarias, vt sit honestas, ergo vt careat omnibus circumstantiis, quæ possẽt illum actum defœdare; ergo non potest esse vlla honestas particularis, quæ simul aliunde admittat malitiam aliquam. Confirmatur, quia omnis honestas debet regulari per prudentiam, prudentia autem necessariò excludit omnia mala etiam accidentalia, ergo quia prudentia maximè respicit omnes circumstantias; ergo non potest bonitas manere vbi est aliqua malitia. 6.

Probat quoad secundum sensum.

Quoad secundùm verò sensum, quòd scilicet actus bonus ex obiecto non possit simul reddi malus, ex eo quòd in se prohibeatur, probat inde P. Suarez, quia si actus circa illud obiectum prohibetur, ergo consequenter obiectum illud non est conueniens homini respectiuè ad illum actum, ergo iam non poterit amari quà honestum. Secundò, quia ad eliciendum actum virtutis per se honestum ex obiecto, necessum est prudenter iudicare, illum hîc & nunc esse vndique honestum; ergo si in se prohibeatur, non potest retinere honestatem ex obiecto.

Auctori non satisfacit. Instat Primò.

Ego hæc Patris Suarez fundamenta non iudico sufficientia. Non primum, quia videtur pati instantiam in bonitate physicâ; nec assignatur differentia inter vnam & alteram. Sicut enim docet Suarez, bonitatem moralem vt sic, prout abstrahit ab hac & illâ in particulari, petere, vt illi nihil desit; ita etiam dicam ego, bonitatem physicam vt sic petere, ne illi quidquam desit, ergo non magis repugnabit coniungi bonitatem aliquam moralem particularẽ in vno genere cum malitiâ aliquâ morali ex alio capite, quàm non repugnat hominem esse sanum in capite, in manibus verò infirmum, aut habere oculos absolutè pulchros, & simul frontem turpem, siue tunc dicatur absolutè pulcher siue non. quod pertinet ad quæstionem de nomine, vt suprà cum eodem Suario notauimus. Quod de prudentiâ dicitur, eodem modo potest impugnari; nam prudentia potest esse & partialis & totalis. Partialis est, quæ dictat ea quæ sunt necessaria. Vt actus Religionis v. g. non habeat vllum vitium contra eam Religionis virtutem. quæ prudentia vt sic, nihil dictat de vitiis eius actionis cõtra alias virtutes; id enim debet dictari à prudentiâ, prout respicit alias etiam virtutes. Hoc supposito dici posset, illum actum, sicut solùm est bonus intra virtutem Religionis, ita intra illam gubernari prudentiâ eâ partiali ad eam virtutem pertinente; & sicut est malus ex circumstantiâ contra aliam virtutem, ita etiam deesse illi directionem prudentiæ, quatenus respicit aliam virtutem. 7.

Instat Secundò.

Suarez malè dicit, omnem virtutem dictare, vt suus actus fiat honestè ex omni capite.

Secundò, quod Suarius indicat quamlibet virtutem dictare, vt suus actus fiat honestè ex omni capite, videtur esse falsum, & relabi in doctrinam recentiorum, de quibus initio sectionis;

quòd

quòd scilicet quælibet virtus prohibeat in suo actu omnem oppositionem cum aliis virtutibus; vnde illi (& quoad hoc satis consequenter) intulére, ieiunare quando nocet sanitati, aut alteri rei maioris momenti, esse peccatum contra virtutem ipsam ieiunij. A quâ doctrinâ sicut valdè alienum censeo Patrem Suarez, ita non puto ipsum in præsenti posse eâ vti ad probationem sui intenti.

Relabitur in doctrinā quā antè reiece-rat.

8. Faciliùs adhuc reiicitur quod circa secundum sensum docet, scilicet, dum prohibetur v.g. actus amoris Dei, iam ipsum Deum in se non esse obiectum honestum respectiuè ad actum; hoc, inquam, reiicitur, quia vel doctrinam continet falsam; cùm quantumuis mihi ob alias causas prohibeatur ne amem Deum, Deus tamen in se tam maneat perfectus, sanctus, &c. quàm anteà; & eamdem bonitatem amabilem retineat quam priùs. Vel certè ea oppositio facit hunc sensum, Prohibetur Deus quoad amorem; cuius sensus loquendo clarè hic est, *Prohibetur amor Dei.* Et vt res clariùs intelligatur, demus prohiberi mihi à Deo, ne habeam vllum actum reflexum, quo imperem amorem Dei, ipsum tamen amorem mihi permitti, imò mandari; quis negabit, amorem illum esse mihi simpliciter bonum, etiamsi imperium reflexum, seu volitio illius sit à Deo mihi prohibita? & tamen tunc in eo sensu dici posset, *Amor ille respectiuè ad imperium reflexum est mihi prohibitus:* quod per terminos claros nihil aliud sonat, quàm, Imperium illius amoris esse prohibitum; de quo puncto etiam egi suprà contra P. Suarium; ergo tunc poterit manere sufficiens in obiecto bonitas, quæ ametur, etiamsi amor sit in se prohibitus; ergo ex eo capite non repugnat, actum illum amare bonitatem quà talem, etiamsi ipse in se, quia prohibitus, dicatur malus. Ratio à priori, quia ille amor non se reflexè amat, sed aliud à se, nempe Deum; at Deus bonus est, licet actus malus; ergo totum quantum obiectum illius actus est bonum, honestum, &c. ergo in illo inuenit actus honestatem, quam amet etiam vt talem. Quod de necessitate prudentiæ pro hac circumstantiâ dicitur, eodem modo explicari potest sicut in primo sensu explicatum est. Vides ergo, meritò eumdem Patrem Suarez dixisse, contrariam opinionem esse probabilem, cùm argumenta, quæ contra illam affert, non sint efficacia.

Prin. docet, dum prohibetur v.g. amor Dei, Deū non esse ei obiectum honestū respectiuè ad actum.

Amor Dei esse bonus, etsi imperiū illius prohibeatur.

Svbsectio III.

Eadem sententia Patris Suarez aliter probatur.

Adhuc tamen iudico probabiliorem longè eam sententiam; pro cuius probatione suppono, etiamsi in aliquo toto, vbi sunt partes realiter distinctæ, non repugnet vnam esse bonam, alteram malam; vt in exemplis suprà positis de sanitate & pulchritudine manifestè constat; quia quandocumque denominationes, quæ alioquin videntur contrariæ, comparantur respectu diuersorum, iam eo ipso omnē suam amittunt oppositionem: quid enim vetat, oculos esse formosos, & nasum turpem, vel è contrario; caput item sanum, pedes infirmos? licet, inquam, hæc ita sint, quando tamen comparatio fit respectu vnius rei indiuisibilis, non videri possibile videri vt illa sit bona simul & mala subiecto, conueniens & disconueniens eidem subiecto: repugnat enim, eumdem gradum caloris v.g. benè afficere & esse conuenientem subiecto, & esse disconuenientem eidem subiecto simul & semel, & pro eodem loco; id enim quod est inconueniens respuitur à subiecto, & quod conueniens est, appetitur ab eodem; non potest autem eadem res simul & semel respui à subiecto & appeti, nisi vt dixi, secundùm diuersas partes. 10.

Adhuc stat, actū bonū ex obiecto posse esse malū ex circū stantiâ.

Res indiuisibilis nō potest esse bona & mala eidem subiecto, sic verò diuisibilis.

Dices, Idem haustus aquæ v.g. potest hîc & nunc verè esse conueniens homini, quia extinguit in eo sitim, quâ affligebatur valdè; & simul malus, quia causat illi colicam; ergo mala est suppositio facta. Respondeo Primò, eam malitiam & bonitatem iam sumi quasi respectu diuersorum obiectorum, & stomachi & ventris. Secundò respondeo, aquam non esse per se formaliter bonam & malam, sed efficienter, quia causat diuersos affectus: non est autem vlla repugnantia in eo, quòd eadem causa possit producere vnam rem bonam, alteram malam: at quòd ipsa formaliter & per se immediatè sit conueniens & disconueniens eidem subiecto simul, non videtur posse intelligi.

Aqua efficienter est bona & mala, nō formaliter.

Dices Secundò, Omne peccatum est conueniens physicè & disconueniens moraliter eidem subiecto. Respondeo, eam conuenientiam esse in diuerso planè genere, ideóque non pugnare inuicem; ego autem loquor in præsenti vel in eodem genere physico, vel in eodem morali; maior autem est oppositio bonitatis cum malitiâ intra idem genus, quàm si vna sit in vno genere, altera in alio.

Peccatum & bonū & malum eidem subiecto in diuerso genere.

Secundò suppono, Si consideremus actum malum quatenus vt talis prohibetur à Deo, faciliùs longè assignari posse eam repugnantiam; nam repugnat, à Deo eumdem indiuisibilem actum hîc & nunc prohiberi, & eumdem hîc & nunc mandari aut suaderi; repugnant verò ideò ea duo respectu eiusdem omnino rei, quia denotant voluntates planè contrarias. Atqui omnis actus malus à Deo prohibetur, seu omnis malitia à Deo prohibetur; omnis bonitas à Deo approbatur seu suadetur, aut saltem suaderi potest; ergo repugnat, vt in eadem re indiuisibili sit simul bonitas & malitia, quæ suadeatur, & quæ simul & semel prohibeatur. 12.

Repugnat actum malum quia prohibitum esse simul bonum.

Suppono Tertiò, Quando ex circumstantiâ siue tenente se ex parte actus, siue ex parte subiecti redditur malus actus ille, qui ex obiecto erat alioqui bonus, non esse in eo actu duas partes, quárum vna sit bona, altera sit mala; & quarum vna possit à Deo prohiberi hîc & nunc, & altera mandari, aut approbari: non enim in eo actu est vna pars realiter, aut etiam ratione distincta, quæ respiciat obiectum honestum vt tale; & altera, quæ respiciat circumstantias eas malas tenentes se ex parte obiecti, aut quæ à Deo prohibeatur, quando reflexè Deus illum actum prohibet: eadem enim indiuisibilis entitas, quæ amat honestatem, quam noscit hîc & nunc malâ circumstantiâ vestitam, amat eo ipso virtualiter eam malitiam repertam in circumstantiâ, quia, vt supponimus ex dictis suprà, nullus modus est ibi superadditus re aut ratione, qui præcisè sit respectus ad eam circumstantiam. Idem est, quando circumstantia tenet se ex parte actus, quia à Deo reflexè probibetur; vbi clarius constat, totum illum actum, & totum illum respectum ad honestatem quà talem, prohiberi à Deo reflexè; ergo non sunt in eo actu duæ partes, quarum vna sit prohibita & mala, alia verò à Deo imperata, aut

Eadem indiuisibilis entitas respicit obiectum bonum & circumstantiā malam siue circumstantia si tenet parte obiecti siue actus? vt v.g. Dei prohibitio.

aut persuasa tamquam bona; sed si suasio & dissuasio coniongantur, debere in eamdem indiuisibilem partem coire. quod, vt ex primâ suppositione constat, videtur impossibile.

Ostenditur inde non posse eumdem actû esse bonum & malum.

Hinc breuiter formo probationem eius sententiæ: Eadem indiuisibilis entitas non potest respectu eiusdem hominis simul & semel prohiberi & mandari aut suaderi; ergo non potest verè esse mala & bona seu habere bonitatem & malitiâ, siue absolutè solùm denominetur mala, siue solùm bona; quia iam ego non facio vim in denominatione totali, sed in puncto prohibitionis & suasionis realis; quæ nullo modo possunt verè respectu eiosdem hic & nunc reperiri; quidquid sit de denominatione totali, quam, vt dixi, nihil penitus curo.

Solutio aliquorum insufficax.

Fortè dices Primò, Bonitas & malitia non desumitur in ordine ad Dei prohibitionem & suasionem, ergo malè ex prohibitione & suasione ostenditur repugnantia bonitatis & malitiæ. Respondeo Primò, à me suprà dictum esse, Etiamsi, loquendo de primâ & radicali malitiâ, ea non desumatur à prohibitione Dei, loquendo tamen ordinariè & ratione proximæ malitiæ non posse negari, quin ab eâ prohibitione Dei illa desumatur, bonitas verò vel à præceptis, vel à consiliis. Imò addo, si loquamur de malitiâ, quæ peccatum mortale vt tale seu offensam Dei constituit, necessariò eam sumi à diuinâ prohibitione. Secundò respondeo, Esto malitia & bonitas non desumatur ex approbatione aut reprobatione Dei, certum tamen esse posse saltem ad omnem

33. malitiam sequi prohibitionem Dei & suasionem ad omnem bonitatem; igitur si probo, non posse Deum suadere simul & prohibere bonc actum, rectè probo à posteriori, in eo non esse simul bonitatem & malitiam.

Dices Secundò, Necessariò debemus fateri eamdem numero rem posse à Deo simul prohiberi & imperari; ergo fundamentum à me positum omnino ruit. Patet antecedens; nam quando imperatur auditio exterior Sacri, si simul quis illam auditionem ordinet ad malum finem, est prohibita iam etiam eadem auditio; non enim licitum est eam velle vt medium ad rem malam; ergo simul & semel prohibetur & suadetur ea auditio. Respondeo facilè, in eo casu auditionem externam non prohiberi, sed præcisè suaderi à Deo; nam tunc temporis solùm prohibetur amor eius mali finis, & ordinatio illius externæ auditionis ad illum finem: quæ ordinatio distincta est realiter ab ipsâ auditione. Constet ergo ex dictis, non posse eumdem indiuisibilem actum retinere veram bonitatem & honestatem moralem, & simul reddi malum vel ex circumstantiâ renente se ex parte obiecti, vel ex parte actus ipsius.

Dû ordino opus bonû ad malû finem, sû pracisè sinu à Deo prohibetur.

Ad rationem dubitandi suprà positam de bonitate physicâ responsum est sufficienter, ibi esse partes realiter distinctas; quarum vna bonitatem, altera malitiam retinet; vnde non deducitur argumentum contra nos; agimus enim de re omnino indiuisibili, in quâ talis capacitas bonitatis & malitiæ simul omnino repugnat.

Quia in vero physico sunt partes, potest secundum vnâ esse bonû, malû secundum alteram.

SVBSECTIO IV.

Nonæ quadam obiectiones.

14. *Obiectio Prima.*

OBiiciet quis Primò: Si quilibet defectus potest absolutè totam bonitatem actus impedire: ergo si quis tempore iubilei ad Indulgentias obtinendas oret, ita vt capiti noceat oratio, iam eo ipso illa erit mala venialiter, & consequenter non valebit ad consequendas eas Indulgentias. quod videtur absurdum. Respondeo, Si Pontifex non petiit vt ea oratio esset omnino bona, posse adhuc obtineri Indulgentias per illam orationem venialiter ex illo capite malam, nam in materiâ de Pœnitentiâ, Deo dante probabo, posse per actum venialiter malum satisfieri conditionibus à Pontifice requisitis ordinariè loquendo. Quòd si Pontifex petiisset vt oratio esset vndique bona, tunc concedo sequelam obiectionis; nego autem vllum inconsequenti esse absurdum. *Solutio.*

Secundò obiicies: Si nimia orationis intensio noceret capiti, necessariò deberet actus ille esse simul bonus & malus: malus, quia nocet, vt supponimus; bonus, quia actus ille non nocet secundùm se totum, ergo adhuc retinet bonitatem. Respondeo, difficultatem hanc non esse è re nostrâ: si enim vna pars est bona, altera mala, seu aliqui gradus eius orationis sunt boni, salua est tota nostra præcedens doctrina, scilicet eumdem indioisibilem actum non posse esse simul bonum & malum: hic enim non ponitur indioisibilis, sed diuisibilis & secundùm vnam partem bonus, secundùm alterâ malus. quod autem totus maneat bonus, & totus malus, nô euincet vlla obiectio. *Secunda non tangit præsentê difficultatem.*

Discutiendum tamen est (licet non obligemur ad id ratione præcedentis doctrinæ) quomodo ille actus sit bonus & malus. Putaret fortè quis, in sententiâ de gradibus heterogeneis posse dici illos gradus priores, quia non nocent capiti, esse purè bonos, cæteros purè malos: sunt enim illi primi naturâ suâ independentes à secundis, hi verò è contrario ab illis pendentes; vnde videtur inferri, illos priùs naturâ productos, & vt sic non nocere capiti, totumque nocumentum à superuenientibus incipere; & ideò recentiores quosdam, qui heterogeneitatem adstruunt, non docuisse consequenter, omnes simul gradus naturâ produci, & inde omnes esse malos. Censeo tamen Primò, moraliter loquendo, non posse doctrinam hanc defendi: nam quidquid sit de independentiâ eorum primorum graduum à posterioribus, certum illud videtor, voluntatem non habere tunc temporis duas quasi determinationes distinctas suæ libertatis, vnam priorem alterâ, sed vnico quasi simul impetu in omnes illos gradus prodire; alioquin si simul afficeret octo gradus intensionis, deberet habere octo determinationes, vnam alterâ priorem; imò si gradus illi constent partibus distinctis, adhuc deberet habere alias partiales determinationes, vnam alterâ priorem. quod est absurdum. Nec ratio allata quidquam probat, quia ea independentia sufficit quidem, vt voluntas possit primos efficere priùs quàm secundos, si velit; at non inde cogitur priùs hos velle quàm alteros; potest enim pro suo libitu æquè citò se ad omnes determinare: sicut licet possim duobus actibus dicere Petrus, Paulus; possum tamen vno actu dicere æquè primò, Duo hi homines; ergo in præsenti per heterogeneitatem graduum nihil videtur explicari; ergo difficultas æqualis est in vtraque sententiâ, videturque necessariò concedendum cùm omnes simul producantur, & nec soli vltimi defatigent, nec soli primi, omnes futuros malos quod est absurdum.

15. Examinatur, quomodo actus indivisus possit esse bonus & malus. Quid sentiant ponentes heterogeneitatê gradualê.

16. Per illos non euadunt.

Secundò ea doctrina inde reiicitur; nam licet conceda-

concedamus priores illos gradus fuisse productos realiter ante vltimos, adhuc tota difficultas maneret : non enim tunc nocent sanitati illi secundi soli, sed omnes simul : da nouos illos produci, antiquis destructis, certè capiti non obessent; ergo non sola vltimorum productio nocet, sed ea simul cum volitione perseuerandi in prioribus; quia non nocent illi vltimi quà tales, sed quà simul cum prioribus constituunt vnum, vt sic dicam, pondus maius quàm possit commodè sustinere voluntas; ergo omnes illi debebunt tunc reddi mali: an autem per solam prioritatem naturæ inter eos possit id explicari, dicam paulò pòst. Ideò alius responderet, Etiamsi homo non sciat qui sint priores, & qui posteriores, tamen quatuor ex illis placere Deo, displicere alios quatuor. Sed contrà Primò quia iam ostendi, omnes propriè nocere. Contrà Secundò, quia non est maior ratio de his quàm de illis; nec potest ad Deum recurri : non enim est in potestate Dei dicere, *Hi potiùs quatuor quàm illi sint peccatum:* esse enim peccatum vel opus meritorium habent actus ex se, non ab approbatione Dei subsequente. Nec potest item dici, vnum ex illis esse vagè peccatum; quia non potest à parte rei peccatum vagè existere, aut non sciri à Deo, quod illud sit in particulari.

Aliorū responsiones æquè inanes.

Difficultas hæc est communis alijs materijs. Exemplo id ostenditur.

Difficultas hæc communis est ad alias materias. V.g. si superior aut dominus imperet alicui, Da vnum florenum tantùm in eleemosynam; subditus autem vel seruus simul & semel per duos actus distinctos vellet dare duos; quis illorum actuum esset malus? an verò etiam ambo? & quidem quoad malitiam attinet, de re ipsâ non potest esse difficultas: siue enim vterque actus dicatur peccaminosus, siue vnus tantùm, ille homo tunc non habet aliam malitiam, nec aliam
17. promeretur pœnam, quàm si contra voluntatem domini vnum florenum expendisset : non enim ille peccat furto duorum, cùm ad vnum habeat licentiam, vt ex terminis patet. Et licet ambo actus dicantur mali, non tamen debet dici quilibet malus malitiâ adæquatè vnius floreni, sed medij quasi æquiualenter, vt ex vtroque integratur malitia furti vnius floreni.

Ad exemplum respondet auctor.

Respondet ad praecipuā difficultatem de intensione.

Secundò tamen dico, in eo casu necessariò ab operante vel applicari licentiam ad vnum determinatum florenum, & tunc volitionem ad illum terminatam esse bonam, alteram verò esse malam; vel certè vnico actu amari vtramque floreni donationem, & sic eam volitionem absolutè esse malam; malitiâ tamen furti vnius tantùm ob rationem paulò antè dictam. Ad gradus verò intensionis, de quibus est præcipua difficultas, respondeo, in nobis non habere locum (vnde frustrà in hac difficultate multi defatigant caput.) Ratio est meo iudicio manifesta; nam antequam homo se determinet ad eam intensionem, non possumus dignoscere, quāta intensio sit nobis nocitura, quanta verò non, imò nec quidem, an sit absolutè nocitura; sed id Primò notamus in ipsâ continuatione actus, vnde tunc prima actus boni productio fuit bona & meritoria; solùmque circa continuationē est tota difficultas; in eâ autem, quando homo se reflectit, *Tibi nocet continuare actum cum tantâ intensione*, si loquamur in sententiâ negante puram omissionem liberam, nulla videtur esse difficultas; quia debet tunc dicere voluntas, vel, *Volo adhuc eam intensionem*, vel expressè dicere, *Eam nolo :* si dicat primum,
18. illa reflexa volitio erit mala, actus verò ipse intensus non erit formaliter liber, quia imperatus est determinatè pro eo instanti; & consequenter non habebit aliam malitiam quàm à reflexa volitione eam intensionem imperante. Si verò dicat secundum, & intensionis eius maioris omissio impetretur, nullum penitus erit peccatum; ideóque cessabit tota obiectionis difficultas. Verùm, quia adhuc in eâ sententiâ non est necessariò volitio reflexa omnino efficax & tollens libertatem actui imperato, oportet aliter ei difficultati respondere, siue negemus possibilem puram omissionem, siue illam concedamus; quia suppositâ eâ solùm inefficaci reflexâ volitione, iam oportet ostendere, qui ex illis gradibus sint boni, qui mali : in ipso autem imperio certum est, puram esse malitiam, quia per modum vnius obiecti volunt totam illam intensionem, quæ mala est. Ergo ad vniuersalem solutionem pro omni opinione dicendum est, Etiamsi homo ipse posset inter primos & secundos gradus per cognitionem distinguere, & vellet dicere, Hi quatuor primi sunt boni, quia non nocent sanitati; hi verò secundi sunt mali, non posse tamen euadere per hoc obiectionem; iam enim ostendi, neque solos vltimos neque solos primos esse nociuos, sed ex omnibus illis simul sumptis fieri pondus vnum, quod nimiùm grauat voluntatem; vt in bilance si additur pondus aliquod, non est censendum illud nouum pondus præcisè inflectere bilancem, sed illud simul cum priori; idcóque & prius separatum à secundo, & secundum à priori non causabit illum effectum. Vnde concluditur, eo tempore totam illam intensionem esse absolutè malam, quia damnum illud à totâ eâ prouenit.

Solutio generalis pro omni sententiâ de purâ omissione.

Replica.

Replicabis, Posset concipi, voluntatem priùs naturâ elicere quatuor gradus, quos nouit non esse nociuos, eo autem ipso in eo priori illam benè mereri & placere Deo; deinde verò in posteriori naturæ elicere alios quatuor gradus, per quos videt sibi causandum dolorem, ergo tunc
soli hi secundi erunt mali. Patet consequentia, 19.
quia, cùm in priori naturæ quatuor illi fuerint boni, repugnat, vt iam reddantur mali: non enim vnus idemque actus in eodem instanti reali potest esse simul bonus & malus; & tamen etiam in eo casu nō nocerent homini soli quatuor vltimi; ergo doctrina immediatè tradita, quòd scilicet omnes illi sint mali, quia omnes simul nocent, non potest sustineri.

Solutio.

Respondeo, Esto nocumentum physicum ab omnibus illis simul sumptis proueniat, non reddi tamen vitiosos in prædicto casu nisi quatuor vltimos, quia primi supponuntur prodiisse ex voluntate omnino bonâ; secundam verò volitionem ideò tunc esse malam, quia aduertens (suppositâ iam priorum existentiâ, quam ipsa non potest impedire) nouos hos gradus nocere, amauit interpretatiuè sola illa totum damnum, quod prouenit tam à primis quàm à secundis : quod damnum non fuit voluntarium priorum productioni, quia tunc non præuidebatur. Nos verò in doctrinâ paulò antè traditâ solùm fuimus locuti, casu quo simul naturâ omnes illos gradus produxisset voluntas; eo enim ipso diximus, non posse primos quatuor bonos esse, & alios malos, sed debere omnes æqualiter esse malos : id quod habet etiam locum, quando quatuor illi priùs tempore producti sunt, iuxta dicta superiùs; si tamen simul naturâ in secundo instanti reali producantur; tunc enim in priori instanti quatuor illi fuère boni, in secundo verò iam sunt mali:

mali: voluntas enim se æquè immediatè in eo instanti ad omnes determinat, aduertens nocumentum illud, quod ab omnibus proueoit.

Replica. Secunda.

20. Replicabis tameo Secundò, Ergo homo tunc priuabitur omni merito: id quod videtur absurdum, cùm media pats eorum graduum non sit nociua.

Solutio.

Respondeo concesså sequela, negando verò consequens esse absurdum; nam licet seorsim illi quatuor gradus non nocerent, eo tamen ipso quòd à voluotate coniungantur aliis, cum quibus omnes nocent, fiunt omnes formaliter mali: sibi ergo tonc voluntas damnum illud imputet, quòd cùm potuisset & Deo & sanitati satisfacere, vtrumque neglexit inutiliter labotando. Et satis de eá intensione.

SECTIO II.

Vtrùm idem actus possit esse simul bonus & malus extrinsecè.

Quid de bonitate & malitiá denominatiuá.

PRæcedenti sectione solòm egimus de bonitate intrinseeâ, iam de extrinsecâ & denominatiuâ, quæ connenire potest tam actioni externæ quàm ipsi etiam interiori actui voluntatis, quando reflexè imperatur; tunc enim sortitur quodammodo rationem actus externi. De his igitnr

CONCLVSIO sit: Potest vnus idemque actus habere simnl bonitatem & malitiam, siue vtraque sit extrinseca, eò quòd simul & semel à duobus actibus imperetur, ab vno bono, altero verò malo: si v. g. quis ob finem audiendi Sacrum & satisfaciendi præcepro, & simul ob finem placendi vanè hominibus, imperet viam in templum; siue bonitas sit intrinseca & malitia extrinseca; quod idem intelligendum est à fortiori, si ea actio exterior procedat à diuersis personis, ab vnâ benè operante, ab aliâ verò malè. Quæ fuit sententia Almaini tractatu primo Moraliom capite 12. & inter recentiores est communissima.

Resistit Vasquez; sed rationes ipsius sunt debiles.

In contrarium tamen stat Pater Vasquez diput. 70. cap. 2. qui putar, si semel id conceditur operi externo, posse etiam concedi operi interno. Verùm differentiam in hoc puncto infrà assignabimus manifestam. Secundò ait, Si instantiæ pro nostrâ sententiâ bonæ sunt, etiam prnbate posse, hominem simul mereri pœnam æternam & vitam æternam; quia per eamdem passionem externam Christus merebatur vitam æternam; è contrario verò satellites pœnam æternam. Consequens autem negatur ab Almaino & & aliis, ergo. Hæc tamen ratio parum etiam vrget; nam in vnico bomine simul negatur illud meritum vitæ & inferni; quia ad vnum requiritur status gratiæ, ad alterum reqniritur peccatum mortale. qoæ duo simul esse non possunt in vno homine, possont verò in diuersis.

21. Addit denique argumentum ex trito principio, Boonm ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu: ergo si opus externnm vitiatur à malo fioe, absolutè erit malum, non verò simul bonnm & malum.

Distinguitur, qualis hic sit de voce, qua de re.

Aduerto, in hac quæstione vix aliquid esse de se, sed præcisè de nomine, quomodo scilicet denominanda sit actio ea exterior in eo casn; nam re ipsâ constat, posse hominem simul habere duas volitiones, vnam bonam, alteram malam, circa eamdem actionem externam, aut etiam reflexè circa internam; vt in esemplis positis cernitnr: item, tunc eam actionem exteriorem prodituram ab vtraque ea electione, quia, vt sæpè docui, potest eadem actio externa imperari ob duos fines amatos per duos actus distinctos, siue illi fines dicantur totales, siue partiales. quod ad punctum præsens parnm iuuat. Hoc de re supposito, iam erit quæstio de modo loquendi, an ea actio exterior hic & nunc sit denominanda bona & mala, ao verò præcisè mala.

Denominatio simpliciter & secundum quid differãt.

Pro quo aduerte, quod in præcedenti sectione notaui, aliud esse quærere, vnde desumenda sit denominatio absolutè & simpliciter, aliud verò quærere, à quo desumatur denominatio aliqna secundùm quid & limitata; v.g. an licet à malitiâ denominatio absoluta mali tribuatur actioni, nihilominùs tamen maneat in eâ actione aliqua bonitas simul cum malitiâ: sicut maous absolutè denominatur calida, eo ipso quòd longè præualeat calor, licet ibi sinr aliqui veri gradus frigoris.

Actio exterior absolutè mala potest esse secũdum quid bona.

Hoc supposito dico, illam actionem denominandam absolutè malam, qoia malum ex quocumque defectu: & boc do argumento Patris Vasquez, qui fortè nec plns voluit ditere. Addo tamen, posse dici verè in eâ actione manere denominationem bonæ ab eâ electione boná, & respectinè ad illam verè esse eam actionem meritoriam præmij, non aliter quàm si non esset ibi 22.
vlla alia mala actio à quâ imperatur; & in hoc sensu intelligo Almaînum & alios suprà citatos. & hoc benè probatur exemplo passionis Christi, quæ respectu Iudæorum erat mala, respectu verò Christi bona. Quod enim Vasqnez responder, înstantiam non esse ad rem, quia in eâ fit comparatin cum diuersis personis, quibus non repugnat benè & malè operari; boc, inquam, nihil obstar, quia etiam nos facimus comparationem cum diuersis actibus, per quos non repugnat etiam eumdem hominem mereri & demereri, ergo adhoc iostantia bona est.

Quatenus informatur vno actu interno placet Deo, quatenus altero, displicet.

Neque item repognat, Deo placere eum actum externum, quatenus informator vno actu, displicere verò, quatenus informatur altero; quia hoc re ipsa nihil est aliud, quàm ex duobus illis actibus internis, à quibus prouenit externus, vnũ placere Deo, alterum displicere. quod nec minimam dicit repugnantiam. Quam doctrinam iam dixi applicandam etiam actui interno vt reflexè volito per duo imperia, vnum malum, alterum bonum.

Obiectio Prima.

Dices Primò: Actio illa exterior est mala à voluntate malâ, ergo altera volitio, quæ illi cooperatur, etiam fiet mala: est enim malũ cooperari malo.

Solutio.

Respondeo Primò, eam volitionem uon cooperari actioni illli externæ malæ. Pone enim 23.
priùs naturâ esse volitionem bonam, tunc illa non cooperatur malæ, sed potiùs è contrario mala bonæ, Secnndò dico, non cooperari nisi actiooi externæ, in quâ per se non est malitia; bæc enim in volitione interoâ consistit propriè. Suppono actionem externam non esse prohibitam, sed indifferentem, vt ambulatio est; volitioni antem non cooperatur altera volitio, sed babent se concomitanter, & per accidens, vnde vna non obest alteri; ab vtraque verò actio externa deoominatur bona & mala.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Ergo simul & semel Deus probibet eam actionem externam (est enim mala) & simul eam snadet, quia est bona; quod omnino repugnat, vt suprà de actu interno argumentabamur.

Solutio.

tabamur. Respondeo negando sequelam; loquor enim de actione externa in se non prohibitâ, sed ob duos fines, bonum & malum, volitâ; tunc enim Deus non prohibet mihi ambulationem, nec eam suadet in se, sed solùm prohibet, ne eam efficiam ob fornicationem, quod in re est prohibere mihi actum internum qui dirigit actionem externam ad fornicationem; cum quo stat vt simul suadeat eam ad audiendum Sacrum, vel iuuandum infirmum. Disparitas inter actus externos & internos quoad punctum hoc satis est insinuata, quia scilicet exterior non habet in se malitiam, sed denominatur ab interiori, cumque non repugnet simul in homine esse duos interiores actus de eodem obiecto, vnum bonum, alterum malum, non repugnat ea duplex

Disparitas, cur actio externa possit esse mala & bona, non autem interna.

24. extrinseca denominatio: at in interiori, qui non ab alio actu, sed in se immediatè habet bonitatem, ad quam requiritur integra causa, repugnat, vt simul ex omni capite seu ex integro sit bonus, & simul ei deficiat aliquod caput, è cuius defectu reddatur malus: seu repugnat, vt ille idem in se simul à Deo prohibeatur hîc & nunc, & simul approbetur.

Sectio III.

Vtrùm dentur actus indifferentes in specie.

Sensus difficultatis.

NOn quærimus, vtrùm dari queat actus aliquis, qui ex suâ specie nec sit meritorius, nec demeritorius: hæc enim quæstio patet latiùs quàm præsens, quia tangit conditiones requisitas ad meritum & demeritum; quæ sine dubio plures sunt quàm requisitæ ad bonitatem vel malitiam absolutè: de illis agemus Deo dante in materiâ de merito, nunc solùm agimus de bonitate & malitiâ. Circa quam esse potest duplex quæstio: vna, vtrùm dari possint tales actus indifferentes in substantiâ supernaturales; alia, an saltem naturales. Supponendum pro vtraque difficultate, nos loqui de actibus qui sint liberi; nam si sint necessarij, vt nonnulli censent amorem Dei in patriâ esse naturâ suâ necessarium, non dubium, quin actus ille, qui moralis non est ob defectum libertatis, non sit etiam nec bonus, nec malus in sensu de quo hîc agimus; debet ergo supponi libertas in actu de quo disputamus.

Svbsectio I.

Quid de actibus supernaturalibus

An possibiles sint actus supernaturales indifferentes primus mouit Suarez.

HAnc quæstionem Primò inuenio motam à P. Suarez disp. 9. de actibus humanis sect. 2. Pro sententiâ affirmante, possibiles esse tales actus indifferentes, citari possunt non solùm qui actus fidei & spei supernaturales putant ex obiecto esse indifferentes, vt eos citat Suarez ibi num. 3. sed etiam Scotus, Almainus, & alij, qui

25. dicunt, nullum actum esse bonum nisi præcedat amor vltimi finis: contra quos ad aliud propositum egerat ipse Suarius disput. 6. sect. 1. cùm enim eiusmodi actus ex specie suâ sint capaces vt fiant ante amorem Dei super omnia, ex specie suâ non erunt boni, sed indifferentes. Verùm quia hæc sententiâ à nobis suprà reiecta est, dum ostendi, talem directionem in vltimum finem non esse simpliciter necessariam, non curo pro præsenti difficultate eius auctores.

Negat Suarez.

In hac nouâ quæstione P. Suarez num. 4. opinatur, esse iuxta Theologorum mentem, negare tales actus indifferentes, vt & negat ipse. Fundamentum illius est, quia tales actus supernaturales habent Deum vt principalem auctorem excitantem & confortantem ad eorum productionem; atqui Deus non excitat ad actus indifferentes, sed ad bonos, ergo Confirmat Primò, Concilia quandocumque agunt de actibus supernaturalibus, semper agunt de illis vt de bonis & studiosis. Secundò idem confirmat discurrendo per actus, qui de facto dantur. qui omnes ex se sunt boni & honesti.

Prima ratio ipsius.

Secunda.

Secundò principaliter argumentatur, quia vt actus sit supernaturalis, non sufficit, si habeat obiectum materiale supernaturale, sed ratio attingendi debet esse supernaturalis; quia specificatio nô sumitur ab obiecto materiali, sed à formali; & obiectum materiale supernaturale potest amari propter malum finem; ergo ratio

amandi debet esse supernaturalis: atqui ratio supernaturalitatis sumitur ex conformitate ad finē supernaturalem; quæ conformitas maximè est honesta; ergo omnes actus supernaturales debent esse necessariò honesti. Confirmat à simili ex intellectu; nam omnes actus intellectus supernaturales sunt perfectio intellectus, ergo omnes supernaturales in voluntate erunt perfectio voluntatis, consequenter honesti moraliter. 26.

Quòd si obiicias ei, Actus spei etiam supernaturalis est indifferens, vt ordinetur à voluntate in bonum & malum finem, ergo ex se nec est bonus nec malus. Respondet facilè, illam malitiam, quam ab extrinsecâ ordinatione potest actus spei acquirere, esse accidentalem, & non tollere bonitatem propriam & intrinsecam, quam actu habet ex specie suâ. Quæ responsio omnino vera est & sufficiens pro obiectione positâ.

Auctor contrariam sententiam probabiliorem iudicat.

Absolutè tamen loquendo probabiliorem iudico contrariam sententiam: pro cuius intelligentiâ suppono ex ijs quæ 1. Tomo disp. 3. ferè per totam dixi, supernaturalitatem in communi non desumi nec per ordinem ad visionem beatā, nec per conformitatem cum ordine diuino, sed formaliter consistere in perfectione quadam tali, vt ex se excedat vires naturales illius subiecti cui dicitur supernaturalis; quod probaui multis instantijs; ex quibus deduxi propriam definitionem communem omnibus rebus quæ supernaturales sunt. Hoc supposito, facillimè nostra opinio suaderi potest: nam supernaturalitas accidentis est independens ab ordine ad genus moris, & ab honestate formali; vt patet in actione supernaturali conseruatiuâ quantitatis extra subiectum, in

sciētiâ infusâ de naturalibus obiectis & alijs multis; ergo independenter ab omni honestate morali propriâ possumus concedere actum supernaturalem in voluntate: qui licet respiciat obiectū aliquod ex se omnino indifferens, & inde non habeat propriam honestatem, tam perfectè tamen & tam excellenter illud respiciat, vt inde excedat capacitatem naturalem voluntatis, sitque longè maior perfectio volūtatis quàm alius actus naturalis idem obiectum indifferens respiciens, non tamen propterea sit intra ordinem actus honesti; ad eum modum quo scientia infusa de rebus naturalibus licet habeat idem omnino obiectum, quod scientia naturalis (alibi enim dixi circa obiectum purè naturale versari posse actum supernaturalem, & è contrario circa obiectum supernaturale actum naturalem) perfi- 27.

cit tamen magis intellectum, non autem intra genus boni honesti formaliter, sed purè physicè; ita nec leuem video repugnantiam in eo, quòd intra ipsos actus indifferentes voluntatis vnus magis perficiat physicè voluntatem quàm alter, & consequenter vnus, ob excessum in eo perficiendi modo, sit supernaturalis, alter verò minùs perfectus sit naturalis: sicut etiam inter actiones productiuas albedinis vna, ob perfectionem maiorem, & quia est supra exigentiam albedinis, est supernaturalis, ea scilicet quæ albedinem extra subiectum conseruat; alia verò est naturalis; licet neutra sit in genere boni honesti.

28\. *Suarez non assentiuntur omnes Theologi.* Id magis declaro respondendo argumentis Patris Suarez; & in primis nego, ab ipso stare omnes Theologos; nam licet omnes communiter negent, & meritò, vllum actum supernaturalem esse posse peccaminosum; Deus enim non potest specialiori influxu in peccatum concurrere; non tamen propterea negant, illum posse concurrere in actum moraliter indifferentem, cùm omnes admittant de facto multas res supernaturales, quæ non sunt formaliter honestæ, vt ostensum est in actione conseruatiuâ quantitatis extra subiectum, in vbicatione corporis Christi, quam ipse Suarez & alij multi dicunt in substantiâ supernaturalem, in actibus item intellectus supernaturalibus, &c.

Eius rationi primæ respondet author. Ad rationem primam nego Deum non posse specialiori influxu concurrere ad tales actus: eo enim ipso quòd non defœdetur eorum bonitas & perfectio physica per maculam peccati aut aliquam aliam indecentiâ, non video cur Deus non possit singulariter ad eos concurrere, sicut ad actionem conseruatiuam accidentis. *Ostendit ei non fauere Concilia.* Quod de Concilijs dicitur minùs vrget, quia illa non agunt de repugnantiâ aut possibilitate diuinitus, sed de actibus qui de facto dantur; quos nullo modo negamus esse ex suo obiecto bonos. Et hinc respondetur ad confirmationem ex deductione desumptam; nam licet qui de facto existunt tales sint, non continuò infertur, non esse alios possibiles de potentiâ absolutâ. Adde, licet in voluntate de facto omnes sint tales, certè in intellectu dari multos, qui tamen non habent honestatem formalem: quòd si semel in intellectu supernaturalitas sine eâ honestate admittitur, non est, cur etiam in voluntate non possit admitti; hanc enim esse capacem honestatis solùm probat, etiam esse capacem actuum supernaturalium honestorum, omnes tamen debere esse formaliter honestos nō persuadetur inde vllo modo.

29\. *Respondet secundo. Falsa supponit Suarez.* In secundo argumento supponuntur aliqua, quæ à me alibi reiecta sunt. Primò enim dico, vt actus sit supernaturalis, non debere necessariò habere obiectum supernaturale non solum formale, sed nec materiale. Secundò supponitur, omnem actuum specificationem desumi à solo obiecto formali; quod & suprà & alibi à me reiectum est. Tertiò supponitur, quod reiectum paulò antè dixi, supernaturalitatem desumi ex conformitate ad finem supernaturalem. *Quibus illi concessis non stat eius sententia.* Nunc addo, Esto hæc omnia tria eis concederem, adhuc respondere possem, actum voluntatis supernaturalem posse esse indifferentem; nam aliqua sunt obiecta supernaturalia, v. g. actio productiua quantitatis extra subiectum, quæ possent amari ob bonitatem physicam per actum supernaturalem indifferentem: vel certè si quis, ob delectabilitatem quam habet, appeteret cognitionem supernaturalem non amando formaliter honestatem, haberet pro obiecto formali rem supernaturalem; quia non solùm in eâ cognitione honestas est supernaturalis, sed etiam ipsa delectabilitas; ergo tunc posset actus voluntatis ex obiecto formali supernaturalis esse & tamen indifferens.

Ad vltimam confirmationem concedo libenter, omnes actus supernaturales intellectus esse perfectionem illius; & similiter libenter admitto, actus hos, de quibus agimus, futuros perfectionem voluntatis; dico tamen solùm futuram physicam, non moralem, vt dictum est de scientiâ infusâ, de vbicatione supernaturali, &c.

Pro complemento concedo Patri Suario, eos actus futuros tales, vt reflexè possent amari honesto amore. Sicut scientia infusa licet in se non sit formaliter honesta, est tamen talis, quæ possit reflexè terminare actum honestum. Cuius ratio ea est, quia omnis perfectio supernaturalis hominis potest honestè amari, si aliunde non sit probibitus talis amor; per hoc tamen non fit, ipsam etiam esse formaliter actionem honestam: aliud enim est, esse obiectum actus honesti; aliud esse actum honestum amantem honestatem propter seipsam. Satis de actu supernaturali indifferenti. 30.

SVBSECTIO II.

Vtrùm possit dari actus naturalis indifferens ex specie suâ.

SVppono, non omnes actus voluntatis esse indifferentes ex specie suâ; nam omnes qui feruntur in obiectum honestum cognitum vt tale ex naturâ suâ sunt honesti. Dices Etiam tales actus possunt fieri mali, si reflexè prohibeantur; ergo ex se non sunt boni determinatè, sed indifferentes ad bonitatem & malitiam. Respondeo, eam prohibitionem reflexam esse accidentalem talibus actibus, & præter eorum exigentiam, ideò per eam non impediri, quo minus boni ex se & specie suâ dicantur: *Actus ex obiecto bonus fit à prohibitione malus accidentaliter.* quia verò hæc res posset reduci ad quæstionem de voce, si quis contenderet eo ipso quòd prohiberi possint, debere dici indifferentes; addo, ne de voce sine vtilitate disputemus, nos in præsenti solùm supponere, attentis obiectis non omnes actus esse indifferentes ex specie suà; *Actus aliqui ex obiecto boni non possunt esse indifferentes.* nam multi sunt qui necessariò amant honestatem quà talem: quod ita est illis essentiale, vt etiamsi ex prohibitione alioquin redderentur mali, nihilominùs etiam tunc manerent ex parte obiecti boni, seu tendentes in honestatem obiecti quà talem, vt suprà fusiùs dixi. Hoc supposito, fortè quis diceret, non posse vllum esse actum, qui non sit bonus aut malus ex specie suà; nam vel obiectum est conforme rationi, & sic actus erit bonus; vel est difforme, & sic actus erit malus; medium autem inter cōforme & difforme non potest esse, ergo neque dari actus indifferens ex obiecto. 31.

Docetur cum communi, aliquos actus bonos ex obiecto posse esse indifferentes. Nihilominùs ferè communis omnium sententia docet, dari posse eiusmodi actum; nam obiectiua honestas, è quâ sumitur bonitas actuum, consistit in eo, quòd res illa sit bona naturæ rationali vt tali homineque digna, vt suo loco fusiùs diximus; malitia verò ex eo quòd ea obiecta sint homini contraria: potest autem inter hæc duo dari medium; aliqua enim nec sunt nociua, nec conformia, sed quæ siue habeantur, siue non, non minuitur perfectio hominis quà rationalis, ergo ea obiecta sunt indifferentia.

Replicabis:

Replica in contrarium. Replicabis: Ea obiecta habent necessariò aliquam bonitatem sub quâ amentur; ergo sunt honesta, & sic erunt bona; vel sunt vtilia, & tunc rursus quæritur, an sint vtilia ad honestatem quà talem, & eo ipso erunt etiam honesta saltem denominatiuè; an verò ad bonitatem delectabilem, & tunc reducentur ad talem bonitatem, quam etiam debemus dicere necessariò esse conformem naturæ rationali: nam hoc ipsum, quod est causare aliquam delectationem in homine, est homini conforme, & bonum illius, si malitia alia non adsit; ergo nulla possunt esse obiecta, quæ non sint honesta aut inhonesta

32. *Confirmatur.* Confirmo hoc ea multorum sententiâ, qui dicunt illa obiecta esse otiosa, quæ non ferunt aliquam bonitatem dignam homine qui regulatur ratione superiori, & talia esse quæ sunt purè delectabilia. Quam doctrinam tradit Suarez agens de actu indifferenti in indiuiduo hâc disp sect. 3. num. 10 Atqui etiam in sententiâ eiusdem Suarez, omne obiectum otiosum seu actus, qui versatur circa obiectum otiosum, est malus, ergo non datur actus indifferens ex specie suâ

Vrgetur Confirmo & explico hoc argumentum (& iam dixi me non agere de amore vtilitatis, quia hæc non est bonitas in se, sed respectiuè ad aliâ:) Omnis amor vel amat bonitatem honestam, vel delectabilem quà talem; neque potest inter hæc dari medium; si amat honestam quà talem, eo ipso est actus bonus, si delectabilem quà talem, rursus rogo, Vel amat simul honestatem, quam in eâ delectabilitate simul agnoscit, vel nô amat si amat, iam est actus bonus; si non amat, eo ipso est otiosus & malus: atqui amare vel non amare formaliter honestatem, est differentia specifica, & quidem in omni sententiâ, etiam eorum qui dicunt, actum non specificari nisi ab obiecto formali: nam licet in obiecto reperiatur honestas, si illam non amo propter se, iam non habeo pro motiuo formali honestatem, & consequenter actus erit specie diuersus ab eo, qui habet pro motiuo formali eamdem honestatem; ergo actus habens pro motiuo honestatem differt specie suâ & ratione obiecti ab actu non habente talem honestatem; præter eos autem duos actus non datur actus medius; ex illis verò vnus est essentialiter malus, alter essentialiter bonus, quia nec vni potest auferri ea tendentia in honesta-

33. tem, nec alteri potest addi, ergo nullus actus est ex specie suâ essentiali & ex obiecto indifferens, sed bonus vel malus.

Hoc argumentum tetigit obiter contra se P. Suarez suprà; ei tamen nullam responsionem adhibuit; & sanè in eius principijs, quod omne obiectum etiam afferens commoditatem naturæ, v. g. spuere, excrementa eiicere, &c. sunt opera otiosa & peccata, nisi amentur vt directa per rationem, seu vt iuuantia hominem ad altiorem finem: in hac, inquam, sententiâ non habet solutionem argumentum; & ostenditur apertè, non cohærere duas eas sententias, & negantem actus indifferentes in indiuiduo, & ponentem actus indifferentes ex specie suâ & ex obiecto, eo modo quo à Suarez explicatur ea malitia.

Auctoris solutio. Nos autem respondemus, delectabilitatem, etiamsi sit commoda homini, non ideò esse necessariò honestam, sed in genere moris indifferentem: nam honestas non præcisè consistit in eo, quòd sit res homini vtcumque bona, alioquin omnis bonitas esset honestas; quod absurdum est; consistit ergo in eo, quòd sit res condecens hominem vt rationalem; ea autem condecentia cognoscitur lumine naturæ, nec à nobis potest per clariores terminos explicari. Vide quæ suprà diximus fusiùs agentes de radice honestatis. Aliqua ergo sunt obiecta quæ neque indecentiam habent, neque condecentiam positiuam, sed perinde se habent in ordine ad laudabilitatem humanam ac si facta non essent; quod à posteriori rectè nos deducimus ex laudabilitate vel vituperabilitate: sunt enim multæ actiones quæ nullam exigunt nec laudem nec vituperium ex se; tales ergo erunt ex specie suâ indifferentes.

Obiici solet, Ergo poterit produci aliquis habitus indifferens. quod videtur absurdum. Respondet P. Suarez concessâ sequelâ; quia licet iudicet non dari actum indifferentem in indiuiduo; 34. *Obiectio vulgaris.* addit tamen, illi actui esse accidentarium, quòd in bonum vel malum finem ordinetur; neque generate habitum secundùm ea quæ sunt illi accidentalia, sed secundùm ea quæ sunt ei actui essentialia. Hæc solutio non potest consequenter ad principia eiusdem auctoris tradi; ostendi enim manifestè, in eius principijs actum honestum ab inhonesto differre necessariò specie, & quidem obiectiuâ; quia honestus debet amare honestatem propter se, alter solam delectabilitatem; ergo non potest actus dari in indiuiduo qui generet habitum indifferentem; quia nullus est actus cui non essentialis sit malitia vel bonitas obiecti in Suarez principijs. Nos verò, qui etiam in indiuiduo tales actus admittimus, facilè consequentiam concedimus. Nec video quale sit in consequenti absurdum, quidquid in contrarium Aristoteles citent; fortè ille, dum ait habitum disponere benè vel malè, solùm loquitur de bonitate physicâ, non de morali.

Sectio IV.

Vtrùm dari queat actus indifferens in indiuiduo.

Hac de re fusè P. Suarez suprà sect. 3. P. Tannerus disp. 2. quæst. 5. dubio 6. Pater Vasquez disput. 52. & Ioannes VVigers q. 18. art. 9.

Subsectio I.

Proponitur sententia negans.

Diuus Thomas 1. 2. quæst. 18. art. 9. & alibi sæpè, Albertus in 2. dist. 40. art. 4 Richardus art. 2. quæst. 3. Durandus quæst. 1. Capreolus quæst. 5. Ægidius quæst. 2. art. 3. Gregorius dist. 41. q 1. art. 1. Maior quæst. 2. & communiter Thomistæ negant, dari posse per se talem actum indifferentem. Dico *per se*, quia per accidens ex ignorantiâ, aut se accômodando opinioni contrariæ, multi ex his illum admittunt, vt nos fusiùs dicemus infrà. Fundamentum primum & præcipuum huius sententiæ desumitur ex verbis Christi Domini Matth. 12. vbi homines dicuntur redditusi rationem de verbo otioso tamquam de malo; verbum autem otiosum idem est, ac opus carens honesto fine; ergo non datur medium inter malum & honestum opus, ergo. Confirmari potest eadem doctrina auctoritate D. Augustini Epist. 19 Licet enim Vasquez fine capitis primi dicat, ab Augustino 35. *Auctores negantes actum indifferentem in indiuiduo.* *Eorum præcipuum fundamentum ex Scripturâ.* *ex S. Augustino.*

in totâ eâ Epistolâ nihil hac de re scribi, expressè tamen non longè ante medium columnâ circiter 6. ab initio ait: *Sed cauendum est, ne sicut Philosophi, quadam facta hominum media dicamus inter rectè factum & peccatum.* media autem hæc opera haud dubiè sunt indifferentia. Respondeo tamen, Augustinum ibi ea verba ita obiicere contra se, vt infrà admittat, cærimonias legis aliquo tempore nec bonas nec malas fuisse: & paulò pòst respondendo, non omnia, quæ à Philosophis dicta sunt, falsa esse, potiùs admittit facta aliqua media, quæ nec peccatum nec virtus sint. Quid ad locum Matthæi sit dicendum infrà videbimus. Alium locum ipse Vasquez pro eadem sententiâ ex eodem Augustino refert lib. 2. de Peccatorum meritis & remissione cap. 18. ante medium; quem etiam citat
36. P. Tannerus: vbi, omissis alijs verbis, quæ pro se refert, & non sunt ad rem, hæc videntur vrgere: *Quamquam voluntas mirum si possit in medio quodam consistere, vt nec bona sit, nec mala, aut enim iustum diligimus, & bona est; aut si omnino non diligimus, non bona est: quis verò dubitet dicere, voluntatem nullo modo iustitiam diligentem, nullo modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem? si ergo voluntas aut bona est aut mala,* &c. Ego tamen arbitror, diuum Augustinum hîc non vsurpare voluntatem pro volitione, vt Vasquez & Tannerus contendit, sed pro ipsamet potentiâ voluntatis: quod manifestè patet, quia dicit, eamdem voluntatem, si magis diligat iustitiam, magis bonam, sin minùs, minùs esse bonam; idem autem actus non est indifferens, vt magis & minùs diligat; ergo de animâ, non de actu ipso amandi intelligendus est: & clariùs inde constat, quòd dicat, talem voluntatem non diligentem esse pessimam; non poterit autem D. Augostinus omnes voluntates non amantes bonum dicere non solùm malas, sed pessimas: certè carere bonitate non facit summum malum. Hinc ergo dicò, D. Augustinum ibi solùm loqui quasi de statu habituali hominis; ac si diceret: Homo, qui diligit bonum, bonus est; quòd si sæpiùs diligat illud, & maius bonum, melior est; si autem numquam omnino bonum diligat, pessimus est: quia reuerà voluntas illa, quæ numquam amaret aliquod honestum, necessariò deberet valdè multa & grauissima mala amare, quia passim occurrunt infinita obiecta amanda, quæ non habent medium, sed vel bona vel mala sunt, & amari debent: ergo si numquam bona amat illa voluntas, ferè semper amabit mala, & quidem frequentissimè pessima; ideò
37. meritò pessima dicetur talis voluntas. Hæc est Augustini meo iudicio genuina mens eò loci; vbi sicut non negat volitionem aliquam mediam, quæ nec sit bona, nec pessima in superlatiuo, sed mala, vt est mendacium leue iocosum; quod procul dubio non vocabit diuus Augustinus pessimam voluntatem; ita eò loci non negat voluntatem seu volitionem aliquam indifferentem de obiecto nec bono nec malo. Hæc circa secundum Augustini locum.

Responsio ad S. Augustinū.

Alij Patres explicantur.

Citantur pro eadem sententiâ alij etiam Patres, qui tamen vel solùm loquuntur de verbo otioso, ideoque diuersam non addunt probationem ab eâ, quæ ex vnico Christi testimonio desumi potest, vel certè, nec quidem de eo verbo verbum faciunt, vt Tertullianus, qui citatur cap. 4. libri de Patientiâ; vbi eâ de re non mouet sermonem.

Fundamentum secundum à ratione.

A ratione confirmatur Secundò eadem opinio, quia homo cùm operatur aduertenter & liberè, tenetur operari vt homo, seu iuxta regulas rationis; ergo tenetur apponere bonum finem suæ operationi; quòd si non faciat, iam eo ipso peccat; si verò faciat, eo ipso operatur benè; cumque nusquam detur medium inter ea contradictoria, scilicet inter *apponere bonum finem*, & *non apponere*, non dabitur à parte rei opus medium inter actum liberum bonum & malum. In quod propositum adduci possent verba Apostoli, *Siue manducatis, siue bibitis, omnia in gloriam Dei facite*, 1. Cor. 10.

Est debile.

Hoc tamen argumentum exiguas habet vires, quia non potest vllâ apparenti ratione ea obligatio apponendi finem honestum probari; ideò sicut ab argumentante supponitur, ita negatur à respondente, qui dicet, hominem non teneri sub peccato nisi ad vitanda mala; indifferentia
autem non teneri vitare, aut eis apponere alium diuersum finem quàm habeant ex se: cumque ex se aliquæ actiones habeant bonitatem aliquam physicam, non tamen moralem, vt paulò pòst ostendam, nulla erit obligatio bonum finem apponendi; & tunc dicemus, operari illum vt hominem. quod autem ex Apostolo adducitur minùs vrget; ibi enim non insinuatur præceptum, sed consilium hortans ad id quod melius est. 38.

Confirmatio aliquorum.

Aristoteles in præsenti materiâ non est curandus.

Confirmant nonnulli eam opinionem; quia si daretur actus indifferens in indiuiduo, posset ex illo acquiri habitus aliquis. quod est contra Aristotelem, qui non agnouit habitum medium inter bonum & malum. Respondeo, me in hac materiâ de merito & peccato non curare multum Aristotelis auctoritatem: quis enim, quæso, illi dixit præceptum esse apponendi bonum finem, vt inde inferret, non dari actus indifferentes, & consequenter nec habitus? Secundò respondeo, illum fortè ideò non fecisse mentionem eiusmodi actuum, quia minùs communes sunt & parui momenti in ordine ad considerationem philosophicam & moralem; quæ solùm ea, quibus vel laudem vel vituperium promeremur, attendere videtur. Addo, ipsos etiam, qui actus indifferentes in indiuiduo negant, teneri admittere habitus etiam in indiuiduo indifferētes, excepto Suario, vt suprà insinuaui: nam omnes hi admittunt eumdē actum in indiuiduo indifferentem ad hoc, vt si apponatur illi honestus finis per alium actum reflexum reddatur bonus; sin minùs, fiat malus: non enim est necessum,
vt ipsemet actus respiciat intrinsecè bonum illum finem ad hoc vt hîc & nunc non sit malus. Inde sic argumentor: Ergo habitus productus per illum actum necessariò erit indifferens in indiuiduo. Patet consequentia, quia talis habitus non inclinat ad bonum finem alterius actus, cui erat adiunctus ille à quo productus est, sed præcisè solùm ad substantiam actus producentis: atqui hic secundùm se nec bonus nec malus erat, vt supponimus, sed ex adiuncto vel bonus reddebatur, vel malus; ergo habitus ille in indiuiduo erit indifferens, hoc est, nec inclinans ad actum vt malum, neque vt bonum; siue posteà actus ipse non possit non ab extrinseco vel bonus vel malus reddi; id quod non habet vt habitus: ergo malè adducitur Aristoteles pro hac quæstione, cùm independenter ab eâ debeamus fateri, posse dari habitus indifferentes in indiuiduo. 39.

Aliqui negantes actus indifferentes indiuidualiter debent id dicere de habitu.

Reijcitur Tanneri argumentum, quo probat non dari habitum indifferentem. Video Patrem Tannerum vrgere sic, vt tales habitus neget; quia posset quis ex eo habitu indifferenti sæpè operari; vnde vlteriùs fieret, vt contra communem doctrinam Patrum posset homo dio in vitâ spirituali hærere, nec proficiendo per bona opera, nec deficiendo per peccatum; cùm tamen, iuxta D. Bernardi dictum, *Primò, quia nimis multum probat.* in viâ Dei non progredi, regredi sit. Ego tamen hoc argumentum miror Primò, quia etiam videtur probare, nulla esse venialia peccata; quod tamen est hæreticum. Sequelam euidenter probo quia etiam ex illo peccato veniali v. g. ex officioso mendacio, generatur habitus; & ex illo potuit homo sæpè operari, & per illud nec gratiam acquisitam amittet, nec proficiet vlteriùs; ergo in viâ spirituali diu poterit stare nec proficiendo,

40. nec decrescendo. Quòd si dicatur, non solùm homini occurrere ordinariè occasiones mendacij officiosi, sed alias honestas & malas, in quibus vel debet peccare grauiter, vel benè moraliter operari; cur non aduertitur, me potiori iore idem dictum de operibus indifferentibus; scilicet non solùm occurrere homini intra septimanam fricare barbam; quod ego dico indifferens, sed etiam alias materias sub veniali aut mortali obligantes, in quibus homo vel peccando non durabit in antiquâ perfectione, vel resistendo merebitur eios augmentum; & *Reijcitur Secundò.* sic vel regredietur in viâ perfectionis vel progredietur. Et hinc admiror Secundò hoc argumentum; eius enim auctores putauerunt, ex eo quod Vasquez & alij doceant, fricare barbam esse indifferentem actionem, sequi posse, hominem transigere longum tempus nihil aliud faciendo quàm fricandu barbam, seu solùm operando indifferenter. Dico ergo absolutè, quod paulò antè iam est insinuatum, esse eas actiones raras, & præter illas occurrere passim alias non indifferentes, in quibus homo debet vel benè *Tertiò.* vel malè operari. Tertiò, miror in hoc argumento consequens illud de consistentiâ in viâ spirituali fieri dependentem à productione habitos indifferentis; cùm enim habitos hi naturales non dent posse, sed faciliter solùm posse, profectò, si potest quis cum habitu permanere in eodem statu, etiam sine habitu poterit in eodem statu durare; ergo ex habitu non sequitur specialiter vllum absurdum; quod sine illo inferri non posset eodem modo; quare autem in neutro easu sequatur, iam est à me ostensum.

41. Prædictam sententiam cum limitatione defendit Ioannes VViggers suprà; ponit enim duas acceptiones actus boni, ex quibus dicit ortam varietatem sententiarum in hoc puncto. Prima est, quâ ille dicitur actus honestus, qui habet pro obiecto rem honestam Secunda, vt ille sit honestus, qui amat rem naturæ commodam sine malo fine. Iuxta priorem acceptionem dicit, multos esse actus indifferentes; iuxta secundam, nullum, sed omnes vel bonos vel malos; & sic putat conciliari auctores variè in hoc puncto discurrentes.

Quid Ioannes Viggers in hoc puncto senserit. Auctores tamen hic vix possunt conciliari. Iudico tamen hunc auctorem totum stare à sententiâ statim defendendâ, & distinctionem illam duplicis actus boni non posse defendi; ac denique alios auctores ita inter se dissidere, vt in hoc puncto conciliari non possint. Etenim D. Thomas, & qui eius sententiam tenent, docent, eo ipso, quòd actus non habeat obiectum honestum quà tale, aut saltem finem honestum, esse malum & peccaminosum, ac coram Deo, pœnam mereri, sicut illam merentur omnia venialia; hoc autem non stat cum acceptione illâ etiam secundâ, quia nemo dixit, peccatum veniale esse actum honestum, licet in minùs rigidâ significatione; ergo iam opponitur directè Diuo Thomæ. Denique vno verbo secunda ea acceptio reiicitur à D. Thomâ; nam actus, qui non est bonus, iuxta priorem acceptionem, dicitur esse peccatum veniale minimum. Neque scio vllum auctorem, qui actum non habentem obiectum vel finem honestum vocauerit honestum moraliter: quòd si vocauit, tunc quæstio præsens esset ridicula, quia talia actus confunderetur cum eo, qui ab alijs dicitur omnino esse indifferens.

Secundò dico, malè eomdem docere num. 73. 42.
amare commodum naturæ, esse indifferentem *Secundò, videtur sibi contrariari prædictus auctor.* actum, eò quòd amor ille oriatur ex inclinatione naturæ; & quia bonum naturæ quà tale absolutè est aliquod bonum; etenim num. 67. doceret idem, amare delectabile quà tale esse peccatum, quia est actus otiosus: delectatio enim non est instituta propter se. Eum malè hæc duo docere dico, quia planè sunt sibi contraria; nam bonum vt sic non diuiditur ab vllo nisi in vtile, bonestum & delectabile; ergo illud, quod ipse vocat commodum, debet ad vnum ex ijs tribus reduci: non ad honestum, quia ipse expressè ibidem negat esse tale: non ad vtile, quia vtile non amatur propter se, sed propter aliud; commodum autem supponit amari propter se: ne verò eios solùm suppositione nitamur, si amatur propter aliud, iam de illo erit quæstio, & debebit esse honestum vel delectabile; ergo commodum reducitur ad delectabile; ergo malè negat, delectabile amari indifferenter; & id concedit commodo; cùm vtrumque sit idem. Deinde argumenta ipsius eodam modo de vtroque probant; nam delectabile amatur ex inclinatione naturæ, & est in se quoddam genus boni; ergo si non sit aliunde turpe, tam indifferenter amatur quàm bonum commodum. Denique malè dicit, eius amorem esse otiosum, cùm versetur circa rem eo modo quo est amabilis, nempe propter se; quia delectabile vt tale est in se bonum, non in ordine ad aliud.

SVBSECTIO II.

Proponitur sententia affirmans.

Sententiam contrariam defendunt Alexander 3. par. quæst. 35. membro 3. Bonauentura in 2. dist. 41. art. 1. quæst. 3. Gabriel in 2. dist. 41. *Auctores admittentes actum indifferentem in indiuiduo.* art. 2. conclus. 1. Almainus tit. 1. Moralium cap. 14. in 2. dub. Angestus cap. 8. Moralium in penultimâ parte textus, Vasquez suprà cap. 2. *Magna huius sententiæ probabilitas.* & recentiores aliqui. Hanc ego reputo longè probabiliorem. Primò, quia argumenta, quæ pro oppositâ sententiâ fiunt, facillimè soluuntur, vt iam ex parte vidimus; cessante autem ratione & fundamento ad negandos einsmodi actus, standum est in fauorem libertatis humanæ; quia non debemus obligationem vllam ei imponere sine fundamento. & hoc sufficeret pro adæquatâ huius opinionis probatione. Vtrùm autem positiuam confirmationem pro hac sententiâ habeamus dicam, cùm ostendero, non obesse nobis aduersa argumenta, seu nihil esse, quo ea necessitas persuadeatur.

Ergo ad Christi testimonium respondeo Pri- *Occurritur obiectionibus.* mò cum Patre Vasquez cap. vlt. verbum otiosum vsurpati

Quid sit verbum otiosum.

vsurpari pro verbo nociuo, detractiuo, mendoso aut calomnioso, ideò nihil inde inferri contra indifferentem. Occurrit huic expositioni Pater Suarez; nam esto Chrysostomus id ita explicuerit; reliqui tamen Patres distinguunt verbum otiosum ab omni alio; quod habet specialem malitiam iniustitiæ, falsitatis, &c. & in genere peccatorum, quæ in verbis consistunt, minimam
43. habet malitiam: Hieronymus enim, Basilius, Bernardus & Gregorius præcisè illud explicant per hoc, quòd careat vtilitate rationabili, causâ, &c. & textus ipse id videtur exigere: nam si Christus per verbum otiosum intellexisset nociuum aut malum in qualibet materiâ, non rectè inde à fortiori intulisset, verba blasphemiæ grauius punienda. Respondeo tamen in primis,

Quid SS. Patres per id intelligant.

etiamsi duo vel tres alij Patres ita explicuerint eum locum, non continuò sequi, eam esse illios explicationem, & non posse nos acquiescere explicationi Chrysostomi. Bernardus item, qui in contrarium citatur, non aliud docet quam, non esse paruipendendum tempus, quod insumitur verbis otiosis: quod longè potiori titulo dicitur si per verba otiosa intelligantur verba calumniosa, nociua, mendacia, &c. quod verò Suarius dicit, magis esse è mente Christi eo loco significare verbum otiosum, mihi videtor valdè dubium, & crediderim contrarium esse longè probabilius. Et sanè Maldonatos noster, inter præcipuos Euangeliorum interpretes meritò annumerandus, cùm retulisset ea testimonia Patrum, quæ Suarez postrà citauit, addit tamen, sibi videri longè magis ad contextum accedere alteram Chrysostomi & Theophylacti explicationem, quod ego meo iudicio confirmo efficaciter. Nam immediatè ante ea verba hæc di-

Matth. 12

xerat Christus, *Progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui, cùm sitis mali? ex abundantiâ enim cordis os loquitur. Bonus homo de bono thesauro,* &c. & tunc, *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines* &c. & subiungit: *Ex verbis enim tuis iustificaberis, & ex verbis tuis condemnaberis.* Certè
44. ex toto hoc contextu duo apparent intenta à Christo: vnum, quod ex verbis homo dignoscitur, sitne bonus, an malus; alterum quod verba etiam puniuntur in die iudicij: ad neutrum autem ex his duobus intentis est commoda ea explicatio de verbis purè inutilibus; non quidem ad primum intentum: vt enim dignoscatur, quid homo moliatur, sitne bonus, an malus, an fraudes, an lites, an odia, &c. foueat in pectore, penitus nihil facit, quod vnum vel alterum verbum inutile proferat: neque enim de sanctitate, neque de malo quidquam tale verbum indicat.

Demonstratur non posse intelligi de verbo inutili.

Intelligitur verbum nociuum per otiosum.

Neque item ad secundum intentum necessaria est ea explicatio; nam Christus, vt ex causali immediatè additâ constat, solùm vult verba esse punienda; non autem intendit ibi denotare, quæ sint mala, quæ bona, sed nullum malum sine pœnâ abiturum; ergo nomine otiosi non tam significatur inutile quam omne verbum malum: vtrùm autem inutile sit malum nec ne, non est decidendum ex hoc loco; hoc enim ibi planè erat extra intentum Christi in parabolâ arboris facientis bonos fructus; quam immediatè antè præmiserat. Cōstet ergo, eam explicationē esse valdè probabilē & sufficientem pro eo loco.

Secundò, id quod nullam habet vtilitatem nec honestam nec physicam.

Secundò respondeo cum eodem Vasquez, verbum illud, quod nullam habet vtilitatem, non solùm honestam, sed nec naturalem seu physicam esse malum, otiosum & peccatum, & de eo intelligi sententiam Christi Domini; inde tamen non sequi, dari non posse verbum aliquod indifferens non otiosum, nec bonum, nec malum: 45.
nam sicut leuare festucam, pulicē è facie tollere, aut pellere culicem, sunt actiones indifferentes; ita eodem modo, si quis moneat alium vt pulicem tollat, vel vt deambulet ad pellendum frigus, non poterit vllâ ratione ab vllo prudenti tale verbum dici otiosum. Et sanè in hoc puncto non persuadebit mihi, vt credo nec vlli alij P. Suarez, Christum Dominum in eo sermone, ad probandum, tum malum interiorem animum ex verbis colligi, sicut ex fructibus colligitur arbor bona, tum hominem iustificandum vel damnandum ex verbis, ad hoc, inquam, intentum accepisse illud verbum, quo ego alteri dico, Ambulemus parum, vt frigus pellamus; vel, Laua faciem quam habes maculatam: nec vnum producet Patrem, qui talia verba doceat otiosa; & tamen nec sunt bona, nec mala moraliter, ergo non benè sequitur, eo quòd de verbo otioso reddituri simus rationem, non dari verbum aut actionem indifferentem in indiuiduo.

Obiectio contra secundā acceptionem verbi otiosi.

Obiiciet tamen quis sat difficulter contra hanc solutionem, quia nullum potest esse verbum otiosum, quod non habeat aliquam physicam vtilitatem; ergo si ob hanc non dicuntur otiosa ea quæ in solutione attulimus, nulla planè erunt purè otiosa, & ex eo capite mala. Confirmo: Voluntas nihil amat nisi sub ratione boni; ergo vel in eâ locutione apprehendit rationem boni moralis, & iam erit honestum verbum; vel apprehendit rationem boni physici, & tunc non erit otiosum, sicut diximus, frigoris expulsionem, deambulationem, &c. non esse actiones otiosas & malas.

Responsio ex Vasquez desumpta non soluit.

Fortè aliquis ex Vasquez responderet, verba esse instrumenta quibus humanus conuictus conseruari debet, his autem vti non licere sine fructu aliquo spirituali vel nostro, vel alieno. Hæc tamen solutio non videtur sufficiens, quia si ex eo, quòd verba sint ad humanum conuictum ordinata, debemus spiritualem finem apponere nostrum vel alienum; ergo, quando alteri dico vt mecum ambulet ad pellendum frigus, 46.
peccabo venialiter, quia vtor verbis ordinatis ad conuictum humanum; & eis bonum finem spiritualem nec meum nec alienum appono. Contra Secundò, quia si (vt dixi paulò antè) non est vlla obligatio apponendi finem spiritualem actionibus, ergo neque erit apponendi ipsis verbis: possum enim in verbis inuenire bonitatem physicam, quæ sufficiat vt actio liberetur à ratione peccati, dummodò non habeat finem in se malum, non minùs quàm ipsis in actionibus.

Solutio auctoris.

Respondendum ergo aliter ei obiectioni, & admittendum, posse esse aliqua verba etiam quæ inseruiant ad humanum conuictum, non tamen habeant spiritualem finem, nec tamen ideò sint otiosa, seu mala. quod euidenter ostensum est ex replicâ contra secundam solutionem. In quo puncto non acquiesco Patri Vasquez; quo posito dico, illa tantùm esse verba otiosa, quæ non ordinantur ad commodum, nec quidem physicum hominis, sed, vt sæpè contingit, dicuntur tantùm animo loquendi, nullâ aliâ in eis attentâ bonitate quàm loquendi: eiusmodi autem esse otiosa ex terminis constat; esse item mala, colligo ex eo testimonio, quo Suarez & aduersarij vtuntur, ad probandum omne verbum

otiosum malum esse. Ego enim in hac solutione solùm ostendo (quod puto me clarè præstare) duo genera verborum inter se diuersa; vnum ob garrulitatem sine vtilitate physica; & hoc vocatur communiter ab omnibus otiosum; & de hoc intelligo locum Christi Domini: alterum ordinatum ad commodum naturæ, vt dum dico famulo, Accendas ignem vt calefaciam me; quod
47. verbum à nemine dicitur otiosum;& tamen non est honestum moraliter. Quòd si rationem iam velimus dare, cur verba otiosa sint mala, ea erit, quia homo, qui rationalis est, tenetur operari ob aliquem finem bonum saltem physicè, si non moraliter: atqui ea verba otiosa nullum habent eiusmodi finem, vt ostensum est, cùm nec sint honesta, nec vtilia naturæ, sed solùm ea animo loquendi proueniunt, ergo.

Ratio cur verbum otiosum antè explicatum sit malum.

Replica Prima.

Dices Primò: Vnde constat, quòd homo teneatur talem finem adhibere? Respondeo, id ex ipsis terminis constare; operationes enim sunt in perfectionem subiecti; ergo humanæ debent esse in bonum aliquod hominis, siue quatenus spiritualis, siue quatenus corporalia est. ergo si id non habeant, eo ipso erunt vitiosæ, & contra naturam: id quod verum est, siue verba sint, siue alia opera. In quo etiam dissentio à Patre Vasquez, qui solùm in verbis eam otiositatem admittere videtur; ex immediatè enim datâ solutione constat, etiam alijs actionibus talem defectum posse conuenire; vnde etiam paulò pòst probabo, aliquas actiones eatenus non esse indifferentes, quæ ab alijs multis vt indifferentes admittuntur.

Secunda.

Dices Secundò: Necessariò debet homo in ipsâ etiam verborum prolatione aliquam bonitatem saltem physicam inuenire, ob quam velit loqui; non enim amat loquelam, nisi sub aliquâ ratione boni; ergo repugnat ea verba esse otiosa in sensu à nobis paulò antè tradito. Respondeo, inueniri quidem in eis verbis bonitatem aliquam, quæ tamen non perficit nec animam, nec corpus, sed est ipsa transcendentalis, quæ inuenitur in ea prolatione soni, perinde ac si quis sine vllâ significationis consideratione ea produceret: sicut si quis manus huc illúcve proiiceret sine vllâ aliâ vtilitate, certè talem motum
48. omnes meritò dicerent vitiosum & otiosum; nemo autem prudens dicet actionem esse otiosam, manus sordidas lauare, vel purgare vestem, &c. etiamsi nullum alium vlteriorem finem bonum eis actionibus apponat. De his ergo verbis nullam aliam in se habentibus vtilitatem intelligendus est Christus; per quod non est credendus vllo modo voluisse docere, verbum otiosum esse, si alteri dicam vt lauet sordidas manus, aut vt ambulet mecum ad pellendum frigus: sicut enim pellere frigus non est actio otiosa, ita nec erit otiosum verbum ad id hortari; non ergo Christus negat aliqua verba non otiosa, indifferentia tamen; ergo ex eo testimonio nihil in præsenti deducitur.

Replica ex Suario.

Replicabis tamen ex Patre Suario num. 9. quia vel homo considerat eas actiones. frigus v. g. pellendi, &c. (quod eodem modo de verbis dicendum est) vt sunt commodæ naturæ humanæ præcisè, vt est animalis; & tunc eo ipso tales actiones sunt malæ, quia tenetur homo semper operari vt homo, & regulam rationis adhibere: vel considerat eas actiones vt conuenientes sibi quatenus per rationem regulato, iam eo ipso erunt honestæ; ergo non datur medium inter actiones & verba honesta & mala. Respondeo Primò, me ex hac doctrinâ Suarij ostendisse, illum non satis consequenter docere; dari actus in specie ex obiecto indifferentes; cùm hic iam requirat ad actum non malum vt ametur honestas quà talis. Secundò respondeo, in hoc argumento inuolui aliquam reflexionem operationis haud ita intellectu facilem, dum ait, debere hominem considerare ea obiecta, v. g. deambu- 49.
lationem & expulsionem frigoris, vt sibi conuenientia, prout regulatur regulâ rationis: si enim hoc sit verum, iam debebit reflexio fieri supra ipsam cognitionem, quæ est regula rationis; cùm tamen expressè ipsemet Suarez dicat, non desumendam bonitatem ex conformitate cum regulâ rationis, sed cum naturâ ipsâ rationali; per regulam autem rationis solùm proponi & declarari eam bonitatem: quo posito inquiro, quid debeat ratio, non reflectendo supra se, proponere in expulsione frigoris aut lotione faciei, vt illam proponat honestam; nam eo ipso quod dicat, Lauare faciem est commodum homini quà animal est, non video, quam aliam bonitatem in se ibi possit inuenire. Dico *bonitatem in se*, quia non loquor iam de vtilitate, quam potest habere in ordine ad alios fines extrinsecos; loquor enim de amore illius obiecti, non ordinando illud in aliud; non enim dicet Suarez, teneri me sub peccato tales actiones semper accipere vt medium, & non posse propter eam bonitatem, quam in se habent, amari; ergo cùm in se non habeant honestatem, nec regula rationis possit in eis inuenire aliam conuenientiam cum homine vt rationali, non video quâ efficaci aut probabili ratione dicat, teneri me tunc ibi honestatem amare: quòd si ad hanc non teneor, ergo actus erit indifferens; quia nec habet obiectum malum, nec apponere ei teneor extrinsecum finem; intrinsecam verò honestatem non habet; ergo manebit actus ille etiam in indiuiduo indifferens.

Respondetur Primò.

Secundò.

Actus indifferens est, qui nec habet obiectum malum, nec finem extrinsecum, nec intrinsecam honestatem.

Absolutè ergo & Tertiò respondeo, non esse vllam talem obligationem operandi propter honestatem: nam licet tenear operari vt homo, non teneor operari secundùm omnia prædicata ho-
50. minis; alioquin quia homo tam essentialiter dicit corpus quàm animam, & animalitatem, quàm rationalitatem, si homo appeteret operationem purè spiritualem, peccaret, quia non operaretur adæquatè vt homo: cùm ergo pellendo frigus operetur quà homo inadæquatè attendendo ad bonum corporis, & aliunde non apponat malum finem, nullo modo peccat. Difficiliùs sanè è contrario posset reddi ratio, cur, eo ipso quòd actio sit commoda corpori, non sit bona, quàm, cur non sit mala. Sed de hoc suprà, dum egi de radice bonitatis moralis. Et hæc circa propositum testimonium sufficiant.

Respondetur Tertiò.

De Augustino dixi suprà, etsi multi eum ex Epistolâ 19. clarè pro contrariâ sententiâ stare opinentur, se tamen ipsâ potiùs nobis fauere: quòd si adhuc contrarium docuisset, opponeremus illi Hieronymum, qui Epist. 89. expressè nostram tradidit; item Gregorium Nazianzenum orat. 3. quæ est aduersus Iulianum; in quâ ait, non ideò esse hominem pœnâ dignum, quia laudem non meretur; & è contrario, non ideò laudem promereri, quia pœnâ dignus non est. Posset fortè his testimonijs responderi eo modo quo Tannerus explicat Bonauenturam, qui pro nostrâ sententiâ suprà à nobis citatus est, vt hi

Auctor Patres pro se adducit.

Malè explicantur à P. Tannero.

apponendo bonum finem peccaturum; & tamen non ideò fricare barbam ex specie suâ esset malum, sed indifferens; quia vel vt subiectum esset indifferens etiam tunc, vt haberet annexam omissionem boni finis, à quâ redderetur malum; vel vt haberet bonum finem ipsum, à quo redderetur bonum. Quod verò obiiciebat Vasquez,
55. tunc temporis nō tam actionem positiuam quàm omissionem boni finis futuram malam, non vrget; quia Thomistæ nihil aliud de facto docent quàm (quod & nos in eo casu etiam dicere tenemur) actionem esse malam ob omissionem boni finis, quem illi tenebamur apponere: & licet ipse actus non sit causa omissionis, quia tamen fit à voluntate sciente, se debere illi apponere circumstantiam boni finis, caso quo illum faciat, & de facto efficit non apponendo talem finem, iam eo ipso actus positiuus dicetur malus, quia illi debebatur bonus finis; neque enim ad amandum bonum finem tenebatur voluntas simpliciter, vnde omissio eius boni finis secundùm se non est mala, nisi vt cadens supra actum; & consequeter actus ab illâ denominabitur malus. Denique nec sequitur, quod vltimo loco replicat Vasquez, scilicet, illum actum in specie futurum malum; dixi enim illum in indiuiduo, multò minùs in specie non esse causam omissionis, sed denominati malum ab omissione ei coniunctâ; quia nec diceretur, nec reuerà esset mala ea omissio, nisi vt coniuncta actui: non enim ad apponendum bonum finem tenemur, nisi quando positiuè operatemur. Vides ergo quàm aliena sit ab inconsequentiâ ea doctrina Thomistica; potest quidem ea obligatio apponendi bonum finem reiici, vt & nos eam reiecimus; at inde solùm infertur, non esse veram Thomisticam sententiam, non tamen vllo modo sibi contradicere, aut ex principiis, quæ supponit, posse eam efficaciter redargui, Vasquez & multi alij recentiores opinantur.

Vasquez cum recentioribus Thomistas male arguit inconsequentiæ.

Probabilius pro nostrâ sententiâ argumentatur idem P. Vasquez cap. 5. ponendo exempla, in quibus nulla nec videtur esse honestas, nec malitia; vt fricare manus ad pellendum frigus, sputum eiicere, &c. quæ nemo damnabit vt ma-
56. la; neque è contrario vllus dicet esse laude digna & meritoria vitæ æternæ in iusto: prætereà si essent bona, posset quis votum de illis facere: quis autem dicet, talia opera esse voti capacia? Hoc argumentum dixi probabilius, quia non habet vim nisi supponendo quod superiùs sæpè diximus, nullum dari præceptum de apponendo ei actioni vllo fine honesto; dato enim tali præcepto, facilè responderetur, ob defectum illius malas esse omnes tales actiones. Hinc concludo non aliter probari nostram sententiam quàm ostendendo, vt fecimus, gratis eam obligationem ab aduersariis adstrui.

Aliud argumentum Vasquez probabilius.

Adeoque pro complemento, hic etiam Thomistas teneri fateri, ex accidenti posse dari actus indifferentes in indiuiduo, casu quo aliquis se conformans nostræ opinioni probabili non apponat vllum honestum finem illis obiectis, quæ ex se sunt indifferentia; tunc enim nec peccabit, quia se accommodat probabili opinioni; nec benè operabitur, quia nullam honestatem in obiecto amat, imò neque agnoscit: & hinc ego probo, ferè semper ita contingere, quia vix vllus est, qui quando, se calefacit, vel lauat faciem, spuit, &c. cogitet teneri se ad apponendum bonum finem. Ego de me fateor, quousque hanc quæstionem primò agitari audiui, nil de tali obligatione cogitasse; nec proptereà putaui me mereri spuendo aut lauando faciem.

Saltem tenentur Thomistæ admittere actus indifferentes per accidens.

P. Tanneruus suprà censet, hanc obseruationem non esse certam; quia si reuerà actiones illæ in se honestatem habent, etiamsi ego sequar contrariam opinionem, non proptereà priuabor meritis. Nihilominus tamen obseruatio posita clarissimè persuadetur. Primò, quia, esto obiecta earum actionū in se habeant honestatem, si tamen ego illam non agnosco, non possum illam quà talem amare: nec poterit mihi ea bonitas esse voluntaria, vt requiritur ad dandam actui honestatem. Secundò, quia si è contrario habeant malitiam, & ego probabiliter putem illas eâ carere, & me non teneri ad apponendum bonum finem ei actioni quæ dicitur ex specie suâ indifferens, nullo modo peccabo; nec item merebor, quia aliunde nulla est ibi bonitas quæ ametur; ergo, quod saltem per accidens debeant admitti actus indifferentes in indiuiduo, nemo potest probabiliter negare. Nam si ignorantia inuincibilis potest ea re grauiter malâ facere non malam, imò aliquando etiam bonam, à fortiori profectò faciet indifferentem.

Bonitas obiecti non agnita non amatur.



Disputatio XXII.

De ratione seu conscientiâ prout est regula actionum nostrarum.

De hac materiâ latè disputant auctores; est enim res valdè necessaria ad sciendum, quando peccatur, quando verò non. Cùm enim lex diuina siue prohibens, siue aliquid imperans non applicetur nobis immediatè nisi per cognitionem (quod idem intelligendum est de malitiâ & honestate, quam ex naturâ aliquorū obiectorum diximus suprà in ipsis reperiri ante omnem prohibitionem diuinam:) cùm, inquam, hæc omnia non immediatè per se applicentur, sed omnia per rationem, necessum est explicare, qualis ea debet esse ratio, vt sufficienter applicet obiectum tam ad benè quàm ad malè operandum. Expediam tamen omnia breuiùs quàm alij, curabóque, ne minùs etiam distinctè & solidè.

1. Necessitas quæstionis huius intelligenda.

Sectio I.

Quid sit recta ratio.

Ratio difficultatis ea est, quia videtur iudicium intellectus verum eo ipso esse rectaratio, & solum falsum esse mala; hoc autem in ordine ad punctum præsens impertinens est; nam cum errore in intellectu stat bona operatio, mala è contrario sine vllo errore.

Ratio difficultatis.

Nonnulli dixêre illam esse rectam rationem, quæ sequitur appetitum rectum, seu actum voluntatis rectum; illam è contrario malam, quæ sequitur actum malum voluntatis. Hæc tamen explicatio vitiosa est; nam appetitus rectus dicitur, qui sequitur rectam rationem; tunc autem non potest explicari rursus recta ratio per hoc, quod sequatur aut respiciat appetitum rectum:

Recta ratio nō est, quæ sequitur appetitum rectū. Item in circulum.

non

non enim fixa aliqua explicatio traderetur, sed in circulum abiremus. Quòd si ideò dicas cum S. Thomâ quæst. 19. art. 3. appetitum rectum desumi ex regulâ rationis seu rectâ ratione; rectam verò rationem aliunde explicandam, verissimum quidem dices; at quamdiu non explicatur, vndenam ea rectitudo veniat, non soluitur dubium præsens.

Suarez non expedivit se ex illo circulo.

2. Et hinc reiicio Patrem Suarez disp. 12. sect. 2. vbi num. 4. cùm hanc obiectionem vitiosi circuli tetigisset, respondet in hæc verba: *Non est circulus, quia interueniunt diuersa genera causarum; nam conscientia est recta ex conformitate ad appetitum vt obiectum, & rem iudicatam; è contrario vere appetitus est rectus ex conformitate ad rationem vt applicantem debitum obiectum appetibile.* Hæc ille. Quæ ex dictis facilè reiiciuntur; vel enim nomine *recta rationis* intelligit ipsam conscientiam, vel aliquid aliud: si aliquid aliud, malè ergo tunc recurrit ad diuersa causarum genera; meliùs dixisset, appetitum rectum non dici talem ex conscientiâ, ideóque nullum nec vitiosum, nec non vitiosum commitxi circulum, sed conscientiam per appetitum, hunc verò per rationem, quæ non est conscientia, declarari; & tūc adhuc restaret difficultas paulò antè tacta, scilicet, non declarari, quid sit ea recta ratio. Quòd si secundum dicat scilicet, rectam rationem esse idem quod conscientiam, non video, quo pacto à vitioso circulo possit liberari, quidquid de diuersis generibus causarum dicat. Nam (vt sæpè in multis locis insinuaui) tunc explicatio est vitiosa, quando in eâ redit quis ad eosdem primos terminos, quos declarare voluerat; tunc enim tam dubius manet intellectus quàm antè, siue id fiat per diuersa genera causarum, siue per vnum; hoc enim ad punctum præsens est omnino per accidens; v. g. si quis rogatus, *Quid sit homo*, dicat, *Est animal rationale*; rogatus rursus, *Quid est animal rationale*, dicat, *Est principium discursus & sensationis*; deinde rogatus, *Quid est discursus & sensatio*, dicat, *Est id quod ab homine potest oriri*; nemo dubitabit, in hoc casu vitiosam esse explicationem; & tamen est in diuerso genere causæ: nam homo in genere causæ formalis explicatur per τὸ *animal rationale*; discursus autem per hominem explicatur per genus causæ efficientis; ergo diuersitas causarum habet se omnino per acci-

Quid sit, & quando vitiosa sit explicatio.

Quòd fiat per diuersa genera causarum, non excusat.

3. dens in puncto præsenti. Idem facilè ostendo in materiâ in quâ versamur; nam si quis primò audiret has voces, *conscientia recta*, peteretque sibi dici, quid per hoc significetur; eique alius responderet, Conscientia recta est, quæ cognoscit rectum appetitum, vel si vis, quæ causat rectum appetitum; roganti verò rursus, Quid est rectus appetitus, responderetur iterùm, Ille qui prodit, vel se conformat conscientiæ rectæ: qui, inquam, hoc modo responderet, non dubium quin malè id faceret, eò quòd in tali explicatione, cùm redeat vltimò ad primos terminos ignotos, in quocumque genere id faciat, relinquit interrogantem tam dubium quàm ab initio fuerit; ergo per hoc, quòd conscientia per appetitum vt per obiectum, appetitus verò per conscientiam vt per regulam declarentur, non tollitur circuli vitiositas, quamdiu non venitur vltimò ad alios terminos per se notos.

Etiam Thomistæ in circulum eunt.

Nec hunc circulum Thomistæ effugiunt dum dicunt, operationem esse conformem rectæ rationi, idem significare ac si quis diceret, eam esse operationem studiosam, quam vir prudens determinauerit esse faciendam; si verò dicatur, Operatio ea est recta, quæ est conformis recto appetitui, significari illam esse bonam, quam vir bonus dicit esse studiosam: quia auctores per virum bonum & prudentem explicare contendunt conformitatem cum ratione & cum appetitu.
Neque hæc, inquam, explicatio effugit circulum, 4.
dum prudentiam explicat in ordine ad bonitatem, & bonitatem in ordine ad prudentiam, vt benè obseruauit Vasquez. Addo ego, vel hos auctores loqui de homine prudente & bono moraliter, id est, de eo qui est in se prudens & bonus; & in hoc sensu falsam tradunt doctrinam; nam septies in die cadit iustus; hoc est hominem simpliciter prudentem & bonum in multis tamen malè agere: ergo non potest vniuersaliter bonitas aut malitia actionis inde desumi. Si verò loquantur de viro prudente & bono hîc & nunc, id est, qui in hac actione, de quâ quærimus, an sit bona, operatur benè & prudenter; tunc nihil aliud dicere hos auctores quàm, eam actionem esse bonam, quâ homo benè & prudenter operatur; manet autem tota difficultas, quæ sit illa, per quam benè & prudenter operetur. de hoc enim est tota præsens quæstio.

Quomodo alij rectam rationem exponant.

Alij igitur dicunt, duos actus esse in intellectu; vnum quasi speculatiuum, quo cognoscitur, vtrùm res hæc sit licita, an illicita; alterum verò, quo imperatur, quid hîc & nunc debeat fieri aut omitti; dicunt ergo, operationem rectam immediatè dirigi ab hoc imperio, imperium verò dirigi ab eo iudicio, iudicium denique à conformitate cum obiecto, seu à veritate. Sed neque
hi placent; etenim malè dicitur, imperium illud 5.
esse necessarium. de quo alibi. Dein, cùm totam eius rectitudinem reducant ad veritatem iudicij speculatiui, manifestè labuntur in argumentum suprà insinuatum, quòd scilicet cum errore speculatiuo inuincibili stet sæpè bona operatio.

Alij rursum reiecti.

Neque huic rationi satisfaciunt qui dicent, semper debere vt minimùm interuenire vnam propositionem vniuersalem veram; & id sufficere, vt dicatur illud iudicium verum. V. g. etiamsi Iacob errasset iudicando primâ nocte Liam esse suam vxorem; re enim verâ non erat; tamen habuit hanc propositionem vniuersalem veram, *Accedere ad vxorem propriam non est peccatum; sed hæc est mea*, &c. Hi, inquam, non satisfaciunt; nam veritas conclusionis pendet à veritate præmissarum; ita vt si vel vnica ex illis sit falsa, conclusio falsa sit; ergo per veritatem vnius tantùm præmissæ nihil explicatur.

Gerson & Vasquez rectam rationem benè definierūt.

Gerson 3. parte, Tract. de Vitâ spirituali lect. 4. corol. 3. probabiliùs ponit illum syllogismum hoc modo, *Accedere ad eam, quæ iudicatur inuincibiliter vxor propria, licitum est; sed hæc iudicatur talis, ergo ad hanc licitum est accedere.* P. Vasquez docet hunc discursum non fieri ordinariè ab hominibus, licet ex illo quasi à posteriori rectè colligatur quid fieri oportuerit; ideò ipse concludit, rectam rationem illam esse, quæ inuincibiliter proponit, quæ naturæ rationali sint conformia aut difformia. Meritò ponit illam particulam *inuincibiliter*; ex dictis enim su-
prà, dum de ignorantiâ egimus constat excu- 6.
sari hominem à peccato per inuincibilem ignorantiam. Vtraque hæc solutio bona est; & vix videntur duo hi auctores differre, nisi quod Gerson ponit discursum quasi reflexum, qui secundùm

dùm omnes suas propositiones verus est; at Vasquez ponit syllogismum directum, qui licet re ipsâ assumat minorem falsam, scilicet, *Hac est mea*; quia tamen existimatur inuincibiliter talis, ideò practicè intulit conclusionem veram, *Ergo ad hanc accedere licitè possum.* Cuius ratio ex dictis desumenda est; nam in moralibus non tam respiciendum est, quid sit re ipsâ in ipso obiecto, quam quid hîc & nunc inuincibiliter iudicetur ab operante.

Recta ratio est iudicium inuincibile de honestate obiecti.

Vno ergo verbo dicimus, rectam rationem esse iudicium inuincibile de honestate obiecti; cui dum quis se accommodat per amorem, benè operatur, si verò fugiat illud, malè, aut saltem non benè operatur: quòd si è contrario iudicium sit de turpitudine obiecti, tunc rectè operatur quis, illud obiectum fugiendo, malè verò, si illud amplectatur.

Sectio II.

Quid sit conscientia; & eius diuisiones.

Conscientiã alij in voluntate, alij meliùs in intellectu ponunt:

QVæstio hæc solùm est de voce. Quidam enim ex communi & vulgari modo loquendi dicunt, conscientiam pertinere ad voluntatem; dicitur enim communiter quis habere bonam vel malam conscientiam; id est, carere 7. aut infectus esse peccato. Alij meliùs docent in intellectu illam consistere. Qui tamen non omnino conueniunt; pars enim illorum dicit, esse habitum prudentiæ vel synderesis; pars verò, esse actum ipsius intellectus. Vtraque tamen opinio sustineri potest, quia aliquando vsurpatur pro habitu ipso, aliquando pro actibus ab illo habitu prouenientibus. Et quidem ad intellectum illam pertinere multis probant Pater Suarez disp. 12. sect. 1. & Vasquez disput. 69. cap. 1. & ipsa vox *conscientia*, id est *simul scientia*, id manifestè demonstrat; vnde magis propriè pertinere videtur ad actum ipsum intellectus; pro quo nos eam vsurpabimus; quia habitus non cognoscuntur à nobis nisi per actus. Significat ergo vnum è duobus, vel iudicium de faciendis; quo sensu dicimus debere nos accommodare conscientiæ; vel etiam iudicium de iam factis; sic dicimus, Habet remorsum conscientiæ, id est, Agnoscit se malè fecisse, peccasse, &c. è contrario in bonis; vt Paulus ait ad Roman. 9. *Testimonium mihi perhibente conscientiâ meâ.*

& probabitur prudentia & pro actu sumi potest. Suarez & Vasquez in intellectu ponunt. Meliùs tamẽ pro actu sumitur, & est iudiciũ vel de faciendis vel iã factis.

Iudiciũ de iã facto est speculatiuum;

Est tamen inter eas duas significationes hæc differentia pro præsenti materia, quòd iudicium primum est practicum, id est, dirigens ad operationem; secundum verò illud de peccato iam facto est speculatiuum, & non deseruit ad materiam moralem, nisi quatenus inde sequitur obligatio aliquid posteà faciendi, vt homo exeat à 8. peccato: at tunc necessariò debet sequi primum illud iudicium de faciendis, quod practicum est, vt dixi, ex conceptu suo, & ab illo desumitur immediata regula actionum humanarum; nam operari contra talem conscientiam est peccatum, eam verò sequi bonum, quando inuincibilis est, iuxta dicta sect. 1. quod in sequentibus magis declarabitur.

de faciendis practicum.

Rogabis, an assignandus sit habitus aliquis specialis pro talibus actibus. Respondeo, varios esse actus illos practicos: quidam enim versantur circa materiam particularem; vt v. g. Hodie non licet comedere carnes; hodie licet Sacrum omittere, &c. quæ sunt iudicia communia cuilibet materiæ prohibitæ aut imperatæ. Pro talibus dico non esse necessarium vllum habitum, eo excepto quo cognosco de qualibet materiâ, vtrùm ea sit lege aliquâ prohibita, nec ne. Quæ cognitiones sæpè sunt experimentales, quando prohibitio aut mandatum est positiuum; quando verò obiectum est naturâ suâ malum, tunc potest poni ille habitus, qui acquiritur ex cognitione scientificâ eius malitiæ. Alij actus practici præcedere solent operationem moralem; vt v. g. in syllogismo superiùs posito diximus, *Licitum est accedere ad eam, quæ inuincibiliter reputatur propria vxor.* Quod iudicium mutatis terminis in omni materiâ locum habet, ideoque illud dixi generale; v.g. Licitum est non audire Sacrum, quando inuincibiliter non creditur esse dies festus; & sic in aliis; tale iudicium facilè dicam pertinere ad prudentiam; quæ vniuersaliter id de omni materiâ tradit, & requirere specialem habitum.

Illa iudicia circa aliquam materiam spectãt ad prudentiam.

9. Aduerte, aliquos auctores malè aliunde supponentes, ante omnem actum volitionis debere interuenire iudicium quoddam practicum efficax, dubios esse in præsenti, an tale iudicium dicendum sit conscientia: Si enim, inquiunt, id dicatur, sequitur inde, hominem numquam posse contra conscientiam operari, quia contra hoc iudicium numquam fieri potest; si verò hoc non dicant conscientiam, non inueniunt iudicium aliud, cui possint eam denominationem tribuere. Ab hac difficultate nos, qui tale imperium negamus, facilè liberamur; qui verò illud admittunt, possunt adhuc in præsenti dicere, illud non esse conscientiam, quia per illud non dictatur, quid licitè possit fieri; sed esse aliud prius iudicium, quod habet rationem conscientiæ, & non dicit efficaciter; *Hoc facias*, prout imperio tribuitur; sed tantùm dicit, *Hoc non potest licitè fieri*; vel è contrario, *Hoc potest fieri sanctè & honestè*: huic autem actui rectè potest voluntas resistere, si admittamus posteà imperium quod dicat, *Nihilominùs fac hoc*; vel si, vt longè probabilius iudico, sine vllo imperio voluntas in actu exercito velit seu faciat oppositum.

Quid dicant qui ante omnẽ volitionẽ prærequirunt iudiciũ practicũ efficax.

10. Circa diuisionem conscientiæ aliqua dicta sunt paulò antè, dum de variis acceptionibus illius egimus; & in primis declarata est conscientia de præteritis; quam speculatiuam ferè diximus, & ad quæstiones morales non necessariam; & conscientia de futuris seu agendis, quæ propriè ad nos spectat. Quæ subdiuidi potest in conscientiam veram, & cõscientiam falsam. Hæc tamen diuisio, si de veritate speculatiuâ accipiatur, parum facit ad rem præsentem; nam rectitudo appetitus non pendet ab ipsâ veritate aut falsitate rei, iuxta dicta paulò antè: si verò accipiatur de veritate practicâ, ea diuisio reincidet in alteram celebrem, in conscientiam erroneam, & conscientiam veram. Conscientia erronea non vocatur propriè ea, quæ re ipsâ fallitur, sed quæ ita fallitur, vt ille error sit aliquo modo voluntarius. Imò ego dico, etiamsi reuerà non fallatur quis speculatiuè, sed sangat veritatem; si tamen non id probabiliter saltem iudicat, sed dubitando, & inquisitionem omittit, posse dici conscientiam erroneam, si contra illam operetur. V. g. iudicat quis, non esse hodie obligationem audiendi Sacrum, prout reuerà non est, ideóque ex eo capite non habet conscientiam speculatiuè erroneam.

Diuisio conscientiæ de faciendis.

Quæ sit propriè conscientia erronea.

erroneam, sed potiùs omnino veram; si tamen ita iudicat, vt simul dubitet, & nihil vlteriùs inquirendo, non audit Sacrum, peccat, non aliter, quàm si re ipsâ fuisset hodie dies festus, (vt fu-
11. siùs infrà) ideóque quodammodò dici potest ea conscientia erronea non in se, sed ea modo & dispositione voluntatis, quâ se voluntariè exponit periculo errandi.

Definitur conscientia erronea.

Est ergo conscientia erronea, conscientia voluntariè dubia circa exercendæ actionis turpitudinem; vera verò conscientia est inuincibile de eâ turpitudine aut honestate iudicium. Pro diuisionis huius intelligentiâ applicari debent omnia quę superiùs diximus de ignorantiâ inuincibili & vincibili; omnia enim mutatis terminis quadrant in conscientiam; ideò quoad punctum huius difficultatis nihil amplius occurrit addendum: solùm ergo explicandum est, quomodo teneatur homo se accommodare conscientiæ. Quæ difficultas maximè locum habet, quando conscientia est dubia, non tamen voluntariè seu ex malo affectu; sed quia reuerà factâ sufficienti diligentiâ non potest homo quiddam certi deprehendere. Expediemus Primò quæ ad conscientiam erroneam pertinent, quia faciliora & certiora, deinde cætera.

SECTIO III.

Vtrùm conscientia erronea inducat obligationem, & qualem.

12.
Dicunt aliqui, dū conscientia est propriè erronea, non obligare.

OPinantur nonnulli, eiusmodi conscientiam, quando propriè est erronea; id est, quando iudicat malum esse id, quod reuerà malum non est; non obligare ad id faciendum; nam cùm in re non sit obligatio, non potest hæc insurgere ex solâ meâ falsâ apprehensione vnde videntur è contrario sentire, si re ipsâ sit obligatio, eamque iudicem, licet cum dubio, talem conscientiam obligare: quia licet dubiè proponatur mihi obligatio, verè tamen re ipsâ datur. Videtur etiam ex hac doctrinâ sequi; etiamsi inuincibiliter sit falsa ea conscientia, quatenus nec ratio dubitandi mihi in contrarium occurrit, sed omnino puto me teneri ad eam actionem; non esse etiam malum contra eam conscientiam agere; quia etiam eo casu habet vim argumentum ab his factum, scilicet, si re ipsâ non sit obligatio, non posse eam ea solâ apprehensione meâ consurgere: quòd enim ea apprehensio sit inculpabilis, non debet magis mihi nocere, quàm si culpabilis seu erronea esset. Quo sensu hæc sententia vera sit, quo falsa, ex dicendis constabit.

Alij dicunt, conscientiam erroneam non obligare, sed ligare.

Alij auctores, inter quos præcipius est Durandus, cui apud Vasquez disp. 60. cap. 1. assentiuntur Gregorius, Angelus & Almainus, dicunt, conscientiam erroneam non obligare, sed ligare; quia nulla potest esse obligatio ad faciendum
13. id, quod in se illicitum est. In hac opinione non
Hi voce à aliis conueniunt.
iudico hærendum, quia solâ voce dissentire potest ab aliis: in vno enim sensu verè dicit, non obligare conscientiam; nam absolutè loquendo non teneor illam sequi, sed potiùs debeo eam deponere, vt infrà dicemus: in eodem tamen sensu debuisset dicere, nec eam ligare; quia si possum me ab eâ expedire, non sum propriè illâ ligatus. Quòd si, quatenus non possum contra eam, seu eâ durante, facere contrarium ei quod dictat, dicenda sit ligare, vt etiam videtur innuere

Ligari & obligari ex D. Thomâ sunt idem.

D. Thomas in 2. dist. 39. art. vlt. in corp. dum ait, obligationem conscientiæ nihil esse aliud quàm vinculum quo adstringimur, vt non possimus sine peccato aliud operari: si, inquam, in hoc sensu explicetur illa vox *ligare*, sine dubio verum dicit; quoad latinitatem verò deficit, quia sicut illud vocatur ligamen secundùm quid, ita etiam secundùm quid debuisset dici obligare. Sed de voce satis.

Conscientia erronea est deponenda.

CONCLVSIO ergo Catholica & omnino certa duo dicit. Primum est, hominem non teneri eam conscientiam sequi, sed debere eam deponere; in quo sensu vera est prima sententia suprà 14.
posita; quomodo autem deponenda sit conscientia dubia, ita vt desinat esse erronea, dicetur infrà. Alterum, si non deponatur, non esse licitum contra eam operari, sed peccatum fore, ei non conformari. In hoc autem sensu falsa est prima sententia, quæ negabat vllam esse obligationem se accommodandi ei conscientiæ. Secunda pars huius conclusionis communis traditur à D. Thomâ hîc quæst. 19. art. 5. & à Conrado & aliis Thomistis ibidem, Alensi 2. part. quæst. 160. membro 3. art. 1. Bonauenturâ in 2. dist. 39. Richardo art. 1. quæst. 3. Durandoq. 5. Gabriele quæst. vnicâ ar. 2. Maiore q. vnicâ, Ockam in 3. quæst. 13. & aliis multis qui videri possunt apud Vasquez disp. 59. num. 6. probari autem potest ex Paulo ad Roman. 14. vbi ait: *Scio, & confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Pro cuius loci intelligentiâ aduerte, *commune* idem esse ac prohibitum: cibos enim in lege prohibitos vocabant communes; sic Petrus dixit de serpentibus & reptilibus Act. 10. *Absit Domine, quia numquam manducaui omne commune & immundum*; in eumdem etiam sensum responsum illi fuit, *Quod Deus purificauit, tu commune ne dixeris.* Dicit ergo citato loco Paulus, Etiamsi Christus nihil commune fecerit, id est, nullos cibos prohibuerit, tamen ille qui existimat (procul dubio ex conscientiâ erroneâ; aliud enim iudicat quàm reuerà sit) aliquid esse commune, id est prohibitum, reuerà prohibitum est. Inferiùs item ait idem Apostolus, *Omne quod* 15.
non est ex fide peccatum est. Vbi per fidem intelligunt communiter omnem conscientiam: non enim commodè potest de fide propriâ Paulus intelligi, cùm certum sit, non omnia, quæ fiunt à non credentibus, esse peccatum. Adducitur etiam testimonium ex eodem Apostolo ad Galatas 5. vbi ait: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est vniuersæ legis faciendæ.* Quæ obligatio non potest nisi ad conscientiam reduci, ac si Apostolus dixisset: Qui putat se teneri ad circumcisionem & legem Mosaicam, eo ipso debitor est ad eam ex integro seruandam; ergo quamdiu conscientia erronea durat, obligat, ne ei dissentiamus.

Probatio à ratione.

Ratio pro hac parte conclusionis superiùs est insinuata; nam lex diuina & humana non applicatur nobis nisi mediâ cognitione nostrâ; & (vt vniuersaliter agentes de voluntate in ordine ad amorem diximus) hæc non dirigitur immediatè bonitate aut malitiâ, quæ est in obiecto re ipsâ, sed quæ proponitur sibi per intellectum: vnde fit, vt etiamsi obiectũ infinitam habeat bonitatem, si tamen intellectus eam non repræsentet voluntati, nequeat voluntas illud amare; è contrario verò, etiamsi nulla penitus esset bonitas in obiecto, si tamen intellectus proponat vo-

Voluntas non potest amare nisi quod intellectus repræsentat.

voluntati

luntati illud esse bonum, possit voluntas illud
16. amare, non minùs quam si re ipsâ in se illam haberet bonitatem. Hæc ratio maximè locum habet, quando conscientia est erronea materialiter seu inuincibiliter: tunc enim cùm homini non proponatur vlla ratio dubitandi in contrarium, haud dubiè debet se conformare illi iudicio; si enim tunc non teneretur, numquam teneretur; quia ipse non potest tunc de veritate rei in se magis dubitare, quàm si re ipsâ eam tangeret; ergo vel numquam tenebitur obedire conscientiæ, etiamsi verissima sit; vel tunc tenebitur, quãdo inuincibiliter putat esse veram. Specialiter verò etiam teneri, quando est erronea, seu vincibilis ea conscientia inde patet, quia dum ea durat, semper iudicatur obiectum illud malum; ergo si voluntas illud amplectatur, iam voluntariè amplectitur malitiam: quod enim tunc dubium aliquod habeat, an reuerâ ita sit nec ne, non illum excusat. Primò, quia si absolutè iudicat, malitiam esse, etiamsi in contrarium habeat aliquam rationem dubitandi, iam absolutè amplectitur malum iudicatum vt tale, licet (vt sic dicam) cum aliquâ spe; quod fortè non erit malum: quæ spes nullo modo eum liberat, vt iam ampliùs ostendo probando, etiamsi omnino dubitet de malitiâ, & non assentiatur absolutè illi, adhuc peccare: quia qui se exponit periculo amplectendi obiectum re ipsâ illicitum, iam eo ipso imprudenter operatur, & virtualiter seu implicitè dicit; *Nihil curo eam malitiam*, seu,
17. *Amplectar tale obiectum, etiamsi in eo malitia sit*: hoc autem est formalissimè operari malè & contra rationem; ergo talis tunc peccabit; ergo à fortiori peccabit, si primo modo se gerat, scilicet, dum positiuè iudicans esse malitiam, illam amplectitur, esto rationem aliquam dubitandi in contrarium habeat.

Cur conscientia erronea, si aliter agat ac iudicat, non excusetur.

Aduerto, Patrem Vasquez disp. 60. num. 4. vt explicet, quo pacto conscientia erronea obliget, docere, in mente illius, qui eam habet, esse duo diuersa iudicia, quando v. g. putat se teneri ad mentiendum propter tuendam vitam innocentis: vnum dicit, *Necessarium est mentiri*; alterum, *Peccatum est non mentiri*. Primum iudicium (ait Vasquez) non obligat, sic verò secundum. Ego tamen nullam agnosco inter ea duo iudicia differentiam; nam primum, quod dicit, *Necessarium est mentiri*, non id dicit per modum Imperij; benè enim alibi ipse Vasquez talia imperia reiicit: nec item dicit physicè, *Necessarium est mentiri*; agnoscit enim homo se esse liberum physicè ad non mentiendum; ergo solùm potest dicere illud iudicium, *Moraliter necessarium est mentiri*, hoc est, *Ne peccem, necessum est mentiri*; hoc autem dicit formalissimè secundùm illud iudicium, & nihil amplius; ergo non duo, sed vnum sunt; ideóque non minùs vnum quàm alterum obligat. Nec video, quomodo ibi Vas-
18. quez differentiam inuenerit: fortè fuit error calami, vel typographi, & loco *necessarium* debeat esse ibi *licitum*: & sic rectè apparet & diuersitas iudiciorum, & quo pacto primum non obliget; nam dicere, *Licitum est mentiri*, non inducit obligationem; non enim omnia quæ sunt licita, sunt eo ipso obligatoria. Vel certè alius fuit error, vt loco *Necessarium* dici debuisset, *Malum est mentiri*; per secundum verò iudicium etiam dicatur, *Malum est non mentiri*. Et hic sensus videtur ibi fuisse magis intentus à Vasquez, vt explicet, quomodo talis homo per conscientiam erroneam vtrumque iudicat esse peccatum. Primum autem iudicium non obligat ad mentiendum, potiùs retrahit seu obligat ad non mentiendum.

Vasquez distinguit duo iudicia conscientia erronea.

Auctor ostendit esse vnicum.

SECTIO IV.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Obiectio Prima.

PRima sit; quia si vtrumque ex contradictoriis proponitur vt peccatum, ergo cùm necessarium sit vnum ex illis duobus fieri, non peccabit qui minus malum elegerit: alibi enim fusiùs ostendi, stante necessitate physicâ ad eligendum vnum è duobus malis, si eligit homo quod minus est, non peccare; ergo cùm necessarium sit ex illis duobus iudiciis vni obedire, quia inter contradictoria medium non datur, non peccabit ille, si sequatur conscientiam erroneam, faciendo tamen quod apparet minus malum.

Quorundam responsio.

Fortè hoc argumento mouentur illi, qui iudicant, stante determinatione physicâ ad vnum è duobus malis, quodcumque eligatur, esse peccatum, maximè quando ipse homo reputat se in vtroque peccare. Videtur enim repugnans in 19.
terminis, vt iudicans se peccare, amplectatur aliquod obiectum; & tamen re ipsâ non peccet, ergo. Ego tamen non arbitror probabilem eam doctrinam: etenim ille homo, cui non potest exprobrari, cur aliquid fecerit, non videtur vllo modo malè egisse; eâ enim ratione libertas requiritur ad benè maléque operandũ, vt iudicetur homo aliquid liberaliter dedisse, aut è contrario non coactum malè egisse; ergo cùm in posito casu fecerit minimũ quod potuit, non potest meritò vllus ei irasci, aut ei exprobrare, cur id fecerit: nam licet potuerit illud omittere, ita tamen potuit, vt si omitteret, teneretur facere aliquid longè peius; ergo non potest ei dici, *Debuisses hoc omittere*; quia idem esset ac dicere, *Debuisses peius aliquid facere*; quod haud dubiè absurdè diceretur: non enim est obligatio moralis ad id quod peius est. Quod verò hi dicunt, tunc temporis illum iudicare se peccare, ergo verè peccet non magis vrget, quàm si homo carens omnino libertate, idque ignorans, amplecteretur aliquod obiectum malum; tunc enim ipse quidem putaret se peccare, at reuerâ non peccaret: & in somniis sępè quid simile contingit, vt putet homo se peccare; quia tamen re ipsâ caret libertate, fallitur in eo iudicio, ideóque re ipsâ non peccat: non enim ad peccatum sufficit, iudicare se peccare, sed debet prætereà adesse libertas sufficiens.

Auctori non placet.

Aliter ergo obiectioni suprà positæ respondendum est, & per solutionem declarabitur prima 20.
pars doctrinæ nostræ. Dico ergo, in tali casu licet stante eâ conscientia erroneâ vtrúmque illi proponatur vt malum, nihilominùs non esse necessitatum ad vnum è duobus malis, sed potiùs moraliter esse obligatum ad inquirendum, donec tandem conscientiam erroneam deponat, & consequenter deponat vnum ex illis duobus iudicijs, quibus tam de mendacio quàm de carentiâ mendacij asserit esse peccatum; deposito autem vno ex illis, iam illi licitum erit operari, consequenter tenebitur amplecti illud obiectũ, in quo iudicauerit non esse peccatum, contrarium verò fugere.

Solutio auctoris.

Hinc intelliges, esto non detur medium inter mentiri, & non mentiri, & debeat homo necessariò vnum ex illis duobus admittere, non ta-

Quale medium detur inter mentiri & non mentiri.

men esse nacessitatum ad vnum è duobus malis:
nam licet inter illa duo vt quid physicum sunt,
non detur medium; datur tamen inter illa vt
iudicantur peccata, seu (dicam clariùs) datur
medium inter hoc, quod est, vtrumque iudica-
re peccatum; hoc est, vel neutrum iudicare, vel
solùm vnum ex illis: eo autem ipso licet tenea-
tur ad vnum è contradictoriis, id est, ad men-
tiendum, vel ad non mentiendum, non tamen
tenebitur ad peccatum, quia poterit illud elige-
re, quod non apparuerit peccatum; & ideò di-
ximus suprà, eam conscientiam non obligare
21. simpliciter, quia potest, imò debet eam homo
absolutè deponere eo casu: cuius ea est ratio ma-
nifesta; nam cùm homo aduertat tunc se cogi
ad amplectẽdum vnum ex illis duobus obiectis
malis, si conscientiam non deponat, tenetur il-
lam deponere, vt sibi liberum sit id facere quod
non est malum; ergo si non vult eam conscien-
tiam deponere, iam eo ipso peccat; neque in-
conueniens est, vt tunc suppositâ eâ voluntate
ignorandi liberè peccet, siue hoc obiectum eli-
gat, siue contradictorium.

Replica contra solutionẽ. Verùm adhuc circa hoc punctum vrgebis:
Suppositâ voluntate manendi in ignorantia non
potest non eligere vnum ex illis duobus obiectis
malis; ergo supposito primo peccato erit licitum
amplecti minus malum, ita vt non peccet tunc de
22. nouo: patet, quia si ad eas angustias redactus
fuisset sine culpa sua, nullo modo peccaret; quòd
autem per culpam sit redactus, probat quidem
benè, illum in causâ peccasse, & consequenter ea,
quæ deinceps sequuntur, denominatiuè à præce-
dente peccato esse mala; at immediatè in se non
Responsio. poterunt habere nouam malitiam. Respondeo,
ita omnino esse; tunc enim talis homo non pec-
cabit duobus peccatis, sed vno tantùm non vo-
lendi conscientiam illam deponere; quia verò in
non depositione erroris non est alia malitia,
quàm quòd sit causa amplectendi obiectum ma-
lum per eam conscientiam propositum; ideò
tunc peccabit ille ea specie peccati, in qua ei re-
præsentatur malum illud obiectum; v. g. si putet
se teneri ad mentiendum ex charitate, peccabit
contra charitatem non mentiendo, non tamen
peccatum erit tam graue, quàm si eam mali-
tiam omnino certò cognouisset, vt diximus
agentes quo pacto ignorantia minuat volunta-
rium, & consequenter malitiam.

Reijcitur Ockam & Angeslus. Vnde non est audiendus Ockam in 3. q. 13. do-
cens hominem in eo casu peccare duplici pecca-
to; altero contra obligationem deponendi con-
scientiam, altero contra virtutem; quam putat se
ex ea conscientia violare: iam enim dixi, obliga-
tionem specialem deponendi conscientiam non
esse, nisi quatenus non debet quis admittere il-
lud obiectum prohibitum; vnde fit, vt si daretur
medium, ac neutrum ex illis obiectis teneretur
amplecti, posset manere in sua conscientia erro-
nea sine vllo prorsus peccato. Displicet itẽ Ange-
stus apud P. Vasquez disp. 59. cap. 3. docens è con-
trario, non esse peccatum vllum contra virtutem,
cui proponitur contrarium illud obiectum; iu-
dicat enim hic auctor tunc non violari eam vir-
tutem, quia reuerà nulla est obligatio erga illam,
sed sola hominis existimatio de ea obligatione;
ergo tunc, inquit, sola est obligatio deponendi
conscientiam, & nulla alia: addit tamen, si vera
esset ea obligatio, & ea conscientia non fallere-
tur, peccaturum tum contra conscientiam, de qua
dubitabat, tum contra virtutem ipsam.

Displicet, inquam, hæc doctrina, quia iam clarè 23.
ostendimus, obligationem deponendi conscien-
tiam non distingui ab obligatione non faciendi
contra eam virtutem; ergo peccatum tunc inter-
ueniens solùm erit contra eam virtutem; quod
verò addit, non violari virtutem, falsum est; nam
violatio virtutum omnium est affectiua; ideò *Violatio virtutum est affectiua, etsi haec non sit praeceptum.*
etiamsi re ipsâ non sit præceptum illius, si tamen
creditur esse, & nihilominùs voluntas contra-
rium appetit, iam affectu violat, non minùs quàm
si re ipsa esset talis obligatio: sicut in simili dixit *Matth. 5.*
Christus, *Qui viderit mulierem ad concupiscendũ
eam, iam mœchatus est eam in corde suo*, hoc est,
non effectu, sed affectu.

Quod ex altera parte dicit, quando reuerà da-
tur talis obligatio, esse duplex peccatum, iam est
reiectum; relabitur enim in sententiam Ockami;
& ex proximè dictis constat, non magis tunc eam
virtutem violari, quàm si non esset ea conscien-
tia re ipsa erronea. Vtrùm autem saltem aliquo
modo crescat malitia illius peccati ex eo, quòd
reuerà sit obligatio, dicam inferiùs.

Secundò principaliter obiicies: Si homo non *Obiectio Secunda.*
possit tunc deponere conscientiam, quia vrget
occasio, in qua faciendum est quod iudicat esse
malum, & non habeat aliquem quem consulat,
non erit obligatus ad eam deponendam; ergo
tunc licitè operabitur contra illam, dummodò
faciat id quod repræsentatur vt minus malum. 24.
Respondeo, Si non est possibile deponere con- *Respondetur.*
scientiam, iam eo ipso illum errorem non esse
vincibilem, sed inuincibilem, de quo in præsenti
non agimus. Vnde libenter admitto, eum homi-
nem non peccaturum, si illud eligat obiectum,
quod reputat vt minus malum; quid autem tunc
sit eligendum, an agere contra conscientiam, an
iuxta illam, dicam paulò pòst.

Obiicies Tertiò, Ergo si quis ex conscientia *Obiectio Tertia.*
erronea putaret esse peccatum, amare Deum su-
per omnia; si tunc Deum amaret, peccaret, & non
peccaret: peccaret, quia ita ex conscientia erro-
nea iudicat: non peccaret, quia amor Dei super
omnia non admittit secum vllum peccatum. *Solutio.*
Respondeo, in amore Dei esse specialem difficul-
tatem, quia cùm sit voluntas efficax Deum nullo
modo grauiter offendendi, repugnat, vt simul
habeat illum actum, si simul credit se per illum
grauiter offendere. Quæ difficultas indepen-
dens est ab hoc puncto: etenim in alijs actibus,
qui contrarij non sunt inter se, haud dubiè inde-
pendenter ab omni ignorantia potest homo ha-
bere actum malum, & simul alium bonum alte-
rius virtutis, etiamsi aduertat se in vno offendere
Deum, in alio verò non: ast actum amoris Dei su-
per omnia non potest habere cum vllo alio pec-
cato mortali; quid ergo mirum, si iudicãs se pec-
care in eo amore, illũ nequeat producere? Quòd
si tunc putaret se venialiter tantùm peccare, fortè 25.
quia veniale non repugnat amori Dei super om-
nia, posset illum actum elicere, quo casu & simul
peccaret venialiter, & simul Deum amaret.
Vtrùm autem esse posset talis amor supernatu-
ralis in substantia, tetigi suprà in simili quæ-
stione, agens an posset amor supernaturalis Dei
super omnia imperari ab actu venialiter malo;
vbi dixi, probabile videri, non posse. Nunc di-
co in præsenti nostro casu, omnino non posse,
quia non esset vllo modo meritorius, sed omni-
no malus venialiter: & quoad hoc maior est dif-
ficultas in præsenti puncto quàm in actibus im-
peratis: nam ibi posset esse honestas intrinseca &

cxtr in

extrinfecã mali ab imperante:at in præfenti cùm
iu fe intriuferè etiam effet malus venialiter, &
Deus non det fupernamtale auxilium ad pecca-
tum veniale, non poffet talis amnr effe fuper-
naturalis.

Obiectio. Quarta.

Quartò obijcies, Si quis ex confcientiâ erro-
neâ putet fe teneri ad odio habendum Deum,
fequitur non peccaturum, fi odio habeat; id
autem videtur planè abfurdum. Refpondeo fa-
Solutio. Prima.
cilè Primò, furtè repugnare in hac materiâ ta-
lem ignorantiam: quomodn enim aliquis men-
tis cõpos poterit fibi perfuadere, facere fe alicui
gratiam & feruitium eum odio habendn, & op-
26. tando ei omnia mala, & careutiam ipfius? Certè
Secunda.
id videtur planè in terminis repugnare. Secundò
refpondeo, Si tanta fuerit hominis ftupiditas, vt
id putet, & confcientia erronea fit inuincibilis,
illum non peccaturum; fi verò fit vincibiliter er-
rouea, tunc teneri illam deponere, ficut & in cæ-
teris materijs. Quod verò dicebatur, abfurdum
Poteſt in aliquo caſu actus non vitioſus ab habitu vitioſo prodire.
effe admittere illum actum effe licitum, negatur
facilè, data ea fuppufitione: neque obeft, quòd
tũc prodiret ille actus ab habitu alioqui vitiufo;
uam hîc & nunc vitiofus non effet: ficut fiquia
inuincibiliter putans mendaciũ effe licitum, etiã-
fi meutiatur, non peccabit; & tamen illud men-
dacium prodibit ab habitu materialiter vitiofo;
qui tamen hîc & nunc nnu elicit actũ vitiofum.

Quæri poteft circa hoc argumentum, vtrùm
ndium Dei non folùm ea ea ignorantia inuinci-
bili poffit effe non malum, fed etiam merito-
rium, fi qnis putaret inuincibiliter fe per illud
mereri. Refpondeo, cùm nnn fit actus fuperna-
Poteſt odium Dei per modum obiecti voliti eſſe meritorium vitæ æternæ.
turalis, nou poffe effe meriiorium vitæ æternæ,
ex quacumque ignorantia fiat: per modum au-
tem obiecti voliti, reflexè v. g. fi quis putans fe
per illud placere Deo dicat, Volo ex animo pla-
cendi Deo elicere actum odij Dei, admitto, illam
volitinnem pnffe effe fupernaturalem, quia ha-
beret pro motiuo complacere Deo; & poffet
ad eam præcedere iudicinm fupernaturale ve-
27. rum, dicens, *honeſtum eſſe hic & nunc imperare
tale odium*; illo autem iudicio fufficienter diri-
gi poteft voluntas ad volitionem reflexam odij,
& coufequenter ad merendum. Vide quæ di-
cam fectione fequenti de iudicio fupernaturali
præuio ante volitionem fuccurrendi ficto pau-
peri: ea enim omnia fuo modo in præfenti pof-
fuut habere locum.

SECTIO V.

Quæſtiones aliquæ explicatæ.

SVBSECTIO I.

An ſit grauius peccatum, ſequi conſcientiam erroneam, quàm operari contra illam.

Affirmat Baſſolis.

BAffolis in 2. dift. 39. quæft. vnicâ, art. 3. cen-
fet, femper effe grauius, fequi confcientiam
erroneam, quàm operari contra illam. Funda-
mentum illius eft, quia obligatio ex confcientia
erronea eft obligatio à perfona inferiori; obliga-
tio verò oppofita eft ab ipfomet Deo; atqui po-
tentior eft obligatio diuina quàm humana, ergo
minùs obligat confcientia erronea, quàm oppo-
fita lex contrarium imperans. Henricus verò
Hēricus cum diſtinctione.
quodlib. 1. quæft. 9. cum diftinctione refpondet:
fi enim confcientia erronea fit affectata, docet,
maius effe peccatum agere fecundùm illam quàm
contra illam; fi verò fit folùm ex negligentia
voluntaria, tunc minùs peccari, fi ei obediatur,
quàm fi refiftatur.

Reijcitur uterque.

Vtraque hæc opinio difplicet. Et quidem
Baffolis clarè reiicitur; quia etiam obligatio, quæ
proponitur per confcientiam erroneam, eft obli-
gatio diuina: confcientia enim ea erronea tunc
dictat, Deum id mandare; ipfa autem confcientia
folùm fe habet tunc per modum applicantis le-
gem; contrariam item legem applicat alia cogni-
tio naturalis; ex quo capite etiam oppofita obli-
gatio dici poffet obligatio inferioris, id eft, con- 28.
fcientiæ; ergo inde nulla poteft defumi differen-
tia. quod benè notauit Vafquez ea difp. 60. num.
11. Henrici item doctrina nnn fubfiftit, quia li-
cet cæteris paribus, grauius fit peccatum ex igno-
rantia affectata quàm ex negligenti; quia vna eft
magis voluntaria quàm altera; ea tamen diffe-
rentia nou fufficit femper ad compenfandam
malitiam, quæ iu ppofita actione poteft repe-
riri; vt ex folutiune quæftionis conftabit.

Sententia auctoris.

Dicendum igitur eft, Si virtus, à quâ puta-
tur ex confcientiâ erroneâ prouenire obligatio,
fit maior quàm altera ea fe re ipfâ obligans, tunc
grauius effe, facere contra confcientiam, quàm
ei obedire; fi verò è contrario ea virtus minùs
obliget, tunc grauius effe, confcientiam errone-
am fequi. exemplo res declarabitur. Conftat
Hic tantùm ſermo eſt de conſcientiâ erroneâ vincibili.
nobis iam mendacium folùm effe peccatum ve-
niale. Putat quis ea confcientiâ erroneâ vincibi-
li, de quâ folâ hîc loquimur, ad tutandam in-
nocentis vitam, non folum effe licitum menda-
cium, fed neceffarium, & fub obligatione graui 29.
Si quis putat ſe peccaturũ mortaliter, ſi non mentiatur, venialiter, ſi mẽtiatur, grauiùs peccat ſi non mentiatur. Idem eſt, ſi ſit dubius inter duo mortalia inæqualia.
mortali Ecce hîc ex vna parte putat homo, fe fub
mortali ex charitate in proximum teneri mentiri,
ea alia verò, fe peccare venialiter, fi mentiatur;
quod fecundum iudicium non eft erroneum: di-
cimus in huc cafu, fi non deponat iudicium pri-
mum, aut certè fecundum, grauiùs peccaturum, fi
non mentiatur, quàm fi mentiatur: fi enim non
mentitur, peccat mortaliter, fi verò mẽtitur, fo-
lùm venialiter; ergo grauiùs peccabit non obe-
diendo confcientiæ quàm eam fequendo. Idem
eft, etiamfi dubium fit inter duo peccata morta-
lia, inæqualia tamen; v. g. ea confcientia erronea
putat hanc effe fuam vxorem, petit illa debitum;
tunc homo dubius eft, an teneatur ex iuftitia
reddere debitum, an ex caftitate vitare fornica-
tionem: tenetur, fi confcientiam non deponat,
potiùs reddere debitum, quia grauiùs obligat vir-
tus iuftitiæ quàm continentiæ.

Quòd fi è contrario minùs obliget virtus, fupra
quam cadit confcientia erronea, quàm oppofita,
tunc peius erit, facere fecundùm confcientiam
quàm contra illam; vt inuertendo eos duos cafus,
de mendacio & de vxore, facilè oftendi poteft.
Si enim quis confcientia erronea putet, mentiri
effe grauiffimum peccatum, è contrario verò, non 30.
mentiri, vt alterum liberet, effe folum veniale,
procul dubiò peccabit grauiùs fequendo con-
fcientiam erroneam & mentiendo, quàm fi non
mentiretur. Similiter qui veram vxorem fuam
crederet ex confcientia erronea vincibili effe re-
ligiofam; quia Religio obligat magis quàm iufti-
tia; grauiùs peccaret, fi fequendo confcientiam
erroneam debitum redderet (hoc enim effet fa-
cere contra Religionem,) quàm fi fe ei confcien-
tiæ opponendo negaret debitum; quia folùm
per hoc fe exponeret periculo faciendi contra
iuftitiam, quæ minor eft virtus.

SVBSECTIO II.

An minuatur malitia peccati per hoc, quòd re ipsâ nulla sit lex.

Proponitur ratio dubitandi.

QVærimus, an saltem aliquo modo minuatue malitia actus per hoc, quòd re ipsâ nulla sit obligatio. V. g. putat quis vincibiliter, mendacium esse peccatum veniale, v. g. vt sex; putat alius, ludere esse peccatum veniale etiam vt sex: ambo quoad vincibilem conscientiam omnino æquales suot, quoad grauitatem item peccati venialis in eo obiecto iudicati etiam æquales; &
31. solùm differunt, quòd vnus iudicat id, quod est re ipsâ; nam mendacium habet malitiam eam venialem; alter verò errat; nam ludere secundùm se non est peccatum. Quærimus, an ambo æqualiter peccent; an verò grauiùs ille, qui tetigit veram obligationem. Difficultas hæc locum habet eodem modo etiam vbi est ignorantia inuincibilis. V. g. dicit mihi aliquis, de cuius veritate ego nec dubitandi quidem rationem habeo, Superiorem mihi mandare sub obedientiâ vt orem hodie & cras rosarium; interim re ipsâ solùm mandauerat Superior vt hodiernâ die; ego autem indubitanter credens esse mandatum, vtruque die oro, vt obediam; vel è contrario, vtroque die omitto ex negligentiâ. Quærimus, an magis merear orando eâ die, pro quâ reuerà Superior mandauerat, quàm orando alterâ; & suppono aliundè deuotionem, attentionem, &c. fuisse æquales: & è contrario item, an negligendo grauiùs peccem hodie quàm cras; eò quòd hodie reuerà Superior mandauerat, pro crastinâ verò non.

Sententia quorundam d..tium legem prohibentem esse partem malitiæ:

Hanc quæstionem apud neminem video motam ex professo. Nonnulli tamen recentiores agentes de vitijs & peccatis dixêre, ipsam legem prohibentem esse partem malitiæ (quam meritò aliqui docent non esse omnino intrinsecã actui:) contra quos cùm sic argumentaret, Si lex ipsa est pars malitiæ, ergo quando reuerà nulla est lex, reuerà non erit malitia; ergo si inuincibiliter credo diem esse ieiunij, quando non est, nullo modo peccabo non ieiunando, argumento pressi dixêre, tunc temporis malitiam esse minorem; quod eodem modo è contrario de bonitate docuêre. Potest autem eorum sententia fulciri auctoritate illorum, quos refert suppresso nomine D. Thomas quæst. 19. art. 5. in corpore, docentium, si conscientia erronea proponat vt obligatorium id quod reuerà est malum, non obligare; sicut neque è contrario etiamsi proponat vt malum id, quod reuerà est obligatorium.

33. reijcitur ab auctore vt omnino falsa à D. Thoma vt irrationabilis:

33. Ego tamen hanc sententiam omnino falsam & improbabilem iudico; & quidem D. Thomas eo loco irrationabilem eam dixit propter diuersitatem quamdam ab eius auctoribus traditam, quod scilicet conscientia erronea, etiamsi in prædictis casibus non obliget, obliget tamen quando de rebus ex se indifferentibus dicit quòd sint malæ, aut quòd sint bonæ: ob hanc differentiam D. Thomas dixit eam sententiam irrationabilem; dum tamen id ostendit, tradidit rationem, quâ vniuersaliter tota doctrina illorum & horum recentiorum refutatur, scilicet legem Dei & Superiorum non aliter esse mensuram nostrarum actionum quàm propositam per intellectum nostrum; vnde si in intellectu nostro id quod est in se malum proponitur vt bonum & à Deo imperatum, perinde esse hic & nunc, ac si verè & realiter esset à Deo imperatum. Quæ ratio manifestissima est, & videtur res ita certa vt contrarium sit erroneum.

imò videtur esse erronea.

Declaratur exemplo Abrahami volentis immolare Isaac.

Quis enim dicere audebit, Abrahamum minùs fuisse suâ obedientiâ promeritum in voluntate sacrificandi filium, eò quòd Deus non habuerit re ipsâ voluntatem, vt illum sacrificaret? Certè quòd Deus re ipsâ voluisset vt ille eum occideret, non fecisset laudabiliorem aut promptiorem Abrahamum; vt per se constat: loquor de actionibus quas Abraham fecit vsque
ad eleuationem manus, & de voluntate interiori verè filium immolandi: quæ voluntas habuit pro motiuo obedire Deo volenti, vt Isaac occideretur; illud autem motiuum non fuit re ipsâ, quia Deus id re ipsâ non volebat; ergo fuit solum in propositione seu conscientiâ Abrahami inuincibiliter iudicantis, Deum id velle; ergo quòd re ipsâ non sit lex mandans, dummodò inuincibiliter iudicetur esse, non potest vel in minimo minuere valorem operis. 33.

Idem ostenditur in voluntate dandi eleemosynam

Idem est in voluntate dandi eleëmosynam. Iacet v. g. in ponte Pragensi mendicus fictus inter decem veros: dat quis cuilibet ex affectu misericordiæ vnum florenum; quis dicet minùs eam eleëmosynam esse apud Deum & homines laudabilem, quæ data est illi ficto, quàm nouem aliæ, si ex eodem affectu omnes prodiêre? Sanè id à nemine rem prudenter considerante dici poterit. In aliâ longè fuit D. Ioannes Eleemosynarius cogitatione: cùm enim in simili occasione famulus dixisset, *Domine ille pauper videtur esse fictus*; respondit sanctus Archiepiscopus, *Se decipiet, non Deum, nec meam minuet mercedem.*

Idipsum in actibus malis demonstratur.

Idem è contrario in actibus malis euidenter constat: demus enim nobis hîc Pragæ nihil omnino de eâ re cogitantibus, Papam iustas ob causas dispensare, ne sit obligatio ieiunandi tertiâ septimanâ Quadragesimæ, cæteras relinquere in suo vigore; quis tunc dicet, eum, qui ex æquali
34. vel contemptu vel gulâ totâ Quadragesimâ ieiunium hîc Pragæ fregit, minùs tamen peccasse eâ tertiâ septimanâ quam reliquis? Ego certè nec minimum huius minoris malitiæ indicium ibi deprehendo: non enim potest ille magis se excusare eâ hebdomadâ quàm primâ, quàm vltimâ. Sanè seruus ille, qui talentum abscondit ex conscientiâ erroneâ, iudicauit, dominum suum austerum esse, tollentem quod non posuit, & metentem vbi non seminauit; & tamen ex hoc capite illum meritò redarguit dominus, quòd non se accommodauerit ei scientiæ seu conscientiæ, & non dederit pecuniam ad mensam: ergo nullatenus excusat famulum, quòd re ipsâ dominus id nolit, si tamen omnino reputat id à domino mandari; & tamen illud negligit.

Lex ergo realis nec auget nec minuit malitiam stante eadem eius apprehensione.

Ratio est, quia transgressio legis non est effectiua, sed affectiua.

Constet ergo, realem legis tam prohibentis quàm iubentis existentiam nec addere, nec minuere quidquam de malitiâ aut bonitate, stante eadem in operante legis apprehensione, scientiâ aut conscientiâ: cuius rationem à priori insinuaui paulò antè. Nam transgressio vel obseruatio legis vt demeritoria vel meritoria solùm est affectiua, non affectiua, vt sic dicam: atqui affectus non minuitur nec augetur per hoc, quòd cognitio, quâ dirigitur, sit vera in se; seu per hoc, quòd obiectum ita in se existat, vt proponitur per actum: quando enim id ipse cognoscens omnino ignorat, perinde est ac si re ipsâ ita extitisset.

Iam ad rationem eorum recentiorum, ex qua inopinatè lapsi sunt in sententiam impugnatam,

dico,

35 dico in primis (vt & suprà argumentabar) Et si bona est, probari planè, nullum futurum peccatum, quando re ipsâ non est lex: nam si hæc est pars vera & propria malitiæ, non poterit verè & propria malitia esse sine tali lege; & quoad hoc non possunt euadere per doctrinam paulò antè impugnatam, scilicet, quod minuatur malitia. Si enim lex ipsa realis est pars malitiæ, ergo cessante omnino lege, omnino debet malitia non solùm minui, vt illi dicebant, sed penitus cessare. Quòd si respondeant, saltem eam legem in apprehensione existere, adhuc reiicietur, quia illam esse in apprehensione, non est esse in se realiter; ergo si lex ipsa in se est pars, non erit vere vllum peccatum, licet falsò putetur illud esse; sicut quia ad peccandum requiritur realis libertas; certè quantumuis quis iudicet se esse liberum, si tamen re ipsâ liber non est, non poterit verè peccare, etiamsi putet se verè peccasse, vt & paulò antè dixi contra alios recentiores.

Probatur postiùè, legem non esse partem malitiæ.

Ergo rationi illi respondendum est, non legem ipsam in se, sed propositionem illius esse partem veram & realem malitiæ; vnde quando est eadem propositio legis, eadem erit malitia, ceteris paribus, siue obiectum illud cognitum, seu lex proposita in seipsâ existat, siue non.

Non lex, sed propositio legis est pars malitiæ.

Svbsectio III.

Obiectio contra dicta soluitur.

36. Hinc tamen argumentaberis: Si lex ipsa non existat, necessum est, vt propositio illius non sit vera; ergo neque erit supernaturalis. Patet consequentia, quia nullus actus supernaturalis potest esse falsus; ergo necessariò dicendum erit, non posse esse tunc temporis actum supernaturalem voluntatis, quo quis velit obedire illi legi: nam actus supernaturalis voluntatis, non potest sine cognitione supernaturali existere; ergo saltem in bonis operibus debebit dici meritum diminui per defectum ipsum legis; nam actus naturalis non est condignos vitâ æternâ etiam in homine existente alioqui in gratiâ, vt dicam Tomo sequenti disp. 42. sect. 5. Quòd si sine vllo absurdo semel id admittitur in bonis operibus, poterit etiam in malis; nam rationes, quas fecimus suprà, æqualiter videntur vtrobique habere locum.

Obiectio.

Responderet aliquis, non requiri ad actum voluntatis iudicium de obiecto, sed sufficere simplicem apprehensionem; quæ etiam circa obiectum falsum potest esse supernaturalis. Verùm hæc solutio facilè reiicitur; nam esto sæpè sufficiat simplex apprehensio, & quidē ad actum etiam efficacem voluntatis; debet tamen illa esse talis, vt quasi immediatè determinet intellectum ad iudicium; nam illa, quæ cohæret cum iudicio contrario, non sufficit vllo modo ad actum efficacem, sed summùm ad aliquam velleitatem, aut simplicem complacentiam. V. g. ego iam habeo iudicium certum de morte meæ matris; habeo tamen apprehensionem illius vt viuæ, quis dicet hanc apprehensionem esse sufficientem, vt ego velim efficaciter illam alloqui, ei inseruire, aut scribere, &c. debet ergo apprehensio esse talis, quæ quasi indubitanter rem proponat, & determinet ad iudicium; talis autem apprehensio non potest esse supernaturalis circa obiectum falsum; quia cùm illa æquiualeat iudicio, & fit illa tua se solâ illius iudicij non pos-

Responsio aliquorum reiecta.

37.

sumus actui supernaturali talem imperfectionem tribuere.

Secundò respondebit alius, tunc temporis non dari actum supernaturalem bonum. Absit à me hæc solutio, quia tolleret non solùm partem meriti, sed totum; quod quàm sit falsum, constat ex dictis. Meliùs ergo respondetur in eo casu, v. g. quando datur eleëmosyna ficto pauperi, duplex esse iudicium: vnum, quo iudico hunc esse pauperem; & istud omnino esse falsum, & non posse esse supernaturale: illo autem iudicio non dirigitur voluntas, quia homo non amat tunc paupertatem illius, nec illam habet pro obiecto formali, sed præcisè honestatem, quæ reperitur in dandâ eleëmosynâ homini reputato pauperi; hoc autem totum cognoscit quis per alterum iudicium verum; quia & honestas eleëmosynæ secundùm se prout abstrahentis à materiâ proponi potest per actum verum supernaturalem, & hic & nunc etiam; quia illud iudicium applicatur, vt dicebamus sect. primâ ex Gerson & Vasquez, per hunc syllogismum: Pauperi prudenter vt tali credito honestum est dare eleemosynam; hic prudenter creditur talis: ergo omnia hæc iudicia sunt vera & supernaturalia. ergo possunt determinare ad eliciendum supernaturalem voluntatem de danda eleemosyna. 38.

Alia responsio reijcitur.

Aucthoris solutio.

Fortè adhuc non acquiesces; nam hæc iudicia reflexa sunt bona ad inferendum, vtrùm homo benè operatus fuerit; at in ipsâ operatione non videntur homines semper cum tantâ reflexione procedere; ergo aliud iudicium debemus assignare quo dirigatur voluntas. Respondeo, Etiamsi ad peccandum non requiratur ea reflexio, ad benè tamen operandum (quia requiritur dictamen prudentiæ) necessum est vt iudicet, *Honestum hic & nunc dare eleemosynam*; hoc autem verum omnino est; ideòque potest per actum supernaturalem iudicari, etiamsi interim falsum sit, illum hominem esse verum pauperem.

Replica contra solutionē.

Soluitur.

Svbsectio IV.

Qualis debeat esse existentia conscientiæ erroneæ, vt quis dicatur contra illam peccare.

Quærimus, an sufficiat illam præcessisse tempore, an è contrario debeat actu realiter existere, quando est actus oppositus; an denique sufficiat eam virtualiter durare. Thomistæ nonnulli apud P. Vasquez disput. 60. num. 13. censent sufficere, si illa præcesserit, & non sit retractata; eo enim ipso facere aliquid ipsi contrariū erit peccatum. In hanc sententiam inuchitur ibi Vasquez, eò quòd ex illa videatur sequi; si Gentilis semel iudicauit omnia debere referri in idolum; peccare postcà etiam, quando oblitus talis propositi facit opus eleemosynæ, &c. refutat autem ibi varias Thomistarum solutiones huic argumento datas. Aliquis fortè responderet benè ostendi à Vasquez, non sufficere talem perseuerantiam iudicij ad denominanda bona aut mala opera, non tamen argumentum esse ad rem; quia ibi tunc Gentilis nihil agit propriè contra præcedens iudicium. Dico tamen argumentum bonum esse; nam Gentilis ille omittit directionem eleemosynæ in idolum; ad quam per iudicium se crediderat obligatum. Addo tamen, fortasse eos Thomistas concessuros eam consequentiam, 39.

Quid sentiat Thomista.

Eos impugnat Vasquez.

& negaturos in consequenti absurdom vllum esse, quod non ita facilè probari posset; quia illa denominatio peccaminosa in eleemosynâ est purè extrinseca & nullius momenti.

Impugnatur ratione à priori.

Meliùs ergo omissâ instantiâ poterit ratione à priori impugnari ea doctrina, quia præcessin physica nihil est acto de præsenti magis quam si non fuisset; nec homo magis nunc cognoscit
40. actu malitiam, quàm si numquam habuisset tale iudicium aut apprehensionem; ergo vi illius non potest hodie reddi homo peccans magis, quam si numquam habuisset eam scientiam.

Vrgetur ratio argumenti.

Confirmo: Iudicium verum & certum, contra quod operari est verè peccatum, debet actu esse physicè, vt homo contra illud peccare queat, & non sufficit illud esse præteritum; ergo pari ratione idem erit de iudicio falso. Probo consequentiam euidenter, quia veritas vel falsitas iudicij habet se omnino per accidens quoad punctum præsens; oppositio enim actualis cum iudicio non fundatur in veritate aut falsitate illius, sed in eo, quòd fiat aliquid contrarium ei, quod per illud dicitur; ergo ad eam oppositionem falsitas se habet per accidens: ergo si in iudicio vero non opponitur quis ex solâ physicâ præcedentiâ, neque opponitur in iudicio falso.

Declaratur exemplis.

Quod verò in iudicio vero id non sufficiat, est certo certius; esto enim quis hodie iudicet verè, cras esse diem festum, & teneri se ad Sacrum audiendum; si tamen accedente die crastino, penitus obliuiscatur festi, perinde ac si nihil heri sciuisset, nullus dicet illum peccare non audiendo Sacrum. Similiter mandat hodie alicui Superior etiam in virtute sanctæ obedientiæ, vt cras oret rosarium, iam hodie verè scit se esse obligatum; si tamen accedente die crastinâ nihil ei magis occurrat de eo præcepto quàm alteri, cui nihil est imperatum, nemo etiam dicet, illum peccare omittendo rosarium; & tamen ille non retractauit iudicium præcedens, sed per puram obliuionem nec de obligatione nec de rosario cogitauit. Video, rem hanc posse reduci ad quæstionem de nomine; si enim dicant Thomistæ, se non intendere, quòd illæ actiones sint habituræ tunc nouam malitiam, & nouam rationem peccati, sed purè denominandas peccaminosas extrinsecè vi prioris conscientiæ; vt ebrietas denominatur peccatum, etiamsi iam tunc homo non peccet
41. de nouo: si, inquam, id solum Thomistæ doceant, haud dubiè res ad modum loquendi reducetur; in quo tamen minùs benè loquentur: nam (vt ostendi) ipso tempore quo homo operatur debet esse actu aliud iudicium quo voluntas dirigatur; illud autem solum denominat volitionem bonam aut malam; iudicium verò tempore præcedens iam se habet perinde ac si non fuisset.

Ita debet iudicium erroneum actu existere, vt contra id peccetur, sicut quoduis aliud necessarium.

Concludendum est ergo breuiter, in hoc puncto non aliter requiri existentiam eius iudicij erronei ad peccandum contra illud, quàm requiratur existentia omnis alterius iudicij necessarij ad quodlibet peccatum: quæ existentia haud dubiè debet esse in ipsomet actuali instanti eius actus voluntatis, qui peccatum est; alioquin non poterit tunc vllo modo voluntaria esse malitia eius obiecti: sicut etiam è contrario ad bonitatem necessarium est, vt eo instanti, quo quis habet actum bonum, cognoscat bonitatem obiecti. Hinc infertur, in actibus intellectus respectu volitionum non habere locum perseuerantiam illam mediam inter purè habitualem & actualem quæque dici solet virtualis. Ratio est; nam cognitio non aliter influit in volitionem quàm illuminando voluntatem, vt sciat quid debeat amare, quid odio habere; hoc autem præstari nequaquam potest per perseuerantiam non solùm purè habitualem, vt diximus, sed neque per virtualem; sed necessariò requiretur actualis & physica: quia sicut lux non illuminat aërem nisi dum actu existit; vnde ad ostendendam mihi hodie viam, non sufficit lucem præcessisse etiam immediatè ante hodiernam diem, sed debet hodie actu existere; ita vt voluntas illuminetur hodie circa bonitatem & malitiam obiecti, quod debet amplecti; non sufficit, quòd immediatè antè illuminata fuerit per præcedentem cognitionem seu conscientiam, sed necessum est actu per actualem existentiam physicam eius cognitionis illuminari, alioquin non erit ipsi vllo modo voluntaria malitia aut bonitas obiecti.

SVBSECTIO V.

Vtrùm conscientia plus obliget quàm alia leges.

Quæstio præsens videtur in terminis implicare.

INquirimus, quanta sit vis conscientiæ ad obligandom, an plus an minùs obliget quàm præceptum Superioris. De hac quæstione varij varia dicunt. Ego tamen arbitror, rem non esse magno examine dignam, & quodammodò in terminis implicatoriam eiusmodi quæstionem; diximus enim hucusque, præceptum Superioris non obligare immediatè nisi ratione conscientiæ, seu nisi propositum per conscientiam; hoc
autem ipso, quod illud præcisè per conscientiam 42.
applicatur, & obligat, implicatorium est in terminis quærere, an magis præceptum ipsum obliget quàm conscientia, an verò è contrario, quia semper in præcepto debet esse conscientia; nec fieri potest, vt, cùm eadem formalissimè sit vtriusque obligatio, habeat ibi locum obligare magis & minùs.

Ostenditur tamen quo sensu moueri possit.

Verùm, vt quæstionem in sensu capaci dubij expediamus, debet proponi sub alijs terminis, scilicet quid magis obliget conscientia propria, quã habet homo à se, aut saltem independenter ab eo præcepto Superioris; quàm obliget noua conscientia, seu noua scientia de præcepto Superioris contrario ei quod prior scientia vel conscientia dictabat. V.g. aliquis per conscientiam propriam priùs iudicabat, se non posse hodie omittere Officium diuinum, quia Sacerdos est, illi Superior mandat, ne oret, sed aliud faciat, iam habet ille eo casu duas scientias seu conscientias, *Ratione ordinis debeo orare, ratione obedientiæ debeo omittere*; quid ergo horum faciendum est? In hoc casu locum habet difficultas; in quo tamen,

Varias habet explicationes.

quia duæ illæ conscientiæ possunt esse vel de obligatione & carentiâ obligationis ab eodem Superiore, vel à diuersis; item si à diuersis possunt esse ab æqualibus aut ab inæqualibus: potest esse prima conscientia inuincibilis, etiam post aduentum secundæ; vel potest esse iam tunc erronea seu vincibilis. & in his casibus resolutio esse debet diuersa, ideò diuerso modo discurrendum. Rem totam declaro facilè; quam & Vasquez
disp. 62. cap. 1. benè tetigit. 43.

Aliquando tenemur relictâ primâ conscientiâ sequi secundam.

PRIMA CONCLVSIO: Si vtraque conscientia sit circa eumdem Superiorem, res est extra controuersiam, scilicet, me teneri sequi secundam ex mandato nouo Superioris. V.g. ego credebam à Superiore mihi mandari pro hac hora

studium

studium; ipse Superior adueniens dicit, se non mandasse studium, sed orationem, teneor profectò magis sequi secundam hanc conscientiam, quia & certiorem; & per quam (esto verum fuisset, quod per primam credebam) retractatum fuit sufficienter; quia quilibet Superior potest retractare suum prius mandatum. Imò licet nihil penitus dicat de priori mandato, an fuerit circa studium, an circa orationem; sed, nullâ factâ eius prioris mentione, mihi iam imperet studium, teneor studere, licet certò nouerim, prius mihi mandasse orationem. Ratio est clara, quia inter duas voluntates eiusdem Superioris inter se contrarias, quæque simul non possunt sortiri effectum, haud dubiè debet censeri efficacior ea quæ actu existit, quàm quæ solùm præteriit. Potero quidem ego ei dicere tunc contrarium priùs fuisse ab ipso mandatum, si fortè propterea cesset à nouo mandato: at non teneor ad eam reuocationem in memoriam, sed possum tacendo efficere quod vltimo loco præcipit.

Aliquando obediendū est Superiori secūdo, non primo.

Hinc SECVNDA CONCLVSIO deducitur: Si secunda conscientia sit de Superiore altiori & potente retractare prioris voluntatem, me teneri obedire secundo. Iudicabam ab Episcopo v.g. iniunctum mihi ieiunium; Papa mandat ne ieiunem, eo ipso teneor hac secundâ conscientiâ stare; quia esto verum sit, ab Episcopo, iniunctum ieiunium, Papa tamen suo præcepto reuocat Episcopi mandatum; ergo tunc quia cessat prior obligatio, teneor ex secundâ. Fortè dices, Potest tunc Papa tali modo imponere ne ieiunem, *si Episcopus contrarium non mandauit*; tunc autem non tenebor obedire magis secundæ
44. conscientiæ quàm primæ.. Respondeo, in eo casu Pontificem non se gerere vt superiorem Episcopi, & vt potentem eius præcepta reuocare, sed potiùs vt inferiorem illo, quia vult mandatum Episcopi præualere suo; ideò casus non est ille de quo in hac secondâ conclusione, sed pertinebit ad tertiam.

Si præceptum primā magis obliget quàm secūdū primo parēdum est.

TERTIA CONCLVSIO: Si prima conscientia est de præcepto ex se magis obligante quàm sit secunda. V.g. habeo conscientiam quòd Papa id mandet; & posteà video Episcopum id ipsum prohibentem, tunc est vtendum distinctione: vel enim prima conscientia est certa, ita vt non reddatur vincibilis per secundam; & tunc dico, me teneri omnino illam primam sequi, quia præceptum inferioris non reuocat Superioris; & de vtroque habeo certitudinem; ergo tunc debet præualere illud quod est à maiori. Sic si Papa mihi immediatè diceret, *Mando tibi ne facias hoc*, & immediatè pòst Superior Religionis diceret, *Mando tibi vt hoc facias*, non possum huic obedire; quia præceptum Superioris non derogat Papæ præcepto, nisi Papa cum eâ limitatione mandasset. *Nisi tibi tuus Superior contrarium dixerit*: tunc enim (vt notaui paulò antè) non se gereret Papa vt caput mei Superioris, & teneret obedire secondæ conscientiæ de præcepto inferioris. Imò propriè tunc non

Præcepto altioris Superioris præ inferioris obedire tenemur.

45. essent conscientiæ contrariæ; quia primum præceptum Papæ, eo ipso quòd fuerit tali modo conditionale, non esset contrarium alteri præcepto; vel si vis id aliter explicare, dic, tunc cessare omnino primam conscientiam. neque in hac parte conclusionis sic explicata etiam videtur vlla esse difficultas.

Iam verò oportet alteram distinctionem conclusionis explicare, scilicet, si posito mandato Superioris minoris conscientia antiqua manet vincibilis, quid sit faciendum. Quo casu dicendum, illum teneri adhibere diligentiam quousque vel eam deponat; & tunc debebit secundam sequi, quia primâ depositâ, secunda obligat; vel quousque ea antiqua reddatur certa; & tunc sine dubio tenebitur ei obedire præ secundâ, quia tunc iam esset casus primæ partis huius conclusionis: & locum habebit ratio ibi data, quod inter duo præcepta contraria & certa obliget id quod est à maiori Superiore.

Replica.

VRGEBIS: Potest contingere, vt homo post omnem diligentiam non possit aliud inuestigare quàm probabilitatem de primâ conscientiâ; id est, Non omnino recordor, nec possum aliunde id nunc ampliùs disquirere; tamen mihi videtur id reuerà mandatum à Prouinciali: ergo tunc in dubio eius mandati non tenebor obedire alteri inferiori, de cuius mandato mihi certo constat? Respondeo, omnino ita esse; nam, vt inferiùs fusè dicemus, quando solùm probabiliter mihi constat de aliquo præcepto, non teneor illi obedire; quia possum licitè sequi contrariam sententiam etiam probabilem: at præceptum, de quo mihi certò constat, non possum transgredi; ergo tunc relicto eo dubio præcepto altioris Superioris, tenebor sequi illud quod certum est, etiamsi ab inferiori potestate promanans. Neque contrarium nos in conclusione diximus; in quâ solùm sumus locuti, casu quo de vtriusque Superioris præcepto certitudinem habeat.

Solutio.

QVARTA & VLTIMA CONCLVSIO: 46.

Quid faciendum habenti mandatū à duobus æqualibus Superioribus.

Si vtraque conscientia esset de mandatis à duobus æqualibus Superioribus, & habētibus eamdē vim obligandi, tunc certum etiam videtur, mandatum illud, de cuius existentiâ habeo certitudinem, præualere alteri, de quo non sum certus. Hæc constat à fortiori ex dictis circa præcedentem. Nam si certitudo efficit vt præualeat præceptum inferioris præcepto altioris; à fortiori id efficiet, quando vterque Superior est æqualis auctoritatis. Si verò de vtriusque mandato sim certus; dubium videtur, quod ex illis præualiturum sit, an illud, cuius ego primùm conscientiam habeo, an verò, quod secundo loco accedit. Probabile videtur, per se loquendo, primam conscientiam obligare; quia censetur tunc secundus ille Superior nolle derogare præcepto ab alio Superiore sibi æquali imposito, sed aliquam in eo puncto ei deferre reuerentiam. Quæ difficultas iam propriè spectat ad materiam de legibus; quæ scilicet ex duabus legibus ab æqualibus legislatoribus latis præualere debeat, si sint inter se contrariæ, & vna tardior alterâ. Quo casu, nisi secundus reuocet expressè priorem, censetur nolle obligare contra alterius voluntatem: fortasse ex occasione & circumstantiis de facto vrgentibus credi potest etiam, nullâ factâ mentione prioris, præsumi velle derogare illi. Vbi vlteriùs ponderandum est, quomodo duo illi habeant æqualem eam potestatem; nam fortasse est illis ita data, vt qui vltimo loco præcipit, ille præualeat, siue expressè retractet alterius mandatum, siue non; & eo ipso nulla est difficultas: sicut si è contrario ita eis sit data potestas, vt qui primus imperat, iam eo ipso obliget, nec licitum sit ampliùs alteri eam legem tollere, haud dubiè standum erit eo primo mandato. In vtroque autem casu iam fit mutatio propriæ suppositionis huius quartæ conclusionis, quia non manēt tunc illi Superiores propriè æquales:

nam in primo casu redditur potentior per hoc, quod tardiùs imperet; quia eo ipso obligar eius mandatum contra alterius voluntatem; in secundo verò è contrario redditur potentior hic & nunc per anticipationem; vnde ad casus conclusionum præcedentium reditur. Hæc ergo quarta solùm babet locum, quando nihil in eo puncto de anticipatione decreium est; vbi, iuxta paulò antè dicta, si non fiat reuocatio, præualere censetur primum; datâ autem eâ reuocatione præualebit secundom.

47. Per has conclusiones & distinctiones tota hæc difficultas pulcbrè percipitur; & quidem ita claré, vt planè res videatur extra controuersiam. Qui verò absolutè sine distinctione respódent, necessariò incidunt in aliquem scopulum, vt breuissimè ostendo. Nam quidam dicunt semper conscientiam magis obligare quàm præceptom Superioris; qoia illa obligat vt notificans præceptum Dei, hoc verò est præceptum hominis; ergo hoc minùs obligat quàm illa. Ecce bi tangunt ex parte veritatem, quando conscientia est de præcepto à maiore Superiore imposito, vt nos diximus: ex parte verò falsum dicunt, quando scilicet conscientia est de præcepto minoris Superioris: præterqoam, quod malè hi supponere videntur, illud nouum præceptum intimandum non esse per conscientiam, tunc autem ego dicerem etiam secundam conscientiam obligare, vt notificantem mandatum Dei de sequendo dictamine conscientiæ. Eodem modo etiam reiiciendi, qui in contrarium vniuersaliter docent, plus standum præcepto Superioris quàm conscientiæ propriæ, eò quòd plus sit standum iudicio Superioris quàm iudicio proprio. Hi, inquam, reiiciendi, quia quando dicimus, standum esse conscientiâ, non dicimus, illam esse regulam, sed solam applicationem regulæ; vnde benè potest per illam applicari nobis præceptum alicuius maioris Superioris qoàm sit ille qui secundò oobis aliquid imperat; tunc autem non est vniuersaliter verum, standum esse præcepto Prælati, quia occurrit mandatum alterius maioris, cui magis est standum. Non ergo vniuersaliter, sed cum distinctione datâ respoodendum est quæstioni. Adoerto, quæ diai io hac vltimâ difficultate, tam habere locum in conscientiâ inuincibiliter erroneâ quàm in verâ; quia siue te ipsâ decipiar, siue non, si tamen inuincibiliter credo mandatum Papæ esse contrarium mandato Episcopi magis teneor sequi Papæ quàm Episcopi præceptom; habet enim se per accidens in hoc puncto error, quando à me tolli non potest.

Qui præsentē difficultatem non distinguunt, non se expediunt. Id auctor ostēdit. Conscientiā magis obligare quàm præceptū Superioris, non est absolutè verum:

neque verum est, semper præceptum magis obligare quàm conscientiam.

48.

SVBSECTIO VI.

Vtrùm obligatio conscientiæ sit dispensabilis.

Dicunt aliqui, licitè quēm operari contra cōsciētiam ex dispensatione Dei, nō autē creatura.

POsse quem aliqoando licitè contra conscientiam operari ex dispensatione saltem increati Superioris seu Dei, non verò posse licitè id fieri ex dispensatione Superioris creati censent nonnulli, qui hoc vltimum probant; nam operari contra conscientiam, est contra rationem naturalem; & in præceptis naturalibus non potest creatura dispensare; illud autem inde suadent, qoia Deus è contrario potest dispensare in eis præceptis naturalibus. Pro qoâ sententiâ stat Almainus Tractato 3. Moral. cap. 25. Corduba verò lib. 3. quæst. 10. probabile id iudicat, licet contrarium probabilius P. Vasquez suprà cap. 2. & Suarez disp 12. sect. 4. negant, id posse vmquam esse licitum. Vasquez mouetur hoc argumento, quia esto Deus posset relaxare præcepta naturalia (quod tamen falsum censet) non tamen potest vllo modo efficere, vt, manente præcepto ipso, licitum sit illud transgredi; ergo cùm eo ipso quod conscientia dictat aliquid esse malum, maneat præceptum, saltem in apprehensione ipsius operantis; quæ permanentia reddit actionem malam; non potest Deus efficere, vt licitum sit contra eam conscientiam operari. Pater Suarez sub distinctione respondet; Vel illa dispensatio diuina innotescit operanti, & sic iam cessat prior conscientia, cùm iam iudicet sibi licitum esse operari: vel non innotescit, & sic ille non liberabitur à peccato, quia dispensatio in tantum excusare aliquem potest, in quantum illi innotescit: ergo si de eâ illi non constat, perinde peccabit, ac si re ipsâ non esset talis dispensatio.

Probat Vasquez.

49.

Suarez addit, licitè operaturo debere dispensationē innotescere.

Ego non dubito, quin hæc sententia Patris Vasquez & Suarez sit certissima, & argomentum factum conuincat intentum: indiget tamen quæstio aliquâ maiori explicatione, vt declaretur, in quo possit esse aliqua ratio dubitandi. Nam si, vt Vasquez supponit, etiam post dispensationem diuinam homo iudicat se malè agere, certum est, non posse non eam operationem malam esse. Quæstio ergo sic debet proponi, an possit Deus tali modo dispensare: *Etiamsi tibi conscientia dictet, aliquod obiectum ex se esse malum, do tamen tibi licentiam, vt possis illud amare sine peccato*, Positâ autem tali dispensatione, poterit ille homo formare secondam conscientiam, quâ dicat, Illud obiectum, quod mibi videtur etiam nunc io se malum, iam respectu mei amoris hîc & nunc non est malum, quia mibi est permissus illius amor. Ratio autem dubitandi potest esse, quia aliquando è contrario contingit, vt etiam hîc & nunc obiectum in se sit bonum; sicut Deus v. g. semper in se est res honestissima; nihilominùs tamen probibeatur reflexè amor illius; & tunc homo potest peccare amando rem honestam, etiam quà honestam: ergo pari modo fieri è contrario poterit vt Deus dicat, Permitto tibi amorem rei malæ, non quidem auferendo ab obiecto malitiam, sed præcisè ab amore ipsius obiecti. Per quam vltimam propositionem ostendo, hanc quæstionem sic à me propositam non coincidere in illam, de quâ agi solet alibi, vtrùm scilicet Deus ab omni obiecto malo possit amouere malitiam per dispensationem; seu, vtrùm possit dispensare in quocumque obiecto etiam naturaliter malo: in hac enim quæstione supponimos, Deum non auferre ab obiectis ipsis rationem malitiæ, sed relinquere ea mala; datâ autem eâ hypothesi inquirimus, an possit dicere, *Do tibi potestatem, vt quantumuis obiectum hoc in se sit malum, tu tamen sine vllo peccato possis illud amplecti*; id est clarioribus verbis, Vtrùm Deus possit, non ablatâ ex obiecto malitiâ, efficere vt amor illius obiecti non sit hîc & nunc malus. Quòd si in hoc sensu quæstio proponatur, non videtur vrgere argumentum Patris Vasquez; nam tunc licet perseueret conscientia illa, *Hoc obiectum est malum moraliter*; nihilominùs videtur posse ille bomo non peccare, qoia accedit noua conscientia ex Dei dispensatione, quâ dicitor, *Nihilominùs amor illius obiecti mali non est malus mibi hîc & nunc.*

Prædicta sententia magis declaratur.

Quomodo Deus possit dispensare.

50.

Quādo possit quis peccare amandō rem honestam quâ talem.

Respondeo tamen omnino repugnare talem dispen-

Deus non potest dispensare vt amor rei malæ, & tamen amor illius non sit malus.

dispensationem, quia cùm accedere ad malum per actum amoris sit intrinsecè malum, repugnat vt, relictâ malitiâ in obiecto, non sit malus amor illius. Porrò, eum accessum esse intrinsecè malum inde patet, quia amplecti malum ex conceptu suo, omni alio conceptu ablato, malum est; est enim quædam vnio cum re malâ: quâ vnione mediâ communicatur obiecti malitia ipsis actibus. Neque instantia à bonitate de sumpta vrget nos; nam ad bonitatem requiritur, ne vllus sit defectus: vnde esto obiectum sit in se bonum, si tamen illius amor prohibetur, iam ex eo capite amor redditur absolutè malus; quia amor boni non semper obligat, sicut semper obligamur malum fugere: vnde è contrario, etiamsi per impossibile conciperemus, amorem obiecti mali non esse prohibitum reflexè, ideóque non accipere vllam malitiam ex reflexâ prohibitione, quia tamen illi semper manet malitia ex obiecto, semper & absolutè malus erit; vt in aliis etiam circumstantiis ostendimus suprà: vna enim mala sufficit ad reddendum totum actum malum, at vna bona non facit actum bonum.

Plura requiruntur ad actū bonum quàm malum.



Dispvtatio XXIII.

Quam debeat quisque amplecti opinionem circa suos actus, vt licitè operetur.

1. *Materia opinionis est duplex, actus ipse & eius obiectum.*

Res hæc magni est momenti in ordine ad praxim, ideò dilucidè explicari debet. Aduertendum tamen, duplicem esse materiam, circa quam possunt esse opiniones variæ in ordine ad operandum licitè: vnam, obiectum, quod per actus amatur, aut odio habetur, vt cùm sub opinione est, vtrùm sit impositum præceptum de audiendo, hodie Sacro: vbi consequenter est sub opinione, an omissio Sacri sit mala. Alteram, ipsummet actum voluntatis amantem obiectum: sicut enim non sunt idem realiter actus & obiectum amatum; ita etiam diuersum quid est obiectum solùm probabiliter licere, & actus solùm circa illud probabiliter licere; sæpè enim contingit obiectum solùm esse probabiliter licitum, & tamen omnino erit certum, licere amorem illius; & sæpè etiam è contrario certum erit, non licere amorem illius, quod ex dicendis in hac & sequentibus disputationibus clariùs intelligetur. Hoc ergo supposito, in præsenti disputatione solùm ago de certitudine reflexâ circa ipsum actum; nam de certitudine ex parte obiecti in sequentibus.

Obiectū probabiliter esse licitū, & actū circa id probabiliter licere, sunt distincta.

Sectio I.

Quædam supponuntur certa, & status quæstionis declaratur magis.

2. *Suppositio Prima.*

Primò ergo suppono, quando homo inuincibiliter iudicat, sine vllo dubio licitè se posse amare obiectum, tunc sine vllo peccato posse illud amplecti: quòd si è contrario iudicet absolutè, non esse sibi licitum amorem, non posse sine peccato illum habere; siue ea conscientia vera sit, siue erronea (vt ex dictis suprà constat;) quia inuincibilitas tunc facit vt eadem sit ratio de vtraque conscientiâ.

Secunda.

Secundò, certum est, etiamsi homo habeat conscientiam erroneam vincibilem, v. g. *velle spuere, est mortale*; si tamen ille nolit durante eo iudicio spuere; certum, inquam, illum non peccare, nec teneri deponere conscientiam illam, vt sæpè dixi, quia illa ignorantia non est in se peccatum: &, vt suprà obseruaui, in tantum potest ignorantia aliqua esse peccatum, in quantum est causa; vt si homo amplectitur illud obiectum, amplectatur malitiam; ergo si ille non vult amplecti tale obiectum durante eo iudicio, iam cessat in eâ ignorantiâ tota ratio malitiæ, & totum eius periculum quod ibi poterat esse.

Quando teneamur conscientiā erroneā vincibilem deponere

Addiderim ego vnam in hac re limitationem, quam suggerit instantia facta de homine iudicante, esse mortale aut veniale velle spuere; eâ autem est, teneri hominem deponere illam conscientiam vincibilem, vel eam reddendo inuincibilem, vel contrariam certam acquirendo tunc
temporis, quando actio (quam putat esse pec- 3.
catum) est talis, vt frequens sit excitamentum & occasio ad illam exercendam, ita vt difficulter se homo continere queat: quale est, velle spuere, loqui, bibere die ieiunij, & innumera alia, quibus potest ex ignorantiâ esse conscientia erronea vel dubia; tunc ergo, datâ copiâ viri docti, videtur ille homo teneri ad deponendam illam conscientiam, etiamsi propositum habeat non spuendi, eâ durante. Ratio autem est, ne (datâ posteà eâ occasione spuendi v. g. cui difficulter resistere posset, & absente viro docto, quem consulere possit) exponatur morali periculo volendi eam actionem adhuc iudicatam vt peccatum.

Replica.

Dices: Hoc periculum nullo modo potest vitari per eam depositionem conscientiæ; nam si contingat, re ipsâ deprehendi veram eam conscientiam, adhuc homo ille manebit in eodem periculo amplectendi rem illam, quam iudicat esse malam; imò quia anteà sub dubio tantùm, iam verò certò agnoscit malitiam, versabitur haud dubiè in grauiori periculo, quia grauiùs peccabit, si eam rem nunc amplectatur; & ex alio capite inclinatio ad eam amplectendam non corrigetur per eam nouam scientiam. Respondeo concedendo, non omnino vitari illud periculum; quia quando talis consulit eâ de re virum doctum, non est certus, sibi respondendum, non esse peccatum id, quod ipse iudicat esse peccatum: si enim id certò sciret, eo ipso ante interrogationē deponeret conscientiam, quia iam agnosceret
se errare, & viros doctos contrarium iudicare; con- 4.
cedo ergo non omnino tolli; quia tamen est æquè contingens vt dicatur illi contrarium, scilicet, non esse vllum ibi peccatum; & datâ eâ resolutione, cessat omnino illud periculum peccandi, videtur omnino obligatus ad eam interrogationem, vt faciat quantum est in se, ne perpetuo maneat in periculo peccandi ex suâ ignorantiâ. Quòd si è contrario deprehendatur res verè peccaminosa, iam non se ipse voluntariè constituet in eo periculo, sed id aliunde proueniet ex ipsâ verâ lege; & ex eo capite liber erit à culpâ, licet posteà, si transgrediatur, de facto peccet; id quod longè aliud est à peccato, quasi continuo voluntarij illius periculi. Adde, sæpè hominem faciliùs retrahi ab admittendâ eâ actione, quam nouit certò esse peccaminosam, quàm

Solutio.

non enim fixa aliqua explicatio traderetur, sed in circulum abiremus. Quòd si ideò dicas cum S. Thomâ quæst. 19. art. 3. appetitum rectum desumi ex regulâ rationis seu rectâ ratione; rectam verò rationem aliunde explicandam, verissimum quidem dices; at quamdiu non explicatur, vndenam ea rectitudo veniat, non soluitur dubium præsens.

Suarez non expediuit se ex illo circulo.

2. Et hinc reiicio Patrem Suarez disp. 12. sect. 2. vbi num. 4. cùm hanc obiectionem vitiosi circuli tetigisset, respondet in hæc verba: *Non est circulus, quia interueniunt diuersa genera causarum; nam conscientia est recta ex conformitate ad appetitum vt obiectum, & rem iudicatam; è contrario verò appetitus est rectus ex conformitate ad rationem vt applicantem debitum obiectum appetibile.* Hæc ille. Quæ ex dictis facilè reiiciuntur; vel enim nomine *rectæ rationis* intelligit ipsam conscientiam, vel aliquid aliud: si aliquid aliud, malè ergo tunc recurrit ad diuersa causarum genera; meliùs dixisset, appetitum rectum non dici talem ex conscientiâ, ideóque nullum nec vitiosum, nec non vitiosum committi circulum, sed conscientiam per appetitum, hunc verò per rationem, quæ non est conscientia, declarari; & tūc adhuc restaret difficultas paulò antè tacta, scilicet, non declarari, quid sit ea recta ratio. Quòd si secundum dicat scilicet, rectam rationem esse idem quod conscientiam, non video, quo pacto à vitioso circulo possit liberari, quidquid de diuersis generibus causarum dicat. Nam (vt sæpè in multis locis insinuaui) tunc explicatio est vitiosa, quando in eâ redit quis ad eosdem primos terminos, quos declarare voluerat; tunc enim tam dubius manet intellectus quàm antè, siue id fiat per diuersa genera causarum, siue per vnum; hoc enim ad punctum præsens est omnino per accidens; v. g. si quis rogatus, *Quid sit homo*, dicat, *Est animal rationale*; rogatus rursus, *Quid est animal rationale*, dicat, *Est principium discursus & sensationis*; deinde rogatus, *Quid est discursus & sensatio*, dicat, *Est id quod ab homine potest oriri*; nemo dubitabit, in hoc casu vitiosam esse explicationem; & tamen est in diuerso genere causæ: nam homo in genere causæ formalis explicatur per *τὸ animal rationale*; discursus autem per hominem explicatur per genus causæ efficientis; ergo diuersitas causarum habet se omnino per accidens in puncto præsenti.

Quid sit, & quando vitiosa explicatio.

Quòd fiat per diuersa genera causarum, non excusat.

3. Idem facilè ostendo in materiâ in quâ versamur; nam si quis primò audiret has voces, *conscientia recta*, peteretque sibi dici, quid per hoc significetur; eique alius responderet, Conscientia recta est, quæ cognoscit rectum appetitum, vel si vis, quæ causat rectum appetitum; roganti verò rursus, Quid est rectus appetitus, responderetur iterùm, Ille qui prodit, vel se conformat conscientiæ rectæ: qui, inquam, hoc modo responderet, non dubium quin malè id faceret, eò quòd in tali explicatione, cùm redeat vltimò ad primos terminos ignotos, in quocumque genere id faciat, relinquit interrogantem tam dubium quàm ab initio fuerit; ergo per hoc, quòd conscientia per appetitum vt per obiectum, appetitus verò per conscientiam vt per regulam declarentur, non tollitur circuli vitiositas, quamdiu non venitur vltimò ad alios terminos per se notos.

Etiam Thomistæ in circulum eunt.

Nec hunc circulum Thomistæ effugiunt dum dicunt, operationem esse conformem rectæ rationi, idem significare ac si quis diceret, eam esse operationem studiosam, quam vir prudens determinauerit esse faciendam; si verò dicatur, Operatio ea est recta, quæ est conformis recto appetitui, significari illam esse bonam, quam vir bonus dicit esse studiosam: quia auctores per virum bonum & prudentem explicare contendunt conformitatem cum ratione & cum appetitu.

Neque hæc, inquam, explicatio effugit circulum, 4 dum prudentiam explicat in ordine ad bonitatem, & bonitatem in ordine ad prudentiam, vt benè obseruauit Vasquez. Addo ego, vel hos auctores loqui de homine prudente & bono moraliter, id est, de eo qui est in se prudens & bonus; & in hoc sensu falsam tradunt doctrinam; nam septies in die cadit iustus; hoc est hominem simpliciter prudentem & bonum in multis tamen malè agere: ergo non potest vniuersaliter bonitas aut malitia actionis inde desumi. Si verò loquantur de viro prudente & bono hîc & nunc, id est, qui in hac actione, de quâ quærimus, an sit bona, operatur benè & prudenter; tunc nihil aliud dicere hos auctores quàm, eam actionem esse bonam, quâ homo benè & prudenter operatur; manet autem tota difficultas, quæ sit illa, per quam benè & prudenter operetur. de hoc enim est tota præsens quæstio.

Quomodo alij rectam rationem exponant.

Alij igitur dicunt, duos actus esse in intellectu; vnum quasi speculatiuum, quo cognoscitur, vtrùm res hæc sit licita, an illicita; alterum verò, quo imperatur, quid hîc & nunc debeat fieri aut omitti; dicunt ergo, operationem rectam immediatè dirigi ab hoc imperio, imperium verò dirigi ab eo iudicio, iudicium denique à conformitate cum obiecto, seu à veritate. Sed neque hi placent; etenim malè dicitur, imperium illud 5. esse necessarium. de quo alibi. Dein, cùm totam eius rectitudinem reducant ad veritatem iudicij speculatiui, manifestè labuntur in argumentum suprà insinuatum, quòd scilicet cum errore speculatiuo inuincibili stet sæpè bona operatio.

Alij rursum reiecti.

Neque huic rationi satisfaciunt qui dicent, semper debere vt minimùm interuenire vnam propositionem vniuersalem veram; & id sufficere, vt dicatur illud iudicium verum. V. g. etiamsi Iacob errasset iudicando primâ nocte Liam esse suam vxorem; re enim verâ non erat; tamen habuit hanc propositionem vniuersalem veram, *Accedere ad vxorem propriam non est peccatum; sed hæc est mea*, &c. Hi, inquam, non satisfaciunt; nam veritas conclusionis pendet à veritate præmissarum; ita vt si vel vnica ex illis sit falsa, conclusio falsa sit; ergo per veritatem vnius tantùm præmissæ nihil explicatur.

Gerson & Vasquez rectam rationem benè definierunt.

Gerson 3. parte, Tract. de Vitâ spirituali lect. 4. corol. 3. probabiliùs ponit illum syllogismum hoc modo, *Accedere ad eam, quæ iudicatur inuincibiliter vxor propria, licitum est; sed hæc iudicatur talis, ergo ad hanc licitum est accedere.* P. Vasquez docet hunc discursum non fieri ordinariè ab hominibus, licet ex illo quasi à posteriori rectè colligatur quid fieri oportuerit; ideò ipse concludit, rectam rationem illam esse, quæ inuincibiliter proponit, quæ naturæ rationali sint conformia aut difformia. Meritò ponit illam particulam *inuincibiliter*; ex dictis enim su- 6. prà, dum de ignorantiâ egimus constat excusari hominem à peccato per inuincibilem ignorantiam. Vtraque hæc solutio bona est; & vix videntur duo hi auctores differre, nisi quod Gerson ponit discursum quasi reflexum, qui secundùm

dùm omnes suas propositiones verus est; at Vasquez ponit syllogismum directum, qui licet re ipsâ assumat minorem falsam, scilicet, *Hæc est mea*; quia tamen existimatur inuincibiliter talis, ideò practicè intulit conclusionem veram, *Ergo ad hanc accedere licitè possum.* Cuius ratio ex dictis desumenda est; nam in moralibus non tam respiciendum est, quid sit re ipsâ in ipso obiecto, quam quid hîc & nunc inuincibiliter iudicetur ab operante.

Recta ratio est iudicium inuincibile de honestate obiecti.

Vno ergo verbo dicimus, rectam rationem esse iudicium inuincibile de honestate obiecti; cui dum quis se accommodat per amorem, benè operatur, si verò fugiat illud, malè, aut saltem non benè operatur: quòd si è contrario iudicium sit de turpitudine obiecti, tunc rectè operatur quis, illud obiectum fugiendo, malè verò, si illud amplectatur.

SECTIO II.

Quid sit conscientia; & eius diuisiones.

Conscientiã alij in voluntate, alij melius in intellectu ponunt.

7. QVæstio hæc solùm est de voce. Quidam enim ex communi & vulgari modo loquendi dicunt, conscientiam pertinere ad voluntatem; dicitur enim communiter quis habere bonam vel malam conscientiam; id est, carere aut infectus esse peccato. Alij meliùs docent in intellectu illam consistere. Qui tamen non omnino conueniunt; pars enim illorum dicit, esse habitum prudentiæ vel synderesis; pars verò, esse actum ipsius intellectus. Vtraque tamen opinio sustineri potest, quia aliquando vsurpatur pro habitu ipso, aliquando pro actibus ab illo habitu prouenientibus. Et quidem ad intellectum illam pertinere multis probant Pater Suarez disp. 12. sect. 1. & Vasquez disput. 69. cap. 1. & ipsa vox *conscientia*, id est *simul scientia*, id manifestè demonstrat; vnde magis propriè pertinere videtur ad actum ipsum intellectus; pro quo nos eam vsurpabimus; quia habitus non cognoscuntur à nobis nisi per actus. Significat ergo vnum è duobus, vel iudicium de faciendis; quo sensu dicimus debere nos accommodare conscientiæ; vel etiam iudicium de iam factis; sic dicimus, Habet remorsum conscientiæ, id est, Agnoscit se malè fecisse, peccasse, &c. è contrario in bonis; vt Paulus ait ad Roman. 9. *Testimonium mihi perhibente conscientiâ meâ.*

& pro habitu prudentiæ & pro actu sumi potest. Suarez & Vasquez in intellectu ponunt. Melius tamẽ pro actu sumitur, & est iudiciũ vel de faciendis vel iã factis.

Iudiciũ de iã factis est speculatiuum;

Est tamen inter eas duas significationes hæc differentia pro præsenti materia, quòd iudicium primum est practicum, id est, dirigens ad operationem; secundum verò illud de peccato iam facto est speculatiuum, & non deseruit ad materiam moralem, nisi quatenus inde sequitur obligatio aliquid posteà faciendi, vt homo exeat à peccato: at tunc necessariò debes sequi primum illud iudicium de faciendis, quod practicum est, vt dixi, ex conceptu suo, & ab illo desumitur immediata regula actionum humanarum; nam operari contra talem conscientiam est peccatum, eam verò sequi bonum, quando inuincibilis est, iuxta dicta sect. 1. quod in sequentibus magis declarabitur.

8.

de faciendis practicum.

Rogabis, an assignandus sit habitus aliquis specialis pro talibus actibus. Respondeo, varios esse actus illos practicos: quidam enim versantur circa materiam particularem; vt v. g. Hodie non licet comedere carnes; non licet Sacrum omittere, &c. quæ sunt iudicia communia cuilibet materiæ prohibitæ aut imperatæ. Pro talibus dico non esse necessarium vllum habitum, eo excepto quo cognosci da qualibet materiâ, vtrùm ea sit lege aliquâ prohibita, nec ne. Quæ cognitiones sæpè sunt experimentales, quando prohibitio aut mandatum est positiuum; quando verò obiectum est naturâ suâ malum, tunc potest poni ille habitus, qui acquiritur ex cognitione scientificâ eius malitiæ. Alij actus practici præcedere solent operationem moralem; vt v. g. in syllogismo superiùs posito diximus, *Licitum est accedere ad eam, quæ inuincibiliter reputatur propria uxor.* Quod iudicium mutatis terminis in omni materiâ locum habet, ideoque illud dixi generale; v.g. Licitum est non audire Sacrum, quando inuincibiliter non creditur esse dies festus; & sic in aliis; tale iudicium facilè dicam pertinere ad prudentiam; quæ vniuersaliter id de omni materiâ tradit, & requirere specialem habitum.

Illa iudicia circa aliquam materiam spectãt ad prudentiam.

Aduerte, aliquos auctores malè aliunde supponentes, ante omnem actum volitionis debere interuenire iudicium quoddam practicum efficax, dubios esse in præsenti, an tale iudicium dicendum sit conscientia: Si enim, inquiunt, id dicatur, sequitur inde, hominem numquam posse contra conscientiam operari, quia contra hoc iudicium numquam fieri potest; si verò hoc non dicant conscientiam, non inueniunt iudicium aliud, cui possint eam denominationem tribuere. Ab hac difficultate nos, qui tale imperium negamus, facilè liberamur; qui verò illud admittunt, possunt adhuc in præsenti dicere, illud non esse conscientiam, quia per illud non dictatur, quid licitè possit fieri; sed esse aliud prius iudicium, quod habet rationem conscientiæ, & non dicit efficaciter, *Hoc facias*, prout imperio tribuitur; sed tantùm dicit, *Hoc non potest licitè fieri*; vel è contrario, *Hoc potest fieri sanctè & honestè*: huic autem actui rectè potest voluntas resistere, si admittamus posteà imperium quod dicat, *Nihilominùs fac hoc*; vel si, vt longè probabilius iudico, sine vllo imperio voluntas in actu exercito velit seu faciat oppositum. 9.

Quid dicant qui ante omnẽ volitionẽ præequirunt iudiciũ practicũ efficax.

Circa diuisionem conscientiæ aliqua dicta sunt paulò antè, dum de variis acceptionibus illius egimus; & in primis declarata est conscientia de præteritis; quam speculatiuam ferè diximus, & ad quæstiones morales non necessariam; & conscientia de futuris seu agendis, quæ propriè ad nos spectat. Quæ subdiuidi potest in conscientiam veram, & cõscientiam falsam. Hæc tamen diuisio, si de veritate speculatiuâ accipiatur, parum facit ad rem præsentem; nam rectitudo appetitus non pendet ab ipsâ veritate aut falsitate rei, iuxta dicta paulò antè: si verò accipiatur de veritate practicâ, ea diuisio reincidet in alteram celebrem, in conscientiam erroneam, & conscientiam veram. Conscientia erronea non vocatur propriè ea, quæ re ipsâ fallitur, sed quæ ita fallitur, vt ille error sit aliquo modo voluntarius. Imò ego dico, etiamsi reuerà non fallatur quis speculatiuè, sed tangat veritatem; si tamen non id probabiliter saltem iudicat, sed dubitando, & inquisitionem omittit, posse dici conscientiam erroneam, si contra illam operetur. V. g. iudicat quis, non esse hodie obligationem audiendi Sacrum, prout reuerà non est, ideoque ea eo capite non habet conscientiam speculatiuè erroneam, 10.

Diuisio conscientia de faciendis.

Quæ sit propriè conscientia erronea.

erroneam, sed potiùs omnino veram; si tamen ita indicat, vt simul dubitet, & nihil vlteriùs ioquitendo, non andit Sacrum, peccat, oon aliter, quàm si re ipsâ fuisset hodie dies festus, (vt fu-
11. siùs infrà) ideóque quodammodò diei potest ea conscientia erronea non in se, sed ea modn & dispositione voluntatis, quâ se voluntariè exponit periculo errandi.

Desinitur conscientia erronea.

Est ergo conscientia erronea, conscientia voluntariè dubia circa exercendæ actionis turpitudinem; vera verò conscientia est inuincibile de eâ turpitudine aut honestate iudicium. Pro diuisionis huius intelligentiâ applicari debent omnia quę superiùs diximus dé ignorātiâ inuincibili & vincibili; omnia enim mutatis terminis quadrant in conscientiam; ideò qooad punctum huius difficultatis nihil amplius occurrit addendum: solùm ergo explicandum est, qnomodo teneatur homo se accommodare conscientiæ. Quæ difficultas maximè locum habet, qoando conscientia est dubia, non tamen voluntariè seu ex malo affectu; sed quia reuerà factâ sufficienti diligentiâ non potest homo quiddam certí deprehendere. Expediemus Primò quæ ad conscientiam erroneam pertinent, quia faciliora & certiora, deinde cætera.

Sectio III.

Vtrùm conscientia erronea inducat obligationem, & qualem.

12.

Dicunt aliqui, dū conscientia est propriè erronea, non obligare.

Opinantur nonnulli, eiusmodi conscientiam, quando propriè est erronea; id est, quando iudicat malum esse id, quod reuerà malum non est; non obligare ad id faciendum; nam cùm in re non sit obligatio, non potest hæc insurgere ex solâ meâ falsâ apprehensione vnde videntur è contrario sentire, si re ipsâ sit obligatio, eamque iudicem, licet cum dubio, talem conscientiam obligare: quia licet dubiè proponatur mihi obligatio, verè tamen re ipsâ datur. Videtur etiam ex hac doctrinâ sequi; etiamsi inuincibiliter sit falsa ea conscientia, quatenus nec ratio dubitandi mihi in contrarium occurrit, sed omnino puto me teneri ad eam actionem; non esse etiam malum contra eam conscientiam agere; quia etiam eo casu habet vim argumentum ab his factum, scilicet, si re ipsâ non sit obligatio, non posse eam ex solâ apprehensione meâ consurgere: quòd enim ea apprehensio sit inculpabilis, non debet magis mihi nocere, quàm si culpabilis seu erronea esset. Quo sensu hæc sententia vera sit, qoo falsa, ex dicendis constabit.

Alij dicunt, conscientiam erroneam non obligare, sed ligare.

Alij auctores, inter quos præcipius est Durandus, cui apud Vasquez disp. 60. cap. 1. assentiuntur Gregorius, Angelus & Almainus, dicunt, conscientiam erroneam non obligare, sed liga-
13. re; quia nulla potest esse obligatio ad faciendum id, quod in se illicitum est. In hac opinione oon iudico hærendum, quia solâ voce dissentire potest ab aliis: in voo enim sensu verè dicit, non obligare conscientiam; nam absolutè loquendo non teneor illam sequi, sed potiùs debeo eam deponere, vt infrà dicemus: in eodem tamen sensu debuisset dicere, nec eam ligare; quia si possum me ab eâ expedire, non sum propriè illâ ligatus. Quòd si, quatenus non possum contra eam, seu eâ durante, facere contrarium ei quod dictat, dicenda sit ligare, vt etiam videtur innuere D. Thomas in 2. dist. 39. art. vlt. in corp. dum ait, obligationem conscientiæ nihil esse aliud quàm vinculum quo adstringimur, vt non possimus sine peccato aliud operari: si, inquam, in hoc sensu explicetur illa vox *ligare*, sine dubio verum dicit; quoad latinitatem verò deficit, quia sicut illud vocatur ligamem secundùm quid, ita etiam secundùm quid debuisset dici obligare. Sed de voce satis.

In verò aliis conueniunt.

Ligari & obligari ex D. Thomâ sunt idem.

Conscientia erronea est deponenda.

Conclvsio ergo Catholica & omnino certa duo dicit. Primum est, hominem non tene-
14. ri eam conscientiam sequi, sed debere eam deponere; in quo sensu vera est prima sententia suprà posita; quomodo autem deponenda sit conscientia dubia, ita vt desinat esse erronea, dicetur infrà. Alterum, si non deponatur, oon esse licitum contra eam operari, sed peccatum fore, ei non conformari. In hoc autem senso falsa est prima sententia, quæ negabat vllam esse obligationem se accommodandi ei conscientiæ. Secunda pars huius conclusionis communis traditur à D. Thomâ hic quæst. 19. art. 5. & à Conrado & aliis Thomistis ibidem, Alensi 2. part. quæst. 120. membro 3. art. 1. Bonauenturâ in 2. dist. 39. Richardo art. 1. quæst. 3. Durando q. 5. Gabriele quæst. vnicâ ar. 2. Maiore q. vnicâ, Ockam in 3. quæst. 13. & aliis multis, qui videri possunt apud Vasquez disp. 59. num. 6. probari autem potest ex Paulo ad Roman. 14. vbi ait: *Scio, & confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Pro cuius loci intelligentiâ aduerte; *commune* idem esse ac prohibitum: cibos enim in lege prohibitos vocabant commones; sic Petrus dixit de serpentibus & reptilibus Act. 10. *Absit Domine, quia numquam manducaui omne commune & immundum*; in eumdem etiam sensum responsum illi fuit, *Quod Deus purificauit; tu commune ne dixeris.* Dicit ergo citato loco Paulus, Etiamsi Christus nihil commone fecerit, id est, nullos cibos prohibuerit, tamen ille qui existimat (procul dubio ex conscientiâ erroneâ; aliud enim iudicat quàm reuerà sit) aliquid esse commune, id est prohibitum, reuerà prohibitum est. 15.
Inferiùs item ait idem Apostolus, *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Vbi per fidem intelligunt communiter omnes conscientiam: non enim commodè potest de fide propriâ Paulus intelligi, cùm certum sit, non omnia, quæ fiunt à non credentibus, esse peccatum. Adducitur etiam testimonium ex eodem Apostolo ad Galatas 5. vbi ait: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est vniuersæ legis faciendæ.* Quæ obligatio non potest nisi ad conscientiam reduci. ac si Apostolus dixisset: Qui putat se teneri ad circumcisionem & legem Mosaicam, eo ipso debitor est ad eam ex integro seruandam; ergo quamdiu conscientia erronea durat, obligat, ne ei dissentiamus.

Si nō deponitur, non licet contra eam operari. Probatur ab auctoritate Doctorum & sacra Scriptura.

Probatio à ratione.

Ratio pro hac parte conclusionis superiùs est insinuata; nam lex diuina & humana non applicatur nobis nisi mediâ cognitione nostrâ; & (vt vniuersaliter agentes de voluntate in ordine ad amorem diximus) hæc non dirigitur immediatè bonitate aut malitiâ, quæ est in obiecto re ipsâ, sed quæ proponitur sibi per intellectum: vnde fit, vt etiamsi obiectū infinitam habeat bonitatem, si tamen intellectus eam non repræsentet voluntati, nequeat voluntas illud amare; è contrario verò, etiamsi nulla penitus esset bonitas in obiecto, si tamen intellectus proponat voluntati

Voluntas non potest amare nisi quod intellectus repræsentat.

luntati illud esse bonum, possit voluntas illud
16. amare, non minùs quam si re ipsâ in se illam haberet bonitatem. Hæc ratio maximè locum habet, quando conscientia est erronea materialiter seu inuincibiliter: tunc enim cùm homini non proponatur vlla ratio dubitandi in contrarium, haud dubiè debet se conformare illi iudicio; si enim tunc non teneretur, numquam teneretur; quia ipse non potest tunc de veritate rei in se magis dubitare, quàm si re ipsâ eam tangeret; ergo vel numquam tenebitur obedire conscientiæ, etiamsi verissima sit; vel tunc tenebitur, quádo inuincibiliter putat esse veram. Specialiter verò etiam teneri, quando est erronea, seu vincibilis ea conscientia inde patet, quia dum ea durat, semper iudicatur obiectum illud malum; ergo si voluntas illud amplectatur, iam voluntariè amplectitur malitiam: quod enim tunc dubium aliquod habeat, an reuerà ita sit nec ne, non illum excusat. Primò, quia si absolutè iudicat, malitiam esse, etiamsi in contrarium habeat aliquam rationem dubitandi, iam absolutè amplectitur malum iudicatum vt tale, licet (vt sic dicam) cum aliquâ spe; quod fortè non erit malum: quæ spes nullo modo eum liberat, vt iam ampliùs ostendo probando, etiamsi omnino dubitet de malitiâ, & non assentiatur absolutè illi, adhuc peccare: quia qui se exponit periculo amplectendi obiectum re ipsâ illicitum, iam eo ipso imprudenter operatur, & virtualiter seu implicitè dicit; *Nihil curo eam malitiam*, seu,

Cur conscientia erronea, si aliter agat ac iudicat, non excusatur.

17. *Amplectar tale obiectum, etiamsi in eo malitia sit*: hoc autem est formalissimè operari malè & contra rationem; ergo talis tunc peccabit; ergo à fortiori peccabit, si primo modo se gerat, scilicet, dum positiuè iudicans esse malitiam, illam amplectitur, esto rationem aliquam dubitandi in contrarium habeat.

Aduerto, Patrem Vasquez disp. 60. num. 4. vt explicet, quo pacto conscientia erronea obliget, docere, in mente illius, qui eam habet, esse duo diuersa iudicia, quando v. g. putat se teneri ad mentiendum propter tutandam vitam innocentis: vnum dicit, *Necessarium est mentiri*; alterum, *Peccatum est non mentiri*. Primum iudicium (ait Vasquez) non obligat, sic verò secundum. Ego tamen nullam agnosco inter ea duo iudicia differentiam; nam primum, quod dicit, *Necessarium est mentiri*, non id dicit per modum imperij; benè enim alibi ipse Vasquez talia imperia reiicit: nec item dicit physicè, *Necessarium est mentiri*; agnoscit enim homo se esse liberum physicè ad non mentiendum; ergo solùm potest dicere illud iudicium, *Moraliter necessarium est mentiri*, hoc est, *Ne peccem, necessum est mentiri*: hoc autem dicit formalissimè secundùm illud iudicium, & nihil amplius; ergo non duo, sed vnum sunt; ideóque non minùs vnum quàm al-

Vasquez distinguit duo iudicia conscientia erronea.

Author ostendit esse vnicum.

18. terum obligat. Nec video, quomodo ibi Vasquez differentiam inuenerit: fortè fuit error calami, vel typographi, & loco *necessarium* debeat scribi *licitum*: & sic rectè apparet & diuersitas iudiciorum, & quo pacto primum non obligat; nam dicere, *Licitum est mentiri*, non inducit obligationem; non enim omnia quæ sunt licita, sunt eo ipso obligatoria. Vel certè alius fuit error, vt loco *Necessarium* dici debuisset, *Malum est mentiri*; per secundum verò iudicium etiam dicatur, *Malum est non mentiri*. Et hic sensus videtur ibi fuisse magis intentus à Vasquez, vt explicet, quomodo talis homo per conscientiam erroneam vtrumque iudicat esse peccatum. Primum autem iudicium non obligat ad mentiendum, potiùs retrahit seu obligat ad non mentiendum.

Sectio IV.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Prima sit; quia si vtrumque ex contradictoriis proponitur vt peccatum, ergo cùm necessarium sit vnum ex illis duobus fieri, non peccabit qui minus malum elegerit: alibi enim fusiùs ostendi, stante necessitate physicâ ad eligendum vnum è duobus malis, si eligit homo quod minus est, non peccare; ergo cùm necessarium sit ex illis duobus iudiciis vni obedire, quia inter contradictoria medium non datur, non peccabit ille, si sequatur conscientiam erroneam, faciendo tamen quod apparet minus malum.

Obiectio Prima.

Fortè hoc argumento mouentur illi, qui iudicant, stante determinatione physicâ ad vnum è duobus malis, quodcumque eligatur, esse peccatum, maximè quando ipse homo reputat se in vtroque peccare. Videtur enim repugnans in 19.
terminis, vt iudicans se peccare, amplectatur aliquod obiectum; & tamen re ipsâ non peccet, ergo. Ego tamen non arbitror probabilem eam doctrinam: etenim ille homo, cui non potest exprobrari, cur aliquid fecerit, non videtur vllo modo malè egisse; eâ enim ratione libertas requiritur ad benè maléque operandú, vt iudicetur homo aliquid liberaliter dedisse, aut è contrario non coactum malè egisse; ergo cùm in posito casu fecerit minimú quod potuit, non potest meritò vllus ei irasci, aut ei exprobrare, cur id fecerit: nam licet potuerit illud omittere, ita tamen potuit, vt si omitteret, teneretur facere aliquid longè peius; ergo non potest ei dici, *Debuisses hoc omittere*; quia idem esset ac dicere, *Debuisses peius aliquid facere*; quod haud dubiè absurdè diceretur: non enim est obligatio moralis ad id quod peius est. Quod verò hi dicunt, tunc temporis illum iudicare se peccare, ergo verè peccet non magis vrget, quàm si homo carens omnino libertate, idque ignorans, amplecteretur aliquod obiectum malum; tunc enim ipse quidem putaret se peccare, at reuerà non peccaret: & in somniis sępè quid simile contingit, vt putet homo se peccare; quia tamen re ipsâ caret libertate, fallitur in eo iudicio, ideóque re ipsâ non peccat: non enim ad peccatum sufficit, iudicare se peccare, sed debet prætereà adesse libertas sufficiens.

Qu vnndam responsio.

Authori non placet.

Aliter ergo obiectioni suprà positæ respondendum est, & per solutionem declarabitur prima pars doctrinæ nostræ. Dico ergo, in tali casu licet stante eâ conscientia erroneâ vtrumque illi proponatur vt malum, nihilominùs non esse necessitatum ad vnum è duobus malis, sed potiùs moraliter esse obligatum ad inquirendum, donec tandem conscientiam erroneam deponat, & consequenter deponat vnum ex illis duobus iudiciis, quibus tam de mendacio quàm de carentiâ mendacij asserit esse peccatum; deposito autem vno ex illis, iam illi licitum erit operari, consequenter tenebitur amplecti illud obiectú, in quo iudicauerit non esse peccatum, contrarium verò fugere. 20.

Solutio authoris.

Hinc intelliges, esto non detur medium inter mentiri, & non mentiri, & debeat homo necessariò vnum ex illis duobus admittere; non ta-

Quale medium detur inter mentiri & non mentiri.

men esse necessitatum ad vnum è duobus malis; nam licet inter illa duo vt quid physicum sunt, non detur medium; datur tamen inter illa vt iudicantur peccata, seu (dicam clariùs) datur medium inter hoc, quod est, vtrumque iudicare peccatum; hoc est, vel neutrum iudicare, vel solùm vnum ex illis: eo autem ipso licet teneatur ad vnum è contradictoriis, id est, ad mentiendum, vel ad non mentiendum, non tamen tenebitur ad peccatum, quia poterit illud eligere, quod non apparuerit peccatum; & ideò diximus suprà, eam conscientiam non obligata simpliciter, quia potest, imò debet eam homo

21. absolutè deponere eo casu: cuius ea est ratio manifesta; nam cùm homo aduertat tunc se cogi ad amplectẽdum vnum ex illis duobus obiectis malis, si conscientiam non deponat, tenetur illam deponere, vt sibi liberum sit id facere quod non est malum; ergo si non vult eam conscientiam deponere, iam eo ipso peccat; neque inconueniens est, vt tuoe suppositâ eâ voluntate ignorandi liberè peccet, siue hoc obiectum eligat, siue contradictorium.

Replica contra solutionẽ. Verùm adhuc circa hoc punctum vrgebis: Suppositâ voluntate manendi in ignorantia non potest non eligere vnum ex illis duobus obiectis malis; ergo supposito primo peccato erit licitum amplecti minus malum, ita vt non peccet tunc de

22. nouo: patet, quia si ad eas angustias redactus fuisset sine culpa sua, nullo modo peccaret; quòd autem per culpam sit redactus, probat quidem benè, illum in causâ peccasse, & consequenter ea, quæ deinceps sequuntur, denominatiuè à præcedenti peccato esse mala; at immediatè in se non

Respondeo. poterunt habere nouam malitiam. Respondeo, ita omnino esse; tunc enim talis homo non peccabit duobus peccatis, sed vno tantùm non volendi conscientiam illam deponere; quia verò in non depositione erroris non est alia malitia, quàm quòd sit causa amplectendi obiectum malum per eam conscientiam propositum; ideò tunc peccabit ille ea specie peccati, in qua ei repræsentatur malum illud obiectum; v. g. si putet se teneri ad mentiendum ex charitate, peccabit contra charitatem non mentiendo, non tamen peccatum erit tam graue, quàm si eam malitiam omnino certò cognouisset, vt diximus agentes quo pacto ignorantia minuat voluntarium, & consequenter malitiam.

Reijcitur Ockam & Angelus. Vnde non est audiendus Ockam in 3. q. 13. docens hominem in eo casu peccare dupliei peccato; altero contra obligationem deponendi conscientiam, altero contra virtutem; quam putat se ex ea conscientia violare: iam enim dixi, obligationem specialem deponendi conscientiam non esse, nisi quatenus non debet quis admittere illud obiectum prohibitum; vnde fit, vt si daretur medium, ac neutrum ex illis obiectis teneretur amplecti, posset manere in sua conscientia erronea sine vllo prorsus peccato. Displicet itẽ Angelus apud P. Vasquez disp. 59. cap. 3. docens è contrario, non esse peccatum vllum contra virtutem, cui proponitur contrarium illud obiectum; indicat enim hic auctor tunc non violari eam virtutem, quia reuerà nulla est obligatio erga illam, sed sola hominis existimatio de ea obligatione; ergo tunc, inquit, sola est obligatio deponendi conscientiam, & nulla alia: addit tamen, si vera esset ea obligatio, & ea conscientia non falleretur, peccaturum tum contra conscientiam, & de qua dubitabat, tum contra virtutem ipsam.

Displicet, inquam, hæc doctrina, quia iam clarè ostendimus, obligationem deponendi conscientiam non distingui ab obligatione non faciendi contra eam virtutem; ergo peccatum tunc interueniens solùm erit contra eam virtutem; quod 23.
verò addit, non violari virtutem, falsum est; nam violatio virtutum omnium est affectiua; ideò etiamsi re ipsâ non sit præceptum illius, si tamen creditur esse, & nihilominus voluntas contrarium appetit, iam affectu violat, non minùs quàm si re ipsa esset talis obligatio: sicut in simili dixit Christus, *Qui viderit mulierem ad concupiscendũ eam, iam mœchatus est eam in corde suo*, hoc est, non effectu, sed affectu. *Violatio virtutum est affectiua, etsi lare non sit præceptum. Matth. 5.*

Quod ex altera parte dicit, quando reuerà datur talis obligatio, esse duplex peccatum, iam est reiectum; relabitur enim in sententiam Ockami; & ex proximè dictis constat, non magis tunc eam virtutem violari, quàm si non esset ea conscientia re ipsa erronea. Vtrùm autem saltem aliquo modo crescat malitia illius peccati ex eo, quòd reuerà sit obligatio, dicam inferiùs.

Secundò principaliter obiicies: Si homo non possit tunc deponere conscientiam, quia vrget occasio, in qua faciendum est quod iudicat esse malum, & non habeat aliquem quem consolat, non erit obligatus ad eam deponendam; ergo tunc licitè operabitur contra illam, dummodò faciat id quod teptæsentatur vt minus malum. *Obiectio Secunda.*

24. Respondeo, Si non est possibile deponere conscientiam, iam eo ipso illum errorem non esse vincibilem, sed inuincibilem, de quo in præsenti non agimus. Vnde libenter admitto, eum hominem non peccaturum, si illud eligat obiectum, quod reputat vt minus malum; quid autem tunc sit eligendum, an agere contra conscientiam, an iuxta illam, dicam paulò pòst. *Respondetur.*

Obiicies Tertiò, Ergo si quis ex conscientia erronea putaret esse peccatum, amare Deum super omnia; si tunc Deum amaret, peccaret, & non peccaret: peccaret, quia ita ex conscientia erronea iudicat: non peccaret, quia amor Dei super omnia non admittit secum vllum peccatum. Respondeo, in amore Dei esse specialem difficultatem, quia cùm sit voluntas efficax Deum nullo modo grauiter offendendi, repugnat, vt simul habeat illum actum, si simul credit se per illum grauiter offendere. Quæ difficultas independens est ab hoc puncto: etenim in alijs actibus, qui contrarij non sunt inter se, haud dubiè independenter ab omni ignorantia potest homo habere actum malum, & simul alium bonum alterius virtutis, etiamsi aduertat se in vno offendere Deum, in alio verò non: ast actum amoris Dei super omnia non potest habere cum vllo alio peccato mortali; quid ergo mirum, si iudicãs se peccare in eo amore, illũ nequeat producere? Quòd 25.
si tunc putaret se venialiter tantùm peccare, fortè quia veniale non repugnat amori Dei super omnia, posset illum actum elicere, quo casu & simul peccaret venialiter, & simul Deum amaret. Vtrùm autem esse posset talis amor supernaturalis in substantia, tetigi suprà in simili quæstione, agens an posset amor supernaturalis Dei super omnia imperari ab actu venialiter malo; vbi dixi, probabile videri, non posse. Nunc dico in præsenti nostro casu, omnino non posse, quia non esset vllo modo meritorius, sed omnino malus venialiter: & quoad hoc maior est difficultas in præsenti puncto quàm in actibus imperatis: nam ibi posset esse honestas intrinseca & *Obiectio Tertia.* *Solutio.*

extrinsecâ mali ab imperante: at in præsenti cùm in se intrinsecè etiam esset malus venialiter, & Deus non det supernaturale auxilium ad peccatum veniale, non posset talis amor esse supernaturalis.

Obiectio. Quarta.

Quartò obijcies, Si quis ex conscientiâ erroneâ putet se teneri ad odio habendum Deum, sequitur non peccaturum, si odio habeat; id autem videtur planè absurdum. Respondeo facilè Primò, fortè repugnare in hac materiâ talem ignorantiam: quomodo enim aliquis mentis cōpos poterit sibi persuadere, facere se alicui gratiam & seruitium eum odio habendo, & op-

Solutio. Prima.

26. tando ei omnia mala, & carentiam ipsius? Certè id videtur planè in terminis repugnare. Secundò respondeo, Si tanta fuerit hominis stupiditas, vt id putet, & conscientia erronea sit inuincibilis, illum non peccaturum; si verò sit vincibiliter erronea, tunc teneri illam deponere, sicut & in cæteris materijs. Quod verò dicebatur, absurdum esse admittere illum actum esse licitum, negatur facilè, data ea suppositione: neque obest, quòd tūc prodiret ille actus ab habitu alioqui vitioso; nam hîc & nunc vitiosus non esset: sicut siquis inuincibiliter putans mendaciū esse licitum, etiāsi mentiatur, non peccabit; & tamen illud mendacium prodibit ab habitu materialiter vitioso; qui tamen hîc & nunc non elicit actū vitiosum.

Secunda.

Potest in aliquo casu actus non vitiosus ab habitu vitioso prodire.

Quæri potest circa hoc argumentum, vtrùm odium Dei non solùm ex ea ignorantia inuincibili possit esse non malum, sed etiam meritorium, si quis putaret inuincibiliter se per illud mereri. Respondeo, cùm non sit actus supernaturalis, non posse esse meritorium vitæ æternæ, ex quacumque ignorantia fiat: per modum autem obiecti voliti, reflexè v. g. si quis putans se per illud placere Deo dicat, Volo ex animo placendi Deo elicere actum odij Dei, admitto, illam volitionem posse esse supernaturalem, quia haberet pro motiuo complacere Deo; & posset ad eam præcedere iudicium supernaturale

27. verum, dicens, *honestum esse hîc & nunc imperare tale odium*; illo autem iudicio sufficienter dirigi potest voluntas ad volitionem reflexam odij, & consequenter ad merendum. Vide quæ dicam sectione sequenti de iudicio supernaturali præuio ante volitionem succurrendi ficto pauperi: ea enim omnia suo modo in præsenti possunt habere locum.

Potest odium Dei per modum obiecti voliti esse meritorium vitæ æternæ.

Sectio V.

Quæstiones aliquæ explicatæ.

Svbsectio I.

An sit grauius peccatum, sequi conscientiam erroneam, quàm operari contra illam.

Affirmat Bassolis:

BAssolis in 2. dist. 39. quæst. vnicâ, art. 3. censet, semper esse grauius, sequi conscientiam erroneam, quàm operari contra illam. Fundamentum illius est, quia obligatio ex conscientia erronea est obligatio à persona inferiori; obligatio verò opposita est ab ipsomet Deo; atqui potentior est obligatio diuina quàm humana, ergo minùs obligat conscientia erronea, quàm opposita lex contrarium imperans. Henricus verò quodlib. 1. quæst. 9. cum distinctione respondet: si enim conscientia erronea sit affectata, docet, maius esse peccatum agere secundùm illam quàm contra illam; si verò sit solùm ex negligentia voluntaria, tunc minùs peccari, si ei obediatur, quàm si resistatur.

Henricus cum distinctione.

Vtraque hæc opinio displicet. Et quidem Bassolis clarè reijcitur; quia etiam obligatio, quæ proponitur per conscientiam erroneam, est obligatio diuina: conscientia enim ex erronea tunc dictat, Deum id mandare; ipsa autem conscientia solùm se habet tunc per modum applicantis legem; contrariam item legem applicat alia cognitio naturalis; ex quo capite etiam opposita obligatio dici posset obligatio inferioris, id est, con- 28.
scientiæ; ergo inde nulla potest desumi differentia. quod benè notauit Vasquez ea disp. 60. num. 11. Henrici item doctrina non subsistit, quia licet cæteris paribus, grauius sit peccatum ex ignorantia affectata quàm ex negligenti; quia vna est magis voluntaria quàm altera; ea tamen differentia non sufficit semper ad compensandam malitiam, quæ in opposita actione potest reperiri; vt ex solutione quæstionis constabit.

Reijcitur vterque.

Dicendum igitur est, Si virtus, à quâ putatur ex conscientiâ erroneâ prouenire obligatio, sit maior quàm altera ex se re ipsâ obligans, tunc grauius esse, facere contra conscientiam, quàm ei obedire; si verò è contrario ea virtus minùs obliget, tunc grauius esse, conscientiam erroneam sequi. exemplo res declarabitur. Constat nobis iam mendacium solùm esse peccatum veniale. Putat quis ex conscientiâ erroneâ vincibili, de quâ solâ hîc loquimur, ad tutandam innocentis vitam, non solum esse licitum mendacium, sed necessarium, & sub obligatione graui
19. mortali Ecce hîc ex vna parte putat homo, se sub mortali ex charitate in proximum teneri mentiri, ex alia verò, se peccare venialiter, si mentiatur; quod secundum iudicium non est erroneum: dicimus in hoc casu, si non deponat iudicium primum, aut certè secundum, grauiùs peccaturum, si non mentiatur, quàm si mentiatur: si enim non mentitur, peccat mortaliter, si verò mētitur, solùm venialiter; ergo grauiùs peccabit non obediendo conscientiæ quàm eam sequendo. Idem est, etiamsi dubium sit inter duo peccata mortalia, inæqualia tamen: v.g. ex conscientia erronea putat hanc esse suam vxorem, petit illa debitum; tunc homo dubius est, an teneatur ex iustitia reddere debitum, an ex castitate vitare fornicationem: tenetur, si conscientiam non deponat, potiùs reddere debitum, quia grauiùs obligat virtus iustitiæ quàm continentiæ.

Sententia authoris.

Hîc tantùm sermo est de conscientiâ erroneâ vincibili.

Si quis putat se peccaturū mortaliter, si non mentiatur, venialiter, si mētiatur, grauiùs peccat si non mentiatur. Idem est, si sit dubius inter duo mortalia inæqualia.

Quòd si è contrario minùs obliget virtus, supra quam cadit conscientia erronea, quàm opposita, tunc peius erit, facere secundùm conscientiam quàm contra illam; vt inuertendo eos duos casus, de mendacio & de vxore, facilè ostendi potest. Si enim quis conscientia erronea putet, mentiri esse grauissimum peccatum, è contrario verò, non mentiri, vt alterum liberet, esse solum veniale, 30.
procul dubiò peccabit grauiùs sequendo conscientiam erroneam & mentiendo, quàm si non mentiretur. Similiter qui veram vxorem suam crederet ex conscientia erronea vincibili esse religiosam; quia Religio obligat magis quàm iustitia; grauiùs peccaret, si sequendo conscientiam erroneam debitum redderet (hoc enim esset facere contra Religionem,) quàm si sese conscientiæ opponendo negaret debitum; quia solùm per hoc se exponeret periculo faciendi contra iustitiam, quæ minor est virtus.

SUBSECTIO II.

An minuatur malitia peccati per hoc, quòd re ipsâ nulla sit lex.

Proponitur ratio dubitandi.

QVærimus, an saltem aliquo modo minuatur malitia actus per hoc, quòd re ipsâ nulla sit obligatio. V. g. putat quis vincibiliter, mendacium esse peccatum veniale, v. g. vt sex; potat alius, ludere esse peccatum veniale etiam vt sex: ambo quoad vincibilem conscientiam omnino æquales sunt, quoad grauitatem item peccati venialis in eo obiecto iudicati etiam æquales; &
31. solùm differunt, quòd vnus iudicat id, quod est re ipsâ; nam mendacium habet malitiam eam venialem; alter verò errat; nam ludere secundùm se non est peccatum. Quærimus, an ambo æqualiter peccent; an verò grauiùs ille, qui tetigit veram obligationem. Difficultas hæc locum habet eodem modo etiam vbi est ignorantia inuincibilis. V. g. dicit mihi aliquis, de cuius veritate ego nec dubitandi quidem rationem habeo, Superiorem mihi mandare sub obedientiâ vt orem hodie & cras rosarium; interim re ipsâ solùm mandauerat Superior vt hodiernâ die; ego autem indubitanter credens esse mandatum, vtroque die oro, vt obediam; vel è contrario, vtroque die omitto ex negligentiâ. Quærimus, an magis merear orando eâ die, pro quâ reuerà Superior mandauerat, quàm orando alterâ; & suppono aliundè deuotionem, attentionem, &c. fuisse æquales: & è contrario item, an negligendo grauiùs peccem hodie quàm cras; eò quòd hodie reuerà Superior mandauerat, pro crastinâ verò non.

Sententia quorundam d. rum legem prohibentem esse partem malitiæ:

Hanc quæstionem apud neminem video motam ex professo. Nonnulli tamen recentiores agentes de vitijs & peccatis dixêre, ipsam legem prohibentem esse partem malitiæ (quam meritò aliqui docent non esse omnino intrinsecâ actui:) contra quos cùm sic argumentarer, Si lex ipsa est pars malitiæ, ergo quando reuerà nulla est lex, reuerà non erit malitia; ergo si inuincibiliter eredo diem esse ieiunij, quando non est, nullo modo peccabo non ieiunando; argumento pressi dixêre, tunc temporis malitiam esse minorem; quod eodem modo è contrario de bonitate docuêre. Potest autem eorum sententia fulciri auctoritate illorum, quos refert suppresso nomine D. Thomas quæst. 19. art. 5. in corpore, docentium, si conscientia erronea proponat vt obligatorium id quod reuerà est malum, non obligare; sicut neque è contrario etiamsi proponat vt malum id, quod reuerà est obligatorium.

33. *reijcitur ab auctore vt omnino falsa; à D. Thoma vt irrationabilis;*

Ego tamen hanc sententiam omnino falsam & improbabilem iudico; & quidem D. Thomas eo loco irrationabilem eam dixit propter diuersitatem quamdam ob eius auctoribus traditam; quod scilicet conscientia erronea, etiamsi in prædictis casibus non obliget, obliget tamen quando de rebus ex sâ indifferentibus dicit quòd sint malæ, aut quòd sint bonæ: ob hanc d fferentiam D. Thomas dixit eam sententiam irrationabilem; dum tamen id ostendit, tradidit rationem, quâ vniuersaliter tota doctrina illorum & horum recentiorum refutatur, scilicet legem Dei & Superiorum non aliter esse mensuram nostrarum actionum quàm propositam per intellectum nostrum: vnde si in intellectu nostro id quod est in se malum proponitur vt bonum & a Deo imperatum, perinde esse hic & nunc, ac si verè & realiter esset à Deo imperatum. Quæ ratio manifestissima est, & videtur res ita certa vt contrarium sit erroneum. Quis enim dicere audebit, Abrahamum minùs fuisse suâ obedientiâ promeritum in voluntate sacrificandi filium, eò quòd Deus non habuerit re ipsâ voluntatem, vt illum sacrificaret? Certè quòd Deus re ipsâ voluisset vt ille eum occideret, non fecisset laudabiliorem aut promptiorem Abrahamum; vt per se constat: loquor de actionibus quas Abraham fecit vsque ad eleuationem manus, & de voluntate interiori verè filium immolandi: quæ voluntas habuit pro motiuo obedire Deo volenti, vt Isaac occideretur; illud autem motiuum non fuit re ipsâ, quia Deus id re ipsâ non volebat; ergo fuit solùm in propositione seu conscientiâ Abrahami inuincibiliter iudicantis, Deum id velle; ergo quòd re ipsâ non sit lex mandans, dummodò inuincibiliter iudicetur esse, non potest vel in minimo minuere valorem operis.

imò videtur esse erronea.

Declaratur exemplo Abrahami volentis immolare Isaac.

33.

Idem ostenditur in voluntate dandi eleemosynam

Idem est in voluntate dandi eleëmosynam. Iacet v. g. in ponte Pragensi mendicus fictus inter decem veros: dat quis cuilibet ex affectu misericordiæ vnum florenum; quis dicet minùs eam eleëmosynam esse apud Deum & homines laudabilem, quæ data est illi ficto, quàm nouem aliæ, si ex eodem affectu omnes prodiêre? Sanè id à nemine rem prudenter considerante dici poterit. In aliâ longè fuit D. Ioannes Eleemosynarius cogitatione: cùm enim in simili occasione famulus dixisset, *Domine ille pauper videtur esse filius*; respondit sanctus Archiepiscopus, *Sa decipiet, non Deum, nec meam minuet mercedem.*

Idipsum in actibus malis demonstratur.

Idem è contrario in actibus malis euidenter constat: demus enim nobis hîc Pragæ nihil omnino de eâ re cogitantibus, Papam iustas ob causas dispensare, ne sit obligatio ieiunandi tertiâ septimanâ Quadragesimæ, cæteras relinquere in suo vigore; quis tunc dicet, eum, qui ex æquali vel contemptu vel gulâ totâ Quadragesimâ ieiunium hîc Pragæ fregit, minùs tamen peccasse eâ tertiâ septimanâ quam reliquis? Ego certè nec minimum huius minoris malitiæ indicium ibi deprehendo: non enim potest ille magis se excusare eâ hebdomadâ quàm primâ, quàm vltimâ. Sanè seruus ille, qui talentum abscondit ex conscientiâ erroneâ, iudicauit, dominum suum austerum esse, tollentem quod non posuit, & metentem vbi non seminauit; & tamen ex hoc capite illum meritò redarguit dominus, quòd non se accommodauerit ei scientiæ seu conscientiæ, & non dederit pecuniam ad mensam: ergo nullatenus excusat famulum, quòd te ipsâ dominus id nolit, si tamen omnino reputat id à domino mandari; & tamen illud negligit. 34.

Lex ergo realis nec auget nec minuit malitiam stante eadem ... apprehensione.

Ratio est, quia transgressio legis non est effectiua, sed affectiua.

Constet ergo, realem legis tam prohibentis quàm iubentis existentiam nec addere, nec minuere quidquam de malitiâ aut bonitate, stante eadem in operante legis apprehensione, scientiâ aut conscientiâ: cuius rationem à priori insinuaui paulò antè. Nam transgressio vel obseruatio legis vt demeritoria vel meritoria solùm est affectiua, non affectiua, vt sic dicam: atqui affectus non minuitur nec augetur per hoc, quòd cognitio, quâ dirigitur, sit vera in se seu per hoc, quòd obiectum ita in se existat, vt proponitur per actum: quando enim id ipse cognoscens omnino ignorat, perinde est ac si re ipsâ ita extitisset.

Iam ad rationem eorum recentiorum, ex qua inopinatè lapsi sunt in sententiam impugnatam, dico,

dico in primis (vt & soprà argumentabar) Ea
35. si bona est, probari planè, nullum futurum
peccatum, quando re ipsâ non est lex: nam si hæc
est pars vera & propria malitiæ, non poterit ve-
rà & ptopria malitia esse sine tali lege; & quoad
hoc non possunt euadere per doctrinam paulò
antè impugnatam, scilicet, quod minuatur ma-
litia. Si eoim lex ipsa realis est pars malitiæ, ergo
cessante omnino lege, omnino debet malitia
non solùm minui, vt illi dicebant, sed penitus
cessare. Quòd si respondeant, saltem eam legem
in apprehensione existere, adhuc reiicietur, quia
illam eise in apprehensione, oonest esse in se
realiter; ergo si lex ipsa in se est pars, non erit
vere vllom peccatom, licet faltò putetur illud
esse; sicut quia ad peccandom requiritur realis
libertas; certè quantumuis quis iudicet se esse
liberum, si tamen re ipsâ liber non est, non po-
terit verè peccare, etiamsi potet se verè peccaise,
vt & paulò antè dixi contra alios recentiores.

Probatur positiuè, legem non esse partem malitiæ.

Non lex, sed propositio legis est pars malitiæ.

Ergo rationi illi respondeodum est, non legem ipsam in se, sed propositionem illius esse partem veram & tealem malitiæ; vnde quando est eadem propositio legis, eadem etit malitia, ceteris paribus, siue obiectum illud cognitum, seu lex proposita in seipsâ existat, siue non.

Svbsectio III.

Obiectio contra dicta soluitur.

Obiectio.

36. Hine tamen argumentaberis: Si lex ipsa non
existat, neccssum est, vt propositio illius
non sit vera; ergo neque erit supernaturalis. Patet
consequentia, quia nullus actus supernaturalis
potest esse falsus; ergo necessariò dicendum erit,
non posse esse tunc temporis actum supernatu-
ralem voluntatis, quo quis velit obedire illi legi:
nam actus supernaturalis voluntatis, non potest
sine cognitione supernatutali existere; ergo sal-
tem in bonis operibus debebit dici meritum di-
minui per defectum ipsum legis; nam actus na-
turalis non est condignos vitâ æternâ etiam in
homioe existeote alioquin in gratiâ, vt dicam
Tomo sequenti disp. 42. sect. 5. Quòd si sine vllo
absurdo semel id admittitur in bonis operibus,
poterit etiam in malis; nam rationes, quas feci-
mus suprà, æqualiter videntur vtrobique habe-
re locom.

Responsio aliquorum reiecta.

Responderet aliquis, non requiri ad actum
voluntatis iudiciom de obiecto, sed sufficere
simplicem apprehensionem; quæ etiam circa
obiectum falsum potest esse supernaturalis. Ve-
rùm hæc solutio facilè reiicitur; nam esto sæpè
sufficiat simplex apprehensio, & quidē ad actum
etiam efficacem voluntatis; debet tamen illa esse
talis, vt quasi immediatè determinet intellectum
ad iudiciom; oam illa, quæ cohæret cum iudicio
contrario, oon sufficit vllo modo ad actum effi-
cacem, sed summùm ad aliqoam velleitatem,
37. aut simplicem complacentiam. V. g. ego iam
habeo iudicium certum de morte meæ matris;
habeo tamen apprehensionem illius vt viuæ;
quis dicet hane apprehensionem esse sufficien-
tem, vt ego velim efficaciter illam alloqui, ei
inseruire, aut scribere, &c. debet ergo appre-
hensio esse talis, quæ quasi indubitanter rem pro-
ponat, & determinet ad indiciom; talis autem
apprehensio non potest esse supernaturalis circa
obiectum falsom; quia cùm illa æquiualeat in-
dicio, & sit illatiua se solâ illius iudicij non pos-

somus actui supernaturali talem imperfectionem tribuere.

Alia responsio reiicitur.

Secundò respoodebit alius, tunc temporis non dari actum supernaturalem bonum. Absit à me hæc solutio, quia tolleret non solùm partem meriti, sed totum; quod quàm sit falsum, constat ex dictis.

Authoris solutio.

Meliùs ergo respondetur in eo casu,
v. g. qoando datur eleëmosyoa ficto pauperi,
duplex esse iudiciom: vnum, quo iudico hunc
esse pauperem; & istud omnino esse falsum, &
non posse esse supernaturale: isto autem iudicio
non dirigitur voluntas, quia homo non amat
tunc paupertatem illius, nec illam habet pro ob-
iecto formali, sed præcisè honestatem, quæ
reperitur in dandâ eleëmosynâ homini reputato
pauperi; hoc autem totum cognoscit quis per
alterum iudicium verum; quia & honestas elee- 38.
mosynæ secundùm se prout abstrahentis à mate-
riâ proponi potest per actum verum supernatu-
ralem, & hic & nunc etiam; quia illud iudicium
applicatur, vt dicebamus sect. primâ ex Gerson
& Vasquez, per huoc syllogismum: Pauperi pru-
denter vt tali credito honestum est dare eleemo-
synam; hic prudenter creditur talis: ergo omnia
hæc iudicia sont vera & supernaturalia. ergo
possunt determinare ad eliciendum supernatura-
lem voluntatem de danda eleemosyna.

Replica contra solutionē.

Fortè adhuc non acquiesces; nam hæc iudicia reflexa sunt bona ad inferendum, vtrùm homo benè operatos fuerit; at in ipsâ operatione non videntur homines semper cum tantâ reflexione procedere; ergo aliud iudicium debemus assignare quo dirigatur voluntas.

Soluitur.

Respondeo, Etiamsi ad peccandum non requiratur ea reflexio, ad benè tamen operandum (qoia requiritur dictamen prudentiæ) necessum est vt iudicet, *Honestum hic & nunc dare eleemosynam*; hoc autem verum omnino est; ideóque potest per actum supernatoralem iudicari, etiamsi interim falsum sit, illom hominem esse verum pauperem.

Svbsectio IV.

Qualis debeat esse existentia conscientiæ erronea, vt quis dicatur contra illam peccare.

Quid sentiāt Thomistæ.

Qværimus, an sufficiat illam præcessisse tem-
pore, an è contrario debeat actu realiter
existere, quando est actus oppositus; an denique
sufficiat eam virtualiter durare. Thomistæ non-
39. nolli apud P. Vasquez dispot. 60. num. 13. cen-
seot sufficere, si illa præcesserit, & non sit retra-
ctata; eo enim ipso facere aliquid ipsi contrariū
erit peccatum. In hanc sententiam inuehitur ibi
Vasquez, eò quòd ex illa videatur sequi; si Gen-
tilis semel iudicaoit omnia debere referri in ido-
lum; peccare posteà etiam, quando oblitus talis
propositi facit opus eleemosynæ, &c. refutat au-
tem ibi varias Thomistarum solutiones huic ar-
gumento datas. Aliquis fortè responderet benè
ostendi à Vasquez, non sufficere talem perseue-
rantiam iudicij ad denominanda bona aut mala
opera, non tamen argumentum esse ad rem; quia
ibi tonc Gentilis nihil agit propriè contra præ-
cedens iudicium. Dico tamen argumentum bo-
num esse; nam Gentilis ille omittit directionem
eleemosynæ in idolom; ad quam per iudicium se
crediderat obligatum. Addo tamen, fortasse eos
Thomistas concessuros eam consequentiam,

Eos impugnat Vasquez.

& negaturos in consequenti absurdum vllum esse, quod non ita facilè probari posset; quia illa denominatio peccaminosa in eleemosynâ est purè extrinseca & nullius momenti.

Impugnatur ratione à priori.

Meliùs ergo omissâ instantiâ poterit ratione à priori impugnari ea doctrina, quia præcessio physica nihil est actu de præsenti magis quam si non fuisset; nec homo magis nunc cognoscit
40. actu malitiam, quàm si numquam habuisset tale iudicium aut apprehensionem; ergo vi illius non potest hodie reddi homo peccans magis, quam si numquam habuisset eam scientiam.

Vrgetur ratio argumenti.

Confirmo: Iudicium verum & certum, contra quod operari est verè peccatum, debet actu esse physicè, vt homo contra illud peccare queat, & non sufficit illud esse præteritum; ergo pari ratione idem erit de iudicio falso. Probo consequentiam euidenter, quia veritas vel falsitas iudicij habet se omnino per accidens quoad punctum præsens; oppositio enim actualis cum iudicio non fundatur in veritate aut falsitate illius, sed in eo, quòd fiat aliquid contrarium ei, quod per illud dicitur; ergo ad eam oppositionem falsitas se habet per accidens: ergo si in iudicio vero non opponitur quis ex solâ physicâ præcedentiâ, neque opponitur in iudicio falso. Quod verò in iudicio vero id non sufficiat, est certo certius;

Declaratur exemplis.

esto enim quis hodie iudicet verè, cras esse diem festum, & teneri se ad Sacrum audiendum; si tamen accedente die crastino, penitus obliuiscatur festi, perinde ac si nihil heri sciuisset, nullus dicet illum peccare non audiendo Sacrum. Similiter mandat hodie alicui Superior etiam in virtute sanctæ obedientiæ, vt cras oret rosarium, iam hodie verè scit se esse obligatum; si tamen accedente die crastinâ nihil ei magis occurrat de eo præcepto quàm alteri, cui nihil est imperatum, nemo etiam dicet, illum peccare omittendo rosarium; & tamen ille non retractauit iudicium præcedens, sed per putam obliuionem nec de obligatione nec de rosario cogitauit. Video, rem hanc posse reduci ad quæstionem de nomine; si enim dicant Thomistæ, se non intendere, quòd illæ actiones sint habituatæ tunc nouam malitiam, & nouam rationem peccati, sed purè denominandas peccaminosas extrinsecè vi prioris conscientiæ; vt ebrietas denominatur peccatum, etiamsi iam tunc homo non peccet
41. de nouo: si, inquam, id solum Thomistæ doceant, haud dubiè res ed modum loquendi reducetur; in quo tamen minùs benè loquentur: nam (vt ostendi) ipso tempore quo homo operatur debet esse actu aliud iudicium quo voluntas dirigatur; illud autem solum denominat volitionem bonam aut malam; iudicium verò tempore præcedens iam se habet perinde ac si non fuisset.

Ita debet iudicium erroneum actu existere, vt contra id peccetur, sicut quoduis aliud necessarium.

Concludendum est ergo breuiter, in hoc puncto non aliter requiri existentiam eius iudicij erronei ad peccandum contra illud, quàm requiratur existentia omnis alterius iudicij necessarij ad quodlibet peccatum: quæ existentia haud dubiè debet esse in ipsomet actuali instanti eius actus voluntatis, qui peccatum est; alioquin non poterit tunc vllo modo voluntaria esse malitia eius obiecti: sicut etiam è contrario ad bonitatem necessarium est, vt eo instanti, quo quis habet actum bonum, cognoscat bonitatem obiecti. Hinc infertur, in actibus intellectus respectu volitionum non habere locum perseuerantiam illam mediam inter purè habitualem & actualem quæque dici solet virtualis. Ratio est; nam cognitio non aliter influit in volitionem quàm illuminando voluntatem, vt sciat quid debeat amare, quid odio habere; hoc autem præstari nequaquam potest per perseuerantiam non solùm purè habitualem, vt diximus, sed neque per virtualem; sed necessariò requiretur actualis & physica: quia sicut lux non illuminat aërem nisi dum actu existit; vnde ad ostendendam mihi hodie viam, non sufficit lucem præcessisse etiam immediatè ante hodiernam diem, sed debet hodie actu existere; ita vt voluntas illuminetur hodie circa bonitatem & malitiam obiecti, quod debet amplecti; non sufficit, quòd immediatè antè illuminata fuerit per præcedentem cognitionem seu conscientiam, sed necessum est actu per actualem existentiam physicem eius cognitionis illuminari, alioquin non erit ipsi vllo modo voluntaria malitia aut bonitas obiecti.

SVBSECTIO V.

Vtrùm conscientia plus obliget quàm alia leges.

INquirimus, quanta sit vis conscientiæ ad obligandum, an plus an minùs obliget quàm præceptum Superioris. De hac quæstione varij varia dicunt. Ego tamen arbitror, rem non esse magno examine dignam, & quodammodò in terminis implicatoriam eiusmodi quæstionem; diximus enim hucusque, præceptum Superioris non obligare immediatè nisi ratione conscientiæ, seu nisi propositum per conscientiam; hoc autem ipso, quod illud præcisè per conscientiam applicatur, & obligat, implicatorium est in terminis quærere, an magis præceptum ipsum obliget quàm conscientia, an verò è contrario, quia semper in præcepto debet esse conscientia; nec fieri potest, vt, cùm eadem formalissimè sit vtriusque obligatio, habeat ibi locum obligare magis & minùs.

Quæstio præsens videtur in terminis implicare.

42.

Verùm, vt quæstionem in sensu capaci dubij expediamus, debet proponi sub alijs terminis, scilicet quid magis obliget conscientia propria, quã habet homo à se, aut saltem independenter ab eo præcepto Superioris; quàm obliget noua conscientia, seu noua scientia de præcepto Superioris contrario ei quod prior scientia vel conscientia dictabat. V. g. aliquis per conscientiam propriam priùs iudicabat, se non posse hodie omittere Officium diuinum, quia Sacerdos est, illi Superior mandat, ne oret, sed aliud faciat, iam habet ille eo casu duas scientias seu conscientias, *Ratione ordinis debeo orare, ratione obedientiæ debeo omittere;* quid ergo homini faciendum est? In hoc casu locum habet difficultas; in quo tamen, quia duæ illæ conscientiæ possunt esse vel de obligatione & carentiâ obligationis ab eodem Superiore, vel à diuersis; item si à diuersis possunt esse ab æqualibus aut ab inæqualibus: potest esse prima conscientia inuincibilis, etiam post aduentum secundæ; vel potest esse iam tunc erronea seu vincibilis. & in his casibus resolutio esse debet diuersa, ideò diuerso modo discurrendum. Rem totam declaro facilè; quam & Vasquez disp. 62. cap. 1. benè tetigit.

Ostenditur tamen quo sensu moueri possit.

Varias habet explicationes.

43.

PRIMA CONCLVSIO: Si vtraque conscientia sit circa eumdem Superiorem, res est extra controuersiam, scilicet, me teneri sequi secundam ex mandato nouo Superioris. V. g. ego credebam à Superiore mihi mandari pro hac hora studium

Aliquando tenemur relictâ primâ conscientiâ sequi secundam.

studium; ipse Superior adueniens dicit, se non mandasse studium, sed orationem, teneor profectò magis sequi secundam hanc conscientiam, quia & certiorem; & per quam (esto verum fuisset, quod per primam credebam) retractatum fuit sufficienter; quia quilibet Superior potest retractare suum prius mandatum. Imò licet nihil penitus dicat de priori mandato, an fuerit circa studium, an circa orationem; sed, nullâ factâ eius prioris mentione, mihi iam imperet studium, teneor studere, licet certò nouerim, prius mihi mandasse orationem. Ratio est clara, quia inter duas voluntates eiusdem Superioris inter se contrarias, quæque simul non possunt sortiri effectum, haud dubiè debet censeri efficacior ea quæ actu existit, quàm quæ solùm præteriit. Potero quidem ego ei dicere tunc contrarium priùs fuisse ab ipso mandatum, si fortè propterea cesset à nouo mandato: at non teneor ad eam reuocationem in memoriam, sed possum tacendo efficere quod vltimo loco præcipit.

Aliquando obediendū est Superiori secūdo, non primo.

Hinc SECVNDA CONCLVSIO deducitur: Si secunda conscientia sit de Superiore altiori & potente retractare prioris voluntatem, me teneri obedire secundo. Iudicabam ab Episcopo v.g. iniunctum mihi ieiunium; Papa mandat ne ieiunem, eo ipso teneor hac secundâ conscientiâ stante; quia esto verum sit, ab Episcopo, iniunctum ieiunium, Papa tamen suo præcepto reuocat Episcopi mandatum; ergo tunc quia cessat prior obligatio, teneor ex secundâ. Fortè dices, Potest tunc Papa tali modo imponere ne ieiunem, *si Episcopus contrarium non mandauit*; tunc autem non tenebor obedire magis secundæ
44. conscientiæ quàm primæ. Respondeo, in eo casu Pontificem non se gerere vt superiorem Episcopi, & vt potentem eius præcepta reuocare, sed potiùs vt inferiorem illo, quia vult mandatum Episcopi præualere suo; ideò casus non est ille de quo in hac secundâ conclusione, sed pertinebit ad tertiam.

Si præceptum primū magis obligat quàm secūdū primo parēdum est.

TERTIA CONCLVSIO: Si prima conscientia est de præcepto ex se magis obligante quàm sit secunda. V.g. habeo conscientiam quòd Papa id mandet; & posteà video Episcopum id ipsum prohibentem, tunc est vtendum distinctione: vel enim prima conscientia est certa, ita vt non reddatur vincibilis per secundam; & tunc dico, me teneri omnino illam primam sequi, quia præceptum inferioris non reuocat Superioris; & de vtroque habeo certitudinem; ergo tunc debet præualere illud quod est à maiori. Sic si Papa mihi immediatè diceret, *Mando tibi ne facias hoc*, & immediatè pòst Superior Religionis diceret, *Mando tibi vt hoc facias*, non possum huic obedire; quia præceptum Superioris non derogat Papæ præcepto, nisi Papa eum eâ limitatione mandasset. *Nisi tibi tuus Superior contrarium dixerit*: tunc enim (vt notaui paulò antè) non se gereret Papa vt caput mei Superioris, & tenerer obedire secundæ conscientiæ de præcepto inferioris. Imò propriè tunc non

Præcepto altioris Superioris præ inferioris obedire tenemur.

45. essent conscientiæ contrariæ; quia primum præceptum Papæ, eo ipso quòd fuerit tali modo conditionale, non esset contrarium alteri præcepto; vel si vis id aliter explicare, dic, tunc cessare omnino primam conscientiam. neque in hac parte conclusionis sic explicata etiam videtur vlla esse difficultas.

Iam verò oportet alteram distinctionem conclusionis explicare, scilicet, si posito mandato Superioris minoris conscientia antiqua manet vincibilis, quid sit faciendum. Quo casu dicendum, illum teneri adhibere diligentiam quousque vel eam deponat; & tunc debebit secundam sequi, quia primâ depositâ, secunda obligat; vel quousque ea antiqua reddatur certa; & tunc sine dubio tenebitur ei obedire præ secundâ, quia tunc iam esset casus primæ partis huius conclusionis: & locum habebit ratio ibi data, quod inter duo præcepta contraria & certa obliget id quod est à maiori Superiore.

Replica.

Vrgebis: Potest contingere, vt homo post omnem diligentiam non possit aliud inuestigare quàm probabilitatem de primâ conscientiâ; id est, Non omnino recordor, nec possum aliunde id nunc ampliùs disquirere; tamen mihi videtur id reuerà mandatum à Prouinciali: ergo tunc in dubio eius mandati non tenebor obedire alteri inferiori, de cuius mandato mihi certo constat? Respondeo, omnino ita esse; nam, vt inferiùs fusè dicemus, quando solùm probabiliter mihi constat de aliquo præcepto, non teneor illi obedire; quia possum licitè sequi contrariam sententiam etiam probabilem: at præceptum, de quo mihi certò constat, non possum transgredi; ergo tunc relicto eo dubio præcepto altioris Superioris, tenebor sequi illud quod certum est, etiamsi ab inferiori potestate promanans. Neque contrarium nos in conclusione diximus; in quâ solùm sumus locuti, casu quo de vtriusque Superioris præcepto certitudinem habeat.

Soluitur.

Quid faciendum habenti mandatū à duobus æqualibus Superioribus.

QVARTA & VLTIMA CONCLVSIO: 46.
Si vtraque conscientia esset de mandatis à duobus æqualibus Superioribus, & habētibus eamdē vim obligandi, tunc certum etiam videtur, mandatum illud, de cuius existentiâ habeo certitudinem, præualere alteri, de quo non sum certus. Hæc constat à fortiori ex dictis circa præcedentem. Nam si certitudo efficit vt præualeat præceptum inferioris præcepto altioris; à fortiori id efficiet, quando vterque Superior est æqualis auctoritatis. Si verò de vtriusque mandato sim certus; dubium videtur, quod ex illis præualiturum sit, an illud, cuius ego primùm conscientiam habeo, an verò, quod secundo loco accedit. Probabile videtur, per se loquendo, primam conscientiam obligare; quia censetur tunc secundus ille Superior nolle derogare præcepto ab alio Superiore sibi æquali imposito, sed aliquam in eo puncto ei deferre reuerentiam. Quæ difficultas iam propriè spectat ad materiam de legibus; quæ scilicet ex duabus legibus ab æqualibus legislatoribus latis præualere debeat, si sint inter se contrariæ, & vna tardior alterâ. Quo casu, nisi secundus reuocet expressè priorem, censetur nolle obligare contra alterius voluntatem: fortasse ex occasione & circumstantiis de facto vrgentibus credi potest etiam, nullâ factâ mentione prioris, præsumi velle derogare illi. Vbi vlteriùs ponderandum est, quomodo duo illi habeant æqualem eam potestatem; nam fortasse est illis ita data, vt qui vltimo loco præcipit, ille præualeat, siue expressè retractet alterius mandatum, siue non; & eo ipso nulla est difficultas: sicut si è contrario ita eis sit data potestas, vt qui primus imperat, iam eo ipso obliget, nec licitum sit ampliùs alteri eam legem tollere, haud dubiè standum erit eo primo mandato. In vtroque autem casu iam fit mutatio propriæ suppositionis huius quartæ conclusionis, quia non manēt tunc illi Superiores propriè æquales:

Deus non potest dispensare vt amet rē malā, & tamē amor illius non sit malus.

dispensationem, quia cùm accedere ad malum per actum amoria sit intrinsecè malum, repugnat vt, relictâ malitiâ in obiecto, non sit malus amor illius. Porrò, eum accessum esse intrinsecè malum inde patet, qoia amplecti malum ex conceptu suo, omni alio conceptu ablato, malum est; est enim quædam vnio cum re malâ: quâ vnione mediâ communicatur obiecti malitia ipsis actibus. Neque instantia à bonitate de sumpta vrget noa; nam ad bonitatem requiritur, ne vllus sit defectus: vnde esto obiectum sit in se bonum, si tamen illius amor prohibetur, iam ex eo capite amor redditur absolutè malus; quia amor boni non semper obllgat, sicut semper obligamur malom fugere: vnde è contrario, etiamsi per impossibile conciperemus, amorem obiecti mali non esse prohibitum reflexè, ideóque non accipere vllam malitiam ex reflexâ prohibitione, quia tamen illi semper manet malitia ex obiecto, semper & absolutè malus erit; vt in aliis etiam circumstantiis ostendimus suprà: vna enim mala sufficit ad reddendum totum actum malum, at vna bona non facit actum bonum.

Plura requiruntur ad actū bonum quàm malum.



Dispvtatio XXIII.

Quam debeat quisque amplecti opinionem circa suos actus, vt licitè operetur.

1. *Materia opinionis est duplex, actus ipse & eius obiectum.*

RE a hæc magni est momenti in ordine ad praxim, ideò dilucidè explicari debet. Aduertendum tamen, duplicem esse materiam, circa quam possunt esse opiniones variæ in ordine ad operandum licitè: vnam, obiectum, quod per actus amatur, aut odio habetur, vt cùm sub opinione est, vtrùm sit impositum præceptum de audiendo, hodie Sacro: vbi consequenter est sub opinione, an omissio Sacri sit mala. Alteram, ipsommet actum voluntatis amantem obiectum: sicut enim non sunt idem realiter actus & obiectum amatum; ita etiam diuersum quid est obiectum solùm probabiliter licere, & actus solùm circa illud probabiliter licere; sæpè enim contingit obiectum solùm esse probabiliter licitum, & tamen omnino erit certum, licere amorem illius; & sæpè etiam è contrario certum erit, non licere amorem illius, quod ex dicendis in hac & sequentibus disputationibus clariùs intelligetur. Hoc ergo supposito, in præsenti disputatione solùm ago de certitudine reflexâ circa ipsum actum; nam de certitudine ex parte obiecti in seqoentibus.

Obiectū probabiliter esse licitū, & actū circa id probabiliter licere, sunt distincta.

Sectio I.

Quædam supponuntur certa, & status quæstionis declaratur magis.

2. *Suppositio Prima.*

PRimò ergo suppono, qoando homo it inuincibiliter iudicat, sine vllo dubio licitè se posse amare obiectum, tunc sine vllo peccato posse illud amplecti: quòd si è contrario iudicet absolotè, non esse sibi licitum amorem, non posse sine peccato illum habere; siue ea conscientia vera sit, siue erronea (vt ex dictis suprà constat;) quia inuincibilitas tunc facit vt eadem sit ratio de vtraque conscientiâ.

Secundò, certum est, etiamsi homo habeat conscientiam erroneam vincibilem, v. g. *velle spuere, est mortale*; si tamen ille nolit durante eo iudicio spuere; certum, inquam, illum non peccare, nec teneri deponere conscientiam illam, vt sæpè dixi, quia illa ignorantia non est in se peccatum: &, vt suprà obseruaoi, in tantum potest ignorantia aliqua esse peccatum, in qoantum est causa; vt si homo amplectitur illud obiectum, amplectatur malitiam; ergo si ille non vult amplecti tale obiectum durante eo iudicio, iam cessat in eâ ignorantiâ tota ratio malitiæ, & totum eius periculum quod ibi poterat esse. *Secunda.*

Addiderim ego vnam in hac re limitationem, qoam suggerit instantia facta de homine iudicante, esse mortale aut veniale velle spuere; eâ autem est, teneri hominem deponere illam conscientiam vincibilem, vel eam reddendo inuincibilem, vel contrariam certam acquirendo tunc temporis, quando actio (quam putat esse peccatum) est talis, vt frequens sit excitamentum & occasio ad illam exercendam, ita vt difficulter se homo continere queat: quale est, velle spuere, loqoi, bibere die ieiunij, & innumera alia, quibus potest ex ignorantiâ esse conscientia erronea vel dubia; tunc ergo, datâ copiâ viri docti, videtur ille homo teneri ad deponendam illam conscientiam, etiamsi propositum habeat non spuendi, eâ durante. Ratio autem est, ne (datâ posteà eâ occasione spuendi v. g. cui difficulter resistere posset, & absente viro docto, quem consulere possit) exponatur morali periculo volendi eam actionem adhue iudicatam vt peccatum. *Quando tenemur conscientiā erroneā vincibilem deponere* 3.

Dices: Hoc periculum nullo modo potest vitari per eam depositionem conscientiæ; nam si contingat, re ipsâ deprehendi veram eam conscientiam, adhuc homo ille manebit in eodem periculo amplectendi rem illam, quam iudicat esse malam; imò quia anteà sub dubio tantùm, iam verò certò agnoscit malitiam, versabitur haud dubiè in grauiori periculo, quia grauiùs peccabit, si eam rem nunc amplectatur; & ex alio capite inclinatio ad eam amplectendam non corrigetur per eam nouam scientiam. Respondeo concedendo, non omnino vitari illud periculum; quia quando talia consulit eâ de re virum doctum, non est certus, sibi respoodendum, non esse peccatum id, quod ipse iudicat esse peccatum: si enim id certò sciret, eo ipso ante interrogationé deponeret conscientiam, quia iam agnosceret se errare, & viros doctos contrari iudicare: concedo ergo non omnino tolli; quia tamen est æquè contingens vt dicatur illi contrarium, scilicet, non esse vllum ibi peccatum; & datâ eâ resolutione, cessat omnino illud periculum peccandi, videtur omnino obligatus ad eam interrogationem, vt faciat quantum est in se, ne perpetuo maneat in periculo peccandi ex suâ ignorantiâ. Quòd si è contrario deprehendatur res verè peccaminosa, iam non se ipse voluntariè constituet in eo periculo, sed id aliunde prouenìet ex ipsâ verâ lege; & ex eo capite liber erit à culpâ, licet posteà, si transgrediatur, de facto peccet; id quod longè aliud est à peccato, quasi continuo voluntarij illius periculi. Addo, sæpè hominem faciliùs retrahi ab admittendâ eâ actione, quam nouit certò esse peccaminosam, *Replica.* *Solutio.* 4.

quàm

quàm si solùm sub dubio id suspicetur; ideò vel ex hoc eodem capite constituetur in securiori statu postquam deposuerit conscientiam, quàm si in ea velit perseuerare. Circa quod aduertendum, hanc obligationem deponendi conscientiam in prædicto casu nō esse maiorem, quàm iudicetur malū esse illud obiectum. si enim censeatur malum mortaliter, erit obligatio sub mortali; solùm verò sub veniali, si tantùm iudicetur malum veniale.

Obligatio deponendi conscientiā erroneā tanta est, quanta malitia illius obiecti.

Suppositio Tertia.

Iudicās erroneè vincibiliter, vtrumque contradictorium esse peccatū, debet quā primùm eam conscientiā deponere: si nō possit, debet amplecti quod minus malū iudicat.

5. Tertiò, ex dictis suprà certum est, quando conscientia erronea vincibilis est talis, vt in vtraque parte contradictionis iudicet esse malitiam, teneri tunc hominem ad eam deponendam cùm primùm possit. Ratio desumitur ex dictis; nam cùm inter duo contradictoria necessariò sit vnum amplectendum, non potest tunc homo dicere, *Ego non faciam id quod iudico peccatum,* cùm vtrumque contradictorium iudicetur vt peccatum; debet ergo tunc datâ primâ occasione eam conscientiam deponere. quòd si non statim possit, tenetur amplecti illud obiectum, quod ei proponitur vt minus malum, & eo ipso non peccabit, etiamsi ipse putet se peccare; fecit enim tunc quantum potuit; vnde non potest vllo modo reprehendi: & idem dicendum est, si, postquam consuluit Doctores, deprehendit vtrumque obiectum reuerà esse ex se alioqui malum; debet enim amplecti hoc quod iudicat minus malum.

Suppositio Quarta.

Quartò, Certū est ex proximè dictis à fortiori, quando probabile est v.g. se non teneri ad restitutionem, si tamen velit restituere ad maiorem securitatem, eum operari benè moraliter, nec ad amplius teneri; facit enim rem, in quâ nullum est periculum peccati; ergo operatur securissimè. & in hoc puncto omnes omnino auctores conueniunt.

Difficultas præses proponitur.

Dupliciter potest aliqua veritas esse incerta.

His explicatis, quæ certiora sunt, tota difficultas præsens in eo consistit, vtrùm sit licitum aliquando amplecti illum actum, de quo non constat certò licitum esse. Pro huius verò difficultatis intelligentiâ supponendum est, dupliciter posse non constare certò de aliquâ veritate aut de aliquo obiecto. (Quæ in hac suppositio-
6. ne præmitto communia sunt tam ipsi actui interno quàm obiecto illius; nam eo ipso quod ambo sortiuntur rationem obiecti, potest esse de illis vel certitudo vel probabilitas.) Primò, potest aliqua veritas esse incerta, quia nulla est ratio neque pro illâ, neque contra illam; vt de facto non constat nobis certò, vtrùm stellæ cæli marisque arenæ sint pares, an verò impares. Secundò, potest ideò non constare certò, quia licet sint aliquæ rationes & fundamenta ad asserendum id, de quo dubitatur, non tamen talia, quæ omnino conuincant, sed quibus potest subesse falsitas. V. g. duo, tres viri honesti dicunt se vidisse talem vel talem rem; certè illud testimonium probabilem reddit existentiam eius rei, non tamen ita, quin homini relinquatur locus dubitandi: quid si decepti sint? quid si mentiantur? quid si non benè recordentur? Hoc ipsum quod in argumentis ex testimonio contingit, contingit etiam in fundamentis à ratione: multa enim sunt in omni scientiâ probabilia, non verò certa. Hic tamen defectus certitudinis seu hæc probabilitas potest rursus duplex esse; aliquando vt sit
7. æqualis de vnâ ac de alterâ oppositâ parte, quia rationes pro vtraque videntur esse æqualis ponderis: aliquando, vt maior sit probabilitas pro vnâ quàm pro alterâ. Denique potest circa hoc contingere, vt maior probabilitas reperiatur in opinione minùs tutâ, hoc est, in eâ materiâ, in quâ potest esse peccatum. V. g. dubitatur, an sit peccatum comedere id, ex quo præuidetur secutura pollutio, sine animo tamen vt sequatur; haud dubiè in hac materia tutius est ea non comedere, quia in hoc non potest esse vllum peccatum; minùs verò tutum comedere, quia in eo puncto potest esse peccatum. nihilominùs longè probabilius est, id non esse peccatum quàm esse; ergo opinio minùs tuta est hîc & nunc magis probabilis. Potest etiam è contrario maior probabilitas esse in opinione magis tuta; dubitatur v. g. an debeant in confessione explicari circumstantiæ aggrauantes, tutius est sine dubio eas explicare; quia in hoc non potest esse peccatum; simul autem probabilius est, hominem ad hoc teneri.

Prima incertitudo est, dū pro neutra parte stat ratio.

Secunda est, dum rationes nō conuincūt.

Aliæ subdiuisiones incertitudinis.

Aliquando minùs tuta opinio potest esse probabilior tutiori; aliquando probabilior est magis tuta.

Prætereà dubium hoc, seu probabilitas potest contingere circa materiam, in quâ bona fides valeat ad obtinendum quod intenditur; vel in materiâ, vbi bona fides licet fortè excuset à culpâ 8.
operantem, non tamen sufficiat ad obtinendum id, de quo dubitatur: v. g. in exemplo posito, vtrùm sit peccatum comedere ea è quibus præuidetur secutura pollutio; si quis bonâ fide accommodans se ei opinioni putet non esse peccatum, re ipsâ verè & realiter non peccat, esto ea opinio falsa esset. Quæ doctrina locum habet in omni dubio solùm tangente rationem culpæ aut honestatis.

Quid in aliis dubiis agēdū.

At si dubium esset, vtrùm contritio extra Sacramentum iustificet; & opinio, asserens iustificare, re ipsâ falsa esset, certè, quantumuis quis bonâ fide procederet, iudicarétque sibi non esse necessarium aliud medium, non ideò vllo modo iustificaretur. Idem est, si quis dubitet, an sit materia valida pro consecratione panis siligineus, si re ipsâ esset falsū sufficere: certè quantumuis quis non peccaret accōmodando se ei opinioni, quæ dicit sufficere, non sufficeret proptereà re ipsâ ea materia, neque ideò verè consecraret, quæ diuersitas valdè attendenda est pro dicendis infrà.

Denique supponendum, hanc probabilitatem habere locum in omnibus materiis, in quibus potest esse peccatum; quia licet multa, imò maior earum pars sit certa inter Doctores; contingit tamen vt ipse operans non habeat eam certitudinem, nec possit hîc & nunc eam acquirere; quia ex circumstantiis occurrentibus immutantur sæpè ipsa principia generalia.

SECTIO II.

Quanta debeat esse certitudo iudicij reflexi: vbi, vtrùm homo doctus possit licitè operari cum formidine oppositæ partis.

Grauis difficultas.

Difficultas hæc est valdè grauis, & necessaria in praxi: in quâ oppositi sunt inter se Pa- 9.
ter Suarez & Vasquez, licet, vt ostendam, neuter videatur omnino rem declarasse & fortasse re ipsâ sibi non contradicunt.

SVBSE-

Svbsectio I.

Suppositio quædam, & variæ sententiæ proponuntur.

Suppositio certa.

PRios tamen suppono id, quod à nemine negatur, & videtur esse per se notum, Quando quis dubitat, non solùm, an obiectum amandum sit licitum, sed, an ipse hîc & nunc illod amando peccet, in tali casu, eum hominem certò peccare; nam cùm non excludat per aliquod iudicium determinatum eius actionis malitiam, eam eo ipso virtualiter amat: quasi diceret, *Siue ibi sit, siue non, eam volo.* hic autem actus malus haud dubiè est.

Obiectio.

Dices, Ergo si dubitet, vtrùm in obiecto sit bonitas & malitia simul virtualiter & implicitè, amabit & bonitatem & malitiam; ideoque ille actus erit non minùs bonus quàm malus. quod repugnat. Respondeo Primò (vt superiùs diximus fusè) non sufficere ad actionem bonam, amare implicitè obiectum bonum, sed debere formaliter & implicitè in illud ferri; id quod ad malitiam non est necessarium; vnde etiam tunc actus ille solùm est malus, non verò bonus simul

Respondetur Primò.

10\. & malus. Respondeo Secundò, Esto ille actus amaret expressè bonitatem, non tamen ideò futurum bonum: nam (vt etiam suprà tradidi) actus ille, qui disiunctiuè bonum aut malum amaret efficaciter esset malus absolutè; cùm ad malum sufficiat quilibet defectus, ad bonum verò requiratur integra causa; ergo tunc ille homo omnino peccaret. Quod vlteriùs probatur, quia reuera imprudenter omnino agit, dum nesciens quid agat in re tanti momenti, operatur, & haud dubiè se tunc certo exponit periculo peccandi; id autem est malum, ergo.

Secundò.

Malum ex quolibet defectu, bonum ex integrâ causâ.

Peccatum in dubio commissum est illius speciei, cuius dubitatur esse.

Aduertendum tamen, peccatum eo tempore commissum esse eiusdem speciei cum eo, de quo dubitat, an reperiatur in tali actione; ideò, si dubitat, an sit homicidij, erit peccatum homicidij, &c. vnde infertur, Si præcisè dubitet, an sit veniale, an nullum, solùm peccaturum venialiter; si verò dubitet, an sit mortale, vel veniale, peccaturum mortaliter: semper enim peccabit iuxta maiorem malitiam, de quâ ibi dubitat, vt diximus agentes de ignorantiâ crassâ; vbi simul ostendimus, eo casu minùs graue futurum tale peccatum, quàm si certò constaret de malitiâ: nam tunc eò minùs est voluntaria, quò minùs cognoscitur. Hæc in præsenti certa.

Illud dubium, an sufficiat ad non peccandum
11\. habere iudicium determinatum, quòd non peccet, si illud iudiciũ solùm sit probabile; an verò requiratur certitudo, quòd non peccet. Pater Suarez eâ disp. 12. sect. 4. ait, illud iudiciũ debere esse practicè certum; quo videtur insinuare, eum hominem debere habere certitudinem huiusmodi, *Siue obiectum, quod voluntas amat, in se sit malum, siue non, certum tamen mihi est hic & nunc, me non peccare illud amando, eò quòd formem tale iudicium practicum: Eo ipso quod opinio probabilis dicit illud obiectum non esse malum, certum est, mihi licere illud amplecti sine periculo peccati,* Fundamentum huius sententiæ illud Pater Suarez adducit, quòd *qui amat periculum, in illo peribit,* Eccli. 3. ergo tenetur homo in suis operationibus cauere quantum potest omne periculum peccandi; id quod non fit nisi cum iudicio practicè certo: quo sensu Iura dicunt, *in dubijs tutiorem partem esse eligendam*, & ad idem applicari potest dictum Gregorij lib. 8. Epistolâ 30. *Graue est & indecens, in re dubiâ certam proferre sententiam.* citatque ibi Suarez varios auctores pro eadem doctrinâ.

Vt operans non peccet, requirit Suarez iudiciũ, quo certò iudicet se non peccare.

E contrario verò P. Vasquez disp. 62. cap. 5. 12.
in primis fusè & benè refutat sententiam Caietani & Nauarri, qui dicunt, etiamsi operans habeat formidinem de aliquâ propositione vniuersali, v. g. *vtrum, quandocumque accipitur aliquid pro mutuo, sit vsura*; debere tamen hîc & nunc esse certum ad hoc, vt non peccet, quòd sibi licitum sit accipere aliquid pro mutuo. Benè, inquam, id refutat Vasquez, ostendens repugnare in terminis; vt aliquis sit dubius de propositione vniuersali negatiuâ, & tamẽ sit certus de particulari in illa vniuersali expressè contentâ, & sub eisdem terminis. Si enim ego dubito, an nullus homo currat, repugnat me esse certum, aliquem currere; quia illæ duæ propositiones sunt expressè contradictoriæ; ideò necessum est vt agnoscã, vnam esse certò falsam, si altera certò est vera: sicut è contrario, qui dubitat, an tres homines v. g. currãt, non potest esse certus, quòd omnes homines currant. Quæ doctrina est in se manifesta, ideóque non est operæ pretium diutiùs in eâ hærere. Refutat etiam ibidem P. Vasquez clarè duas instantias, quas Nauarrus pro se affert; nam in eis non ponitur particularis propositio sub eisdem omnino terminis, sub quibus erat vniuersalis; vnde facilè ex ignorantiâ potest quis de vnâ dubitare, de alterâ verò certus esse; vt qui certus est omnia quæ sunt in Scripturâ esse vera, potest du-
bitare vtrùm Tobias canem habuerit, quia ignorat hoc contineri in Scripturâ; at eo ipso quòd alicui constet, id esse in Scripturâ, non potest talis dubitare de eâ veritate, stante eo priori iudicio; vnde potiùs per eam instantiam reiicitur sententia Nauarri quàm probetur. 13.

Sententia Vasquez.

Dubium de propositione vniuersali negatiuâ non potest esse certum de particulari.

Hac ergo opinione relictâ, addit Secundò Vasquez, posse hominem doctum operari honestè, etiamsi habeat formidinem oppositæ partis, quod sic probat: Nam licet homo formet iudicium probabile, v. g. quod licitum sit hîc & nunc accipere aliquid pro mutuo, loco lucri cessantis; non habet tamen vnde possit iudicium certum formare, quòd non peccet; & tamen tunc potest aliquid licitè accipere accommodando se ei opinioni probabili: ergo ad operandum licitè, non requiritur, ne habeat formidinem, an peccet necne; & consequenter non requiretur iudicium certum de honestate actionis. Omnia videntur certa in hoc discursu, exceptâ maiore; quæ facilè sic probatur: Nam si ille homo posset formare iudicium certum, inde maximè, quòd licitũ sit sequi opinionem illam, quæ ei apparet vt probabilis. Quam rationem suprà Suarez insinuabat probãdo suam sententiam: atqui etiam hoc ipsum principium, quòd liceat sequi opinionẽ probabilem minùs tutam, est sub dubio, & non omnino cer-
tum, ergo tunc ille homo non habet vnde for- 14.
met iudicium certum. Ad rationes contrarias respondet Vasquez, eas de solo dubio intelligendas non verò quando homo sequitur opinionẽ probabilem; vbi tamen simul cum iudicio determinato de honestate potest esse formido de oppositâ actione: nam formido de vnâ parte non tollit assensum probabilem erga oppositam. Hoc est vnicum argumentum Vasquez pro eâ doctrinâ. Ego tamen omnino iudico, veram esse sententiam Patris Suarez; & re ipsa vix posse à Vasquez eam negari. id quod efficaciter iam ostendo.

Vasquez ait hominem doctum operari honestè, etiam cum formidine oppositi.

Svasa-

SVBSECTIO II.

Deciditur quæstio.

Vt quis operetur licitè, debet esse moraliter certum se non peccare.

Probatur Primò.

DIco ergo, Vt quis operetur licitè, debere illum esse moraliter certum, se non peccare; vnde autem ea certitudo oriatur, statim dicam. Probo nunc; eam certitudinem esse necessariam, non enim sufficit, quòd homo putet probabiliter se non peccare; nam si solùm est probabile, illum non peccare, ergo poterit re ipsâ falli & reuerà peccare. Patet consequentia, quia omnis opinio probabilis potest re ipsâ falsa esse; hoc autem est absurdum; repugnat enim, vt homo bonâ fide operans nihilominùs peccet. Item
15. ipse Vasquez sibi contradiceret, si tunc admitteret peccatum; quia dicit, eo ipso, quòd habeat illud iudicium probabile, non peccare: ergo si non peccat, repugnat vt illud iudicium sit fallibile, quia tunc si falleretur, esset peccatum, vt supponimus; & non esset, quia ad vitandum peccatum sufficiebat illud iudicium probabile; ergo repugnat in terminis, illud iudicium sufficere ad excludendum peccatum, & simul cum illo cohærere peccatum; ergo eo ipso, quòd homo habeat iudicium sufficiens, vt excludatur peccatum, & vt vi illius licitè operetur, habet certitudinem se non peccare: ergo iudicium illud reflexum necessariò debet esse certum practicè, seu quòd in actu illo hîc & nunc ipse non peccet.

Probatur Secundò contra Vasquez.

Secundò idem manifestè ostendo ad hominem contra Vasquez qui ait, in dubiis necessariò hominem debere sequi tutiorem partem, redditque rationem hanc, quia alioquin homo se exponeret periculo peccandi. Hinc argumentor: Ergo ille, qui sequitur opinionem probabilem, non se exponit periculo peccandi, alioquin eo ipso peccaret, vt ait Vasquez: atqui si non se exponit periculo peccati, certus est, quòd non peccet; vbicumque enim est certitudo, non est periculum erroris; & è contrario, vbicumque non est certitudo, est periculum; quia omne probabile iudicium quà tale est fallibile; ergo non licebit operari cum eâ formidine, quia alioquin erit peccati periculum, & eo ipso peccatum, iuxta eum auctorem.

16. *Probatur Tertiò.*

Tertiò potest eadem nostra sententia suaderi; nam qui certus est, se prudenter agere, certus est, se non peccare. Quæ propositio videtur ex terminis nota; omne enim peccatum est actio practicè imprudens: atqui ille, qui sequitur doctrinam, de quâ hic & nunc omnibus pensatis certò constat esse probabilem, certus est se agere prudenter, ergo certus est se non peccare. Consequentia est euidens. Minor videtur clara, quia operari prudenter, & sequi iudicium prudentum, est idem; sed omnis opinio probabilis quà talis est prudens, & à iudicio prudente seu prudentum oritur; nemo enim negabit meritò prudentis titulum ei qui probabiliter discurrit; nam si imprudenter, ergo improbabiliter: quòd enim non sit probabilior seu maximè probabilis, non arguit imprudentiam, sed summùm efficit, ne sit maxima prudentia, quæ potest esse; aliud autem est, non habuisse summam prudentiam, aliud verò fuisse imprudentem: ergo omnis opinio, eo ipso quòd est probabilis, est prudens; licet, quia non est summè probabilis, non sit summè prudens Quæ veritas haud dubiè certissima est. Inde autem rectè infertur, Ergo ego, qui sequor opinionem, de quâ sum certus esse probabilem, & consequenter esse prudentem, sum certus, me sequi opinionem prudentum; & consequenter sum certus, me prudenter operari, seu non peccare hîc & nunc.

Qui sequitur opinionẽ, quã certò scit esse probabilem, prudenter agit.

17. *Obiectio Prima.*

Obiicies Primò: Si iste discursus valet aliquid, probat, euidens esse, licere se accommodate opinioni probabili, cùm tamen contrarium supponamus; est enim id ipsum in opinione. Patet antecedens; nam in eo infertur, certum & euidens esse, non peccare eum qui sequitur opinionem probabilem; atqui euidens esse, eum non peccare, idem est, ac euidens esse, licere illi sine peccato eam opinionem sequi, ergo. Respondeo Primò, me esse benè contentum, si discursus à me factus euidẽs sit pro meâ opinione; eo enim ipso meliùs illa persuadebitur. Neque ego contrarium supposui; nam licet Pater Vasquez id dicat, & inde conetur persuadere, non requiri ad non peccandum, vt homo sit certus, se non peccare; quia adhuc, inquit, est sub lite, an liceat sequi opinionẽ probabilem minùs tutam; ego tamen; id nõ approbaui; & nunc intẽdo, quidquid aliqui contrarium sentiant, fieri posse argumentum euidens pro nostrâ doctrinâ, quòd mihi & eã sequentibus tollat omnem omnino formidinem. Respondeo Secundò, Esto illud iudicium certum non sit, assignari posse aliud certum, vt ostendo soluendo sequentem obiectionem.

Respondetur Primò.

Secundò.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò contra eamdem rationem: Certum videtur, non semper esse prudentis, sequi opinionem minùs tutam, quãtumuis probabilem, relictâ tutiori; ergo propositio minor in argumento à me posita tantùm abest à certitudine, vt potiùs sit falsa. Patet antecedens; nam Medicus, qui in curatione infirmi, relictâ medicinâ certâ, vteretur aliâ, è quâ solùm posset probabi-
18. liter expectari sanitas, imprudenter sanè operaretur; ergo non semper quis prudenter sequitur opinionem probabilem. Respondeo, me proptereà dixisse, illum operari prudenter, qui sequitur opinionem probabilem, omnibus pensatis, seu hic & nunc. In eo autem casu de Medico, & similibus negotiis v. g. magni momenti, si quis habens media certa, vtatur solùm probabilibus cum periculo rem amittendi, haud dubiè imprudenter ager: esto enim speculatiuè probabile sit, posse per talia media obtineri salutem, aut rem illam quæ intenditur, nihilominùs tamen non est probabile, licere talia media applicari, relictis certis; ob periculum enim illud redditur ea opinio quoad praxim improbabilis. At nos loquimur in casu, in quo non solùm est iudicium speculatiuum probabile, quòd actus faciendus non sit peccatum, sed etiam iudicium probabile, quod eam opinionem sequi hic & nunc non sit peccatum; ergo eo ipso, omnibus pensatis, probabiliter procedit, ergo prudenter; ergo postquam formauit tale iudicium, se non peccare, seu sibi licere eam actionem, & sequendo hoc iudicium operatur, certus est reflexè se non peccare; quia tunc etsi solùm sit probabile, licere sequi eam doctrinam, tamen postquam formauit illud iudicium, iam est certus, se non peccare illam sequendo.

Responsio.

Qui habet certa media, & vtitur incertis, imprudenter agit.

Qui iudicat, se opinionem probabilem sequi posse, certus est reflexe, se non peccare.

19. Et hinc Secundò respondeo ad priorem obiectionem, quæ contendebat non esse principia, vnde posset certò deduci eum non peccare; iam enim ostendi quale sit illud principium. Pro quo aduerte, in prædicto casu interuenire tria iudicia: duo prima probabilia, vnum vltimum certum.

Qui sequitur opinionẽ probabilẽ, triplex iudiciũ habet.

Primum

Primum probabile est: probabile est v. g. accipere aliquid pro mutuo ratione lucri cessantis, non esse vsuram. Secundum iudicium etiam probabile est, licere sequi hanc priorem opinionem. Tertium certum est, qui (indicando probabiliter sibi id licere hîc & nunc) accipit aliquid pro mutuo, non exponit se periculo peccandi, seu non peccat: hoc enim iudicium non est dubium, nec sub opinione; licet suppositio, supra quam cadit, sit sub opinione. Nec enim nouum est, vt reflexè supra ipsam opinionem probabilem sit iudicium omnino certum; ex eo ergo fit, vt ille homo hîc & nunc certus sit, & sine vllâ formidine, se non peccare.

Replicabis, dicere, eum, qui se accõmodat opinioni probabili, hîc & nunc non peccare, formalissimè, est idem ac dicere, probabili opinioni licitum esse se accommodare; atqui hoc non est certum, sed sub opinione, ergo neque illud; ergo adhuc non est assignatum caput, vnde oriri queat ea certitudo. Respondeo, aliud esse, me non esse certum, quòd liceat mihi sequi hanc opinionem; aliud verò, quod si semel iudico mihi licere, iam sim certus me non peccare. Primum ergo iudiciũ directè fertur erga opinionem, hoc verò secundum erga exclusionem periculi, casu quo absolutè iudicem, me licitè posse illi accommodari; neque idem est dicere, *Licet hoc sequi*, ac dicere, Si semel iudicas id licere, iam es extra periculum omne peccandi, te accommodando ei opinioni.

Clarior responsio ad argumentū Patris Vasquez.

Secundò meam conclusionem ostendo, & simul respondeo Tertiò & clariùs primo argumento Patris Vasquez: Nam qui inuincibiliter & prudenter excludit malitiam ab aliquâ actione, certò non peccat in eâ; at ille, qui omnibus pensatis, iudicat sibi licere sequi opinionem minùs tutam, excludit inuincibiliter & prudenter malitiam, ergo ille certò non peccat. Consequentia est euidens, maior verò certa, & quæ à nemine potest negari: nam siue actio in se sit materialiter mala, siue non, quando inuincibiliter & prudenter non creditur mala, nullum est pecca-
20. tum in eâ, vt omnes concedunt. Tota ergo difficultas poterit esse in minori, quæ tamen etiam est certa; nam ille, qui pensatis omnibus rationibus, iudicat non esse malitiam, excludit malitiam; iudicare enim *non esse*, & *excludere malitiam ab eâ actione*, idem est: atqui ille prætereà inuincibiliter procedit; non enim tenetur ampliùs indagare, sed nec potest circa illam actionem: ergo iudicium illud est inuincibile respectu huius; ergo certò illum excusat à culpâ. Et ipsi aduersarij, qui dicunt, non licere sequi opinionem solùm probabilem minùs tutam (de quâ solâ in præsenti loquimur) debent necessariò fateri, datâ eâ suppositione, discursum esse euidentem; se verò ideò docere non posse sequi opinionem minùs tutam, quia omnibus pensatis, non excludunt inuincibiliter culpam ab eâ actione; si enim eam excluderent per iudicium absolutum, licet solùm probabile, tunc certi essent posteà se non peccare efficiendo eam actionem.

Qui inuincibiliter putat se non peccare, certus est postea se non peccasse. Replica.

Dices, Si hæc ita sint, fieri non poterit, vt aliquis doctus habere possit vmquam formidinem seu timorem, quòd peccet; vel enim format illud
21. iudicium certum reflexum, & sic non relinquitur vllus locus dubitationi: vel non format, & sic peccat dum operatur; ergo numquam relinquitur locus dubitationi. Respondeo Primò negando illationem. Pro quo aduerte, maiori ex parte ea dubia nasci post volitionem illam habitam, de quâ dubitatur, an sit peccatum; tunc autem facilis est occasio dubitandi, eò quòd homo non benè recordetur, an tunc formauerit illud iudicium certum, an excluserit malitiam nec ne; facilè enim obliuiscitur quis earum reflexionum. Secundò dico, posse etiam in ipso actuali exercitio locum esse dubitationi, vel, vt meliùs dicam, scrupulis; quia suboriri solet aliqua apprehensio in contrarium, etiam in rebus certis: certus enim est homo Catholicus de rebus fidei, & tamen sæpè excitantur apprehensiones in contrarium; quæ etsi non causent formale dubium, affligunt tamen: hoc idem sæpè contingere potest in actuali operatione, vbi, cùm agatur de æternâ salute, facillimè talis apprehensio affligit vehementer; quid si peccas in hoc? quando tamen ille homo se perfectè reflectit, aduertit se sine causâ timuisse. Tertiò, potest esse etiam occasio cum fundamento timendi; nam potest sæpè saltem venialis culpa interuenire: cùm enim debeat esse conscientia inuincibilis, potest facilè quis dubitare, 22.
vtrùm fecerit omnia necessaria ad formandam eam conscientiam, & non interuenerit aliqua negligentia; è quo capite dubitare potest de veniali culpâ. Denique respondeo, me in conclusione solùm agere, quando homo cum perfectâ & exactâ deliberatione & reflexione operatur: quo casu dico, non posse vllum esse formidini locum in homine docto, ob rationes datas. Quid autem sit, quando est defectus in formando eo perfecto & distincto iudicio de honestate actionis, & quomodo tunc oriantur scrupulis, pertinet ad materiã de ignorantiâ vincibili: pro quâ sufficientes dedi suprà regulas vnde debeat dignosci & quando sit peccaminosa.

Solutio. Dubitatio oritur plerūque post volitionē, de quâ dubitatur, an sit peccatum: aliquando est in ipso actuali exercitio.

Talis scrupulus subinde non caret fūdamento.

Explicatur sensus conclusionis supra positæ.

Quia verò hucusque de homine tantùm docto locuti sumus oportet inquirere vlteriùs, quid requiratur in indocto; & eadem etiam occasione, vtrùm in docto possit aliquando contingere, vt licitè operetur sine eo tertio iudicio reflexo certo, sed præcisè stante illo secundo, *Probabile est mihi hoc licere*: nam iudicium illud tertium non videtur ita necessariò exurgere ex priori, vt illud sine hoc esse non possit. Quid ergo,
si tunc homo doctus operaretur, peccarétne ex defectu certitudinis, an non? si enim non peccaret, facilè dicitur, etiam non peccaturos non doctos ordinariè loquendo, dum sine eâ certitudine operantur; imò inde fieret, locum habere doctrinam Patris Vasquez, scilicet cum formidine posse hominem non peccare: nam quamdiu illud tertium iudicium certum non existit, locum habet formido; si verò requiratur ea certitudo, certè sæpè peccabunt homines, etiamsi sequantur opinionem hîc & nunc, omnibus pensatis, probabilem, quod valdè durum videtur. Respondeo, Primùm, in homine docto non habere locum dubium propositum; nam eo ipso, quòd ille iudicat, Ego tutè possum hîc & nunc sequi hanc sententiam, iam est certus se non peccare; nemo enim est tutus, vbi probabiliter potest subesse aliquod malum; debet ergo saltem implicitè eam habere certitudinem. Ad rationem dubitandi dico, Esto ex genere suo illud iudicium secundum, *Probabile est mihi, omnibus pensatis, licere hanc actionem*, possit separari à tertio iudicio certo; tamen hîc & nunc, & in ordine ad operandum licitè, nego posse separari: nam debet addi tunc hoc iudicium, *Eo ipso ego prudenter ago eam opinionem sequendo*; hoc autem ipso iam certò noscit se non peccare. Respondeo Secundò,

Quæ iudicia habeat homo doctus dum operatur secundum opinionē probabilem.

23.

Homo doctus necessariò habet duo iudicia, dū sequitur opinionē probabilem.

Rudes verò non peccant, quia sequuntur iudicium hominis docti & prudentis.

quoad indoctos rem etiam esse facilem; nam illi etiam, communiter loquendo, sciunt se tutè operari, quando sequũtur iudicium hominis docti & prudentis: eò autem ipso sunt securi se non peccare Quid autem dicendum sit, si aliquando operati fuerint cum conscientiâ dubiâ & scrupulosâ, infrà constabit.



DISPVTATIO XXIV.

Quando ex opinione probabili, quòd obiectum non sit malum, possimus formare certum iudicium, quòd liceat illud amare.

1. Diximus præcedenti disput. non esse idem, probabilitatem de honestate obiecti, & probabilitatem de honestate amoris illius; quia sæpè certum est, malum esse amorem obiecti sub tali probabilitate; vt exemplo Medici suprà ostendimus. Diximus item suprà, ad non peccandum requiri eam secundam opinionem probabilem, ea quâ posteà sequitur certitudo, quòd non peccem hîc & nunc. Iam ergo oportet ostẽdere, quibus casibus ex probabilitate circa obiecti honestatem aut indifferentiam liceat formare probabile iudicium de honestate eius amoris, quando verò non.

Quid in hac disputatione tractatur.

SECTIO I.

Referuntur variæ sententiæ; & statuitur probabilior.

Variæ sententiæ. Quidam docẽt, non posse sequi opinionẽ minùs tutã, dũ adest timor de contrario.

IVxta diuersas illas probabilitates (de quibus sectione primâ præcedentis disputationis) variæ fuêre in hoc puncto opiniones: quæ videri possunt apud Vasquez dispur. 62. cap. 1. & Tannerum disp. 2. q. 4. num. 29. Eas breuiter insinuabo. Quidam ergo dixêre, non licere sequi opinionem minùs tutam, si habeat adiunctam formidinem aliquam de contrario. Ita Caietanus in Summâ ver. *Opinio.* fauetque D. Thomas quodlib. 8. artic. 14. vbi tunc solùm ait licere aliquid facere, quando certus quis est, suam opinionem esse veram. Ne autem obiicias, videri Caietanum & D. Thomam repugnare in terminis dum dicunt, *opinionẽ & certam*, cùm opinio vt talis excludat certitudinem, aduerte, à D. Thomâ & Caietano opinionem vsurpari non pro iudicio probabili, sed pro sententiâ; sicut solemus dicere, *Hæc est mea opinio*; *Hæc est mea sententia*: quo casu licet ego agnoscam meam sententiam ab aliis multis non defendi, nihilominùs tamen pro me ea potest esse certa & euidens: hoc ergo intendunt hi auctores, scilicet non requiri, vt omnes dicant, non esse peccatum, sed etiam si id sit sub multorum opinione, me tamen debere esse certum, quòd ibi non sit malitia, quidquid alij sentiant in contrarium.

Fauet D. Thomas.

Opinionem tradidit auctores sumũt pro sententiâ.

Alij docẽt, si pars tutior sit minùs probabilis, me sequi posse oppositã probabilẽ, etiam non certam.

Secunda aliorum sententia est, Si pars tutior sit minùs probabilis, tunc licere sequi oppositam probabilem, etiam non certam; vnde hi inferunt, non licere homini sequi alterius opinionem contra suam propriam, quia semper propria ipsi apparet probabilior. Pro eâ refert Pater Vasquez suprà cap. 2. Cordubam.

Alij volunt, si pars vtraque sit æquè probabilis, me posse sequi quãlibet, etiã minùs tutã.

Alij Tertiò dicunt, Si vtraque pars sit æquè probabilis, licitum esse sequi quamcumque, etiam minùs tutam.

PRIMA CONCLVSIO: Quilibet potest sequi opinionem etiam minùs tutam; quam tamen iudicat esse probabilem; siue probabilior sit, siue non; dummodò non sit ibi aliud periculum annexum, de quo sectione 4. Hanc sententiam Pater Vasquez suprà num. 2. quoad opinionem probabiliorem dicit se colligere ex omnium doctrinâ, quia nullus dubitat, posse quem operari secundùm suam opinionem, quæ eo ipso ipsi videtur probabilior. Miror tamen Vasquez oblitum sententiæ Caietani & D. Thomæ suprà qui expressè dicunt, non licere etiam propriam opinionem sequi, si non transeat ad rationem iudicij certi (vt ipse Vasquez cap. 2. citauerat;) non ergo adeò certa est nostra conclusio, vt à multis non negetur; eam tamen vniuersaliter quoad probabiliorem & minùs probabilem defendit Nauarrus in Manuali cap. 27. num. 288. vbi expressè dicit, Esto in foro contentioso seu externo id non liceat, sed stetur communiori, vel tutiori, vel magis fauorabili, in foro tamen conscientiæ sufficere, si quis sequatur opinionem, quam ab aliquo docto & bonæ conscientiæ viro defendi viderit. Eamdem tenet Bartholomæus Medina art. 6. q. 19. primâ secundæ, Valentia quæst. 14. puncto 4. Ludouicus Lopez 1. part Sum. cap. 120. Suarez disput. 12. sect. 6. Sanchez de Matrim. lib. 2. cap. 12. & cap. 16. Sa verbo *Dubium*. Tannerus suprà num. 30. & communiter omnes ferè recentiores. 2.

Sententia auctoris.

Vasquez malè docet, omnes auctores huic sententiæ fauere:

multi tamen stant pro illâ.

Varia pro hac conclusione fundamenta afferuntur. Primum, quia excedit facultatem ordinarij modi agendi, quærere maiorem cognitionem in singulis actionibus. Secundum, quia esset planè intolerabile, imponere alicui onus conferendi omnes opiniones, & videndi quæ sit probabilior, quæ non, ita Suarez suprà. Mihi tamen hæ duæ rationes valdè infirmæ videntur, quia aduersarij dicunt, se non velle obligare homines ad tales cognitiones & comparationes, sed solùm ad hoc, vt voluntas, stante eâ opinione, non sequatur nisi opinionem tutiorem. quod potest facillimè præstare, Tertiò argumentantur aliqui, quia quamdiu est iudicium probabile, quòd nulla sit lex vel obligatio, non videtur ea esse sufficienter promulgata: cùm enim obligatio legis sit onerosa, non debet statim imponi ex solâ probabili eius existentiâ: atqui iudicanti solùm probabiliter se esse obligatum, eo ipso etiam solùm probabiliter est promulgata lex, ergo non tenebitur tunc illi parere; ergo poterit se accommodare alteri iudicio probabili dicenti se non teneri. Hæc ratio magis quidem fauet nostræ sententiæ: verùm quia probat etiam, quando est incertitudo de lege, tunc hominem non obligari; quæ est doctrina æquè dubia, quàm ea, in quâ iam sumus (vt statim videbimus) nolo per rem æquè incertam persuadere conclusionem. 3.

Variæ auctorũ probationes inefficaces.

Probabilior ergo huius doctrinæ ratio sumi potest ex his quæ diximus suprà agentes contra Patrem Vasquez; nam eo ipso, quòd aliqua doctrina 4.

Melior probatio auctoris.

ctrina sit probabilis, & à viro docto & prudente defendatur, est etiam doctrina & iudicium prudentum; ergo qui ei doctrinæ se accommodat, prudenter agit: atqui repugnat, vt qui operatur prudenter, peccet; ergo qui se accommodat opinioni probabili, non peccat, per se loquendo. Pro quo aduerte, nos loqui in materiâ, in quâ nullum est aliud periculum quàm peccandi: quod periculum omnino tollitur eo ipso, quòd prudenter quis operetur; ergo non est nunc ratio vlla, cur non liceat sequi opinionem eam probabilem. Hanc rationē tangit Vasquez suprà num. 24. & 25. debuisset autem ex illâ (vt nos suprà) inferre, necessariam esse certitudinem in eo qui non peccat. sed de hoc satis superiùs.

Probat idē ex Suario. Intolerabile onus esse, cogi in omnibus partē tutiorē sequi

Fortè etiam habet locum hîc ratio, quam Pater Suarez ad intellectum applicuerat, & de quâ paulò antè; & aliter proposita vrgere videtur, intolerabile scilicet fore onus, vt quandocumque datur aliqua ratio dubitandi in contrarium, quæ sufficiat, vt certitudinem simpliciter impediat,
5. teneatur homo tunc sequi partem tutiorem, licet minùs tuta probabilis ac probabilior sit: cùm enim multæ valdè materiæ sint, in quibus est varietas aliqua opinionum, & quidem talis, vt impediat, ne neutra pars certa omnino sit, cogeretur homo statim in omnibus etiam materiis sibi illud onus imponere, vt semper tutiorem partem sequeretur; vnde, esto dixissent alicui multi homines docti, prudentes ac sancti, cum posse aliquid facere: si tamen vel vnus etiam doctus & prudens diceret postea, non licere, iam ille pauper cogeretur sequi huius opinionem: nam per dictum huius, licet prior opinio maneat probabilior, desinit tamen esse certa apud illum. hoc autem haud dubiè graue onus est, ergo.

Respondebis, id non inferri ex oppositâ sententiâ, quia saltem probabiliorem licet sequi, etiamsi minùs tutam. Contrà, ergo saltem obtineo intentum contra eos qui dicunt, non licere sequi nisi tutiorem, siue opposita sit probabilior, siue non. Contrà Secundò, quia nulla est ratio, si res benè perpendatur, cur liceat sequi probabiliorem minùs tutam, & non liceat etiam minùs probabilem: si enim esset aliqua ratio, cur hæc non liceret, ea maximè, quia in dubiis tutior pars est eligenda, seu ne exponat periculo peccandi: atqui hæc ratio etiam habet locum in probabiliori minùs tutâ; nam etiam illa, quamdiu non est certa, est fallibilis, & admittit quodāmodò dubium in contrarium; & consequenter erit in illâ periculum illud peccati; ergo si consequenter discurrēdum est, debet dici cū primis auctoribus, nec probabiliore posse stari, si minùs tuta sit; hoc autem rectè ostensum est durum esse valdè, ergo. Aliam confirmationē efficacem vide sectione sequenti.

Si licet sequi opinionē probab liorē minùs tutā, licet & minùs probabilem.

SECTIO II.

Satisfit obiectionibus.

6. *Obiectio Prima.*

OBiicies Primò: In dubiis tutior pars est eligenda; item, Nemo debet se exponere periculo peccandi; ergo quamdiu res non est omnino certa, quilibet debet sequi opinionem magis tutam, seu in quâ non est periculum vllum peccati. Respondeo, nos iam agere non in casu, in quo sit verum dubium, sed opinio probabilis; in eo autem casu negamus tenendam tutiorem partem; imò etiam dicemus infrà, non semper in vero & proprio dubio locum habere eam doctrinam. Quod de periculo peccandi dicitur non vrget; nam iam ostendimus suprà, quo pacto, qui sequitur hanc opinionem, potest esse reflexè certus quòd non peccet; nam illud periculum excluditur per iudicium prudens, quo id sibi hîc & nunc licere sentit. Summùm, Ergo tunc homo exponit se periculo faciendi rem materialiter malam, ad eum modum, quo qui inuincibiliter omnino ignorans esse diem ieiunij comedit carnes, facit actionem in se prohibitam; sicut autem hoc nullo modo causat vllam propriam aut veram rationem peccati, neque hominem reddit Deo vllo modo dignum odio aut auersione aliquâ, ita etiam, se exponere periculo faciendi rem aliquam eo modo in se malam, non 7.
est vllatenus malum. Quod euidenter ostendo hac apud omnes receptâ instantiâ; si quis vouit v. g. orare rosarium hodie, non determinando matutinum tempus magis quàm vespertinum (& idem absolutè dici potest de his qui tenentur ad Officium diuinum) non obligatur ab vllo Doctorum per se loquendo, vt statim summo manè id recitet, quando primùm se reflectit; sed omnes omnino dicunt, licitum illi esse, quando nullam timet occupationem grauem vesperi, differre illud ad vesperam; & tamen tunc se ille exponit periculo faciendi rem in se prohibitam, non minùs quàm qui opinionem minùs tutam sequitur: ergo si illi licet ea dilatio, etiam licebit sequi opinionem minùs tutam, probabilem tamen. Probo minorem (cætera enim sunt clara;) nam ille homo non est omnino certus se non ægrotaturum vesperi; quod tamen si sciret euenturum, deberet manè orare: item, non est certus, se non passurum obliuionem; nam licet probabile sit, se recordaturum, id tamen non est certum quia multa inopinatè occurrunt, quæ eam obliuionem aliquoties causant, & id sanè sufficit, vt non sit quis certus se satisfacturum; & tamē non ideò, vt dixi, ab vllo obligatur ad eam tutiorem anticipationem; ergo nec debet obligari ad sequendam tutiorem sententiam, quia reuerà ibi ille sine peccato sequitur minùs tutam, non tamen certam, sed probabilem, vel summùm probabiliorem. quâ instantiâ & respondi argumento in contrarium, & ampliùs confirmaui meam sententiam.

Solutio.

Dum sequor opinionē probabiliorē minùs tutā, non expono me periculo peccādi: sed summùm me expono periculo faciendi rē materialiter malam.

Probatur id clarâ instantiâ

Eadem autem instantia potest fieri in voluntate confitendi; non enim tenetur quis statim ipso die Palmarum confiteri, sed potest licitè ad vltimum diem, id est Dominicam in Albis, differre; cum tamen non sit certus, se posteà habiturum occasionem confessionis; quia nec est certus de vitâ suâ, nec de vitâ aut sanitate Confessarij; ergo ille tunc licitè eligit partem solùm probabilē relictâ tutiori; ergo eodem modo id licebit in casu nostro, quia eadem est ratio. 8.

Instantia superior aliis casibus applicatur.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò, Nemini licet operari contra suum proprium iudicium, ergo nec licet sequi partem minùs probabilem; quia illa semper est contra proprium iudicium: homo enim semper tenet id quod probabilius iudicat. Respondeo negando antecedens; quādo enim quis videt etiam opinionem oppositam esse probabilem, & defendi à viris doctis & prudentibus, potest etiam prudenter suum iudicium subiicere iudicio alterius, faciendo id quod prudenter ob aliorum auctoritatem iudicat esse probabile. Vbi aduertendum est, licet repugnet, simul & semel hominem iudicare aliquam actionem esse peccatum, & eamdem etiam non esse peccatum, quia

Solutio.

id esset iodicare duo contradictoria simul & semel vera ; quod repugnat ; posse tamen reflexè
9 sic iudicare, *Licet ego iudicem hoc esse peccatum, probabile tamen est non esse* ; quia cùm illæ propositiones, vna sit reflexa de modo, nempe de probabilitate, altera verò de *inesse*, noo dicunt inter se repugnantiam vllam, quantumuis vna videatur esse affirmatiua, altera oegatiua ; eo autem supposito, licitè dicere potest, Volo amplecti illam minùs probabilem.

Hæc duo iudicia stant simul, Iudico hoc esse peccatum; *&* Probabile tamen est non esse.

Hanc doctrinam limitat Vasquez.

Hanc doctrinam Pater Vasquez eâ disp. 62. cap. 3. videtur ita limitare, vt dicat, per propria & intriosеca principia non posse aliquem iudicare oppositam suæ opinioni esse probabilem, posse tamen per extrinseca: intrinseca vocat caussam aut effectum rei, aut absorda & impossibilia, ad quæ deducuntur qui oppositum tenent: extrinseca verò vocat auctoritatem Doctorum: vno ergo verbo, iudicat non oisi ob auctoritatem aliorum posse quem censere probabilem alienam opiniooem.

Limitatio Vasquez reijcitur.

Hanc tamen limitationem censeo minùs bonam, & repugnate communi omnium sensui, nam non solùm ftaodo auctoritate, sed sæpissimè etiam solâ ratione, vtraque pars contradictionis apparet probabilis ; quia pro vtraque parte afferuntur rationes probabiles ; & sæpè ex vnâ opinione infertor vnum absurdum, alterum verò diuersum ex oppositâ ; ergo etiam per propria & intrinseca principia potest aliqua opinio apparere probabilis, licet opposita appareat etiam probabilis, & fortè probabilior.

SECTIO III.

Quid sit necessum, vt opinio aliqua sit probabilis.

Vnde indocti aliquam opinionem sibi probabilē reddant.

10. HÆc qoæstio potest habere locum tam in doctis qoàm in indoctis. Quod igitur ad indoctos attinet, qui oon possunt pondetare rationom momenta, vt ex eis forment iudicium de probabilitate opinionis, cēseo sufficere, si à viro docto & prudenti ac boni nominis audiant id sibi licere ; oon enim teoentur ad hunc & illum excurrere ; alioquin in eis pagis aut oppidia, vbi non nisi vnus est Parochos, non possent tales homines deponere soos scrupulos, sed tenerentur pro eorum solatione peregrinari hoc & illuc; hanc autem eis obligatiooem inducere durissimom esset.

Quomodo docti acquirant opinionē probabilē ex mēte Vasquez.

Benè à Tännero reijcitur, sed sine ratione datâ. Ratione agit autor.

Circa doctos verò Pater Vasquez opinatur, si vnius Doctoris tantùm ea sit, & nos illi noo acquiescamus, sed contrariam putemus veram, non licere nobis seqni illam: quia licet ea opinio suo auctori appareat probabilis & vera, mihi tamen, qui contrariam iudico veram, oon debet illa censeri probabilis. Meritò displicet Patri Tannero hæc sententia; non tameo addit rationem, qoâ impugnanda sit: ego iode eam reiicio, quia cùm sententiam probabilem tutò possimus sequi; eo ipso, quòd ego eam iudicem probabilem post diligens exameo, esto ea à nemine defenderetur, mihi iam dicitur licita; multò ergo magis, si videam eam ab altero viro docto non solùm iudicari probabilem, sed absolutè veram. Quod vt meliùs intelligas.

11. Obserua, quod contra Vasquez suprà probatum, est posse aliquam opinionem etiam per intrinseca principia, & noo solùm per extrinseca seu per auctoritatem, iudicari probabilem, licet contraria censeatur omnioo vera ; ergo, esto tantùm vnus sit Doctor, qui oppositam defendat; imò, esto oullus sit ; si tamen per rationes intrinsecas contraria mihi probabilia appatet, post diligentem examinationem, potero ego eam tutò sequi, maximè cùm Doctor ipse agnoscat, se esse versatum in his materiis, & habere prudeotiam sufficientem ad discernendum quid sit probabile, quid noo. loquimur enim iam de homine docto.

Vasquez refellitur ex proprijs suis dictis.

Confirmo ad hominem cootra Vasquez ; qoi ait, Si homo doctus, ingeniosus & prudens perpensis aliorum rationibus aliquid iudicet verum cootra omoes alios, posse illum tuoc sequi suam opinionem, cootra opinionem aliorum. Sæpè enim (ait Vasquez) turba Doctorum amplectitur vnam opinionem absque delectu ratiooum, contra quoa alius Doctor deinde magoæ auctoritatis opinionem aliquam maturè excogitatam inducit in scholas. Quam doctrinam omnino ego etiam iudico veram ; iode tameo sic argumentor contra ipsum : Si id locum habet in propriâ causâ, cur, qoæso, non in alienâ ? si scilicet viderem, à Patre Suario post aliorum rationes diligenter ponderatas aliquam opinionem inuehi in scholas, cur non possem ego vel inde eam iudicare probabilem, & in praxi illi tutò adhærere, etiamsi oppositam iudicarem probabiliorem; sicut ipse Suarez potest id facere fretus suo iudicio ? Certè tam ego possem prodenter 12.
meum iudicium deponere, & adhærere illi Patris Suarez, quàm ipse suo adhæret contra omnes alios; nam in his rebus prudentialibus æquè quis prudens alienum quàm proprium sequi potest; imò sæpè tutiùs alieoum, maximè cùm noo sit necessarium sequi probabilios ; ergo possum ob vnius auctoritatem iudicare probabile, quod tamen absolotè non iodico in se verum.

Quādo noua sententia adfertur ab auctore probato, possum & ego relictis aliorū me illi accommodare.

Sententiam probabilē facit vel vnicus Doctor, qui omnia obijci solita perpendit. Multitudo Doctorum nō semper facit opinionē esse probabilem

Ego in hoc puncto censeo Primò, Vt à viro docto aliqua opinio reputetur probabilia in ordine ad praxim, noo requiri vt plures sint pro eâ Doctores ; fortè enim id esset necessarium, vt iudicaretur probabilior: Verùm neque ad id requiritur; nam multitudo Doctorum, maximè eorum, qoi in alterins verba iurarunt, sæpè non habet magoam vim ; vnde meritò Nauarrus suprà cap. 27. reprehendit eos, qui, vt dignoscant, vtrùm opioio aliqua sit probabilis, defatigantur in supputando numero Doctorum, qui eam defendunt. Secuodò censeo, etiam vnius Doctoria ingeniosi, prudentis, & qui, examinatis omnibus quæ afferuntor in contrarium, nihilominùs iodicat hanc partem esse probabilem, sufficere, vt quis tutò possit illi se accommodare. Ita Tannerus suprà, & Sa verbo *Dubium.* num. 3. & Nauarrus : qui etsi alioquin in foro externo aliter discurrat, io foro tameo coosc ientiæ docet, vnius siogularis hominis iudicium, quem agnoscimus habere aoctoritatem & doctrioam sufficieotem, reddere opiniooem tutam in praxi. ita num. 288. in fioe.

Qui ignoratū à Doctore fundamētum in contrariū nouit, illi non est eius sentētia probabilis.

Aduerte, me dixisse, talem hominem debere 13.
considerare omnia quæ possūt in contrarium afferri; nam si ille Doctor, qui eam senteotiam tenet, inuincibiliter ignoraret aliquem textum vel canonem, quo ipsius sententia clarè reiiceretur, & mibi de illo fundamento coostaret, tunc non possem illius opinionem tutò sequi ; quia iam agoosco in eo Doctore ignorantiā inuincibilem præcipui fundamenti in contrarium : vnde à me

hic

hic & nunc ille Doctor vt ignorans reputatur;
ignorans autem non facit opinionem probabi-
lem ipſe autem pro ſe, quia inoincibiliter illud
fundamentum ignorat, procedit probabiliter ſe-
quendo ſuam opinionem,& fortaſſe Vaſquez ſo-
lùm eſt locutus ſuprà in hoc caſu.

Sectio IV.

Quid de materiâ probabili, in quâ bona fides non ſuffragatur ad valorem rei intentæ.

In probabilitate vtrimque de valore rei ſequenda pars tutior.

DIco, In his materiis,vbi bona fides ſeu pro-
babilitas opinionis non ſufficit, vt rem,
quam iotendimus,aſſequamur, non licere,per ſe
loquendo, ſequi partem minùs tutam, etiamſi ea
ſit probabilior:v g ſub opinione eſt,vtrùm panis
ſiligineos ſit materia ſufficiens pro conſecratio-
ne;non licet per ſe loquendo eo vti,relicto triti-
ceo. In hac concluſione conueniunt ferè omnes,
Suarez,Vaſqoez Tannerus, & alij. Probari autē

Ratio aliquorum.

ſolet à oonnullis ex eo, quòd per talem admini-
ſtrationem exponimur periculo faciendi irritum
14 Sacramentum; & conſequenter periculo facien-
di irreuerentiam illi; ergo non eſt licitum illud
ſub tali opinione conficere.

Reijcitur. Primò.

Meritò hæc ratio diſplicuit Patri Vaſqoez &
aliis; nam quando quis prudenter aliquid facit,
eo ipſo non facit Deo irreuerentiam, nec ſe ex-
ponit periculo, niſi ſummùm faciendi id qood
in ſe & materialiter eſt irreuerentia; eodem pla-
nè modo quo qui amat obiectum aliquod, de
quo adhuc eſt ſub opinione, vtrùm ſit offenſa
Dei, non exponitur periculo faciendi Deo irre-
uerentiam, ſed ſummùm faciendi id quod in ſe
materialiter eſt malum ſeu prohibitum. idem di-
co in præſenti.

Secundò.

Secundò reiicitur etiam eadem ratio ad homi-
nem; admittit enim,qui eâ vtitur,ſi ſit aliqua ra-
tio vtilitatis ratione proximi, poſſe tunc licitè
ſtari opinione probabili minùs tutâ; atqui irre-
uerentiam Sacramento non licet facere, aut ſe
exponere ei periculo, etiam ad bonum proximi:
ergo debet dici ratione opinionis probabilis non
fieri eam irreuerentiam, ac proinde ex eo capite
non poſſe oſtendi eam actionem eſſe illicitam.

Ratio melior adfertur.

Melior ergo & efficacior pro eâ concluſione
ratio eſt,qoia eioſmodi actiooes ordinantur ſæper
in bonum proximi, vel ipſiuſmet ſuſcipientis;
ergo ſaltem lege charitatis tenetur applicare re-
medium certum,ne ſi re ipſâ vera non ſit ea ſen-
15. tentia probabilia, cui ſe accommodat, faciat re
ipſâ grauiſſimum damnum vel ſibi,vel proximo:
v. g. ſi eſſet ſub opinione, vtrùm valida ſit forma
Baptiſmi, *Ego te baptizo in nomine Genitoris, Ge-
niti, & Procedentis ab vtroque*; certè, qui eâ opi-
nione vteretur, grauiſſimo periculo exponeret
infantem, vt re ipſâ verè non eſſet baptizatus;
quod damnum non impediret per bonam bapti-
zantis opinionem; ergo tunc lege charitatis te-
nebitur applicare eam formam, de quâ non eſt
vllum dubium. Idem dico in adminiſtratione
aliorum Sacramentorum,quæ ordinantur ad gra-
tiam conferendam ſuſcipienti; & licet ſæpè eo
tempore adminiſtrentur,quo gratia per illa con-
cedēda neceſſaria non ſit ſimpliciter ad ſalutem;
quia ſuſcipiens iam ſupponitur in gratiâ; & con-
ſequenter tunc damnum illatum proximo non
eſſet tantum, quantum ſi ob inualidum Sacra-
mentum damnaretur; nihilominùs tamen quili-
bet gradus gratiæ eſt tanti valoris & momenti,
vt ſimpliciter graue ſit detrimentum eo defrau-
dari:ergo qui poteſt ſequi certam opinionem,aut
eam, in quâ nullum eſt periculum, grauiter pec-
cat contra charitatem proximi non eam ſequen-
do, ſed ſe accommodando probabili, aut etiam
probabiliori, minùs tamen tutæ.

Dices: Non eſt peccatum graue diſſuadere
alteri,ne audiat duo Sacra v.g.aut ne hîc & nunc
faciat aliquod bonum opus ſupererogationis,
quantumuis inde ſit priuandus augmento gra-
tiæ; ergo ex eo capite etiam non erit peccatum,
conferre ei Sacramentum ſub minùs tutâ mate-
riâ aut formâ;ergo debet alia ratio quæri, cur id
non ſit licitum Reſpondeo.Si Sacramentum al-
teri eſt applicandum, ideò me illicitè adhibere
formam aut materiam minùs tutam quando poſ-
ſum tutiorem, quia alterum inuitum defraudo
eo fructu, ideóque fraudulenter in re graui cum
illo ago; quando autem ei diſſuadeo opus ali-
quod ſupererogationis, totum relinquo in eius
voluntate, ideò ibi non pecco: prætereà eum in
caſu Sacramenti decipio, dum ſum cauſa vt
adhibeat ſeriò quæ ex parte ſuâ neceſſaria ſunt;
& deinde ego illi nego eius operis fructū Quòd
ſi Sacramentum ego pro me ſuſcipio,fortaſſe non
erit ex ſe peccatum graue, quod non adhibeam
maximè tutam materiam, niſi in caſu extremæ
neceſſitatis: tunc enim tenebor omnino certam
ſententiam ſeu ſecuriorem ſequi. Si denique de
Sanctiſſimo Altaris Sacramento conficiendo ſer-
mo ſit, clariùs ibi apparet, cur non liceat ſe ex-
ponere periculo illud irritum faciendi,nam ſum-
ma eius Sacrificij reuerentia exigit vt homo cer-
tâ materiâ & formâ vtatur;ob quam reuerentiam
iuſtiſſimè Eccleſia & cæremonias & ornatum
præſcripſit, ita vt licet validè conficiatur, ſit ta-
men graue peccatum,ſine caſulâ v.g aut albâ ce-
lebrare: ſi ergo ibi requiritur tanta circumſpe-
ctio, quid non debet requiri circa materiam ip-
ſam pro illo neceſſariam? Adde,ſi illud reddatur
nullum, etiam defraudandas ſuffragiis animas
Purgatorij,decipiendos etiam eos qui ei Sacro in-
terſunt. An autem, ſi materia omnino certa non
poſſit haberi, vrgeâ que neceſſitas aliqua liceat
tamen dubiam accipere,alibi ex profeſſo tracta-
bitur, & infrà nonnihil dicemus.

Replica.

Dices Secundò, Sub opinione eſt, vtrùm at-
tritio cognita vt talis ſufficiat ad valorem Sacra-
menti; & tamen non peccat, qui accedit, ſciens
ſe non habere niſi attritionem;ergo non tenetur
homo ſequi opinionem magis tutam etiam in his
actionibus. De hac actione fusè Pater Vaſquez
diſp. 63, cap. a. & 3. cui ipſe reſpondet, ideò 16.
eum non peccare tunc, quia non facit contra
charitatem; cùm enim ipſe pœnitens ſciat,fortè
non concedendam ſibi gratiam, ſibi imputet, ſi
non acceperit effectum illum. Hæc ſolutio alicui

Solutio. Va quez. à quibuſdam malè reijcitur.

diſpliceret,eò quòd licet talis pœnitens non pec-
cet contra charitatem erga alios,peccabit ſaltem
contra charitatem erga ſe, dum ſe defraudat bo-
no illo tāto, quod alioquin eſſet accepturus.Hæc
tamen impugnatio non eſt ſolida; nam homo
ex charitate erga ſe non tenetur adhibere me-
dia, quibus gratiam augeat; alioquin ſingulis
momentis, quando aduertit ſe poſſe elicere
actos ſupernaturales, quibus gratiam augeat,
teneretur eos elicere; item ob eamdem ratio-
nem etiam ſingulis diebus ad confeſſionē & cō-
munionem deberet accedere, quod eſt abſurdum;

ergo multò minùs tenebitur adhibere media certa pro eâ gratiâ, si adhibeat probabilia. benè ergo ex hoc capite subsistere potest Patris Vasquez argumentum. Aliunde ego illud reijcio, quia saltem in articulo mortis, vbi de æterna salute agitur, debet obligare charitas erga se, ad adhibenda media certa, si sub opinione est, vtrùm sufficiat existimata attritio; quod tamen Vasquez non videtur admittere.

Melius autem reycit solutionem Vasquez.

17\. Respondent Secundò alij, in eo casu non exponi hominem periculo faciendi irritum Sacramentum, sed præcisè periculo, ne sequatur eius effectus. Quam solutionem benè impugnat Vasquez; quia tantum periculum est in frustratione quàm in eo, quòd fiat irritum. Ego addiderim duas clariores eius solutionis impugnationes. Prima est, quod (vt ex paulò antè dictis constat) tota ratio, cur non liceat sequi opinionem probabilem, ea est, quia exponit se homo periculo priuandi se fructu Sacramenti; hoc autem est frustrari effectu, ergo esto non se exponeret periculo faciendi irritum Sacramentum, si tamen se exponat periculo frustrandi illud, eodem modo peccabit. Quòd si è contrario sine periculo impediendi fructum, esset periculum faciendi Sacramentum irritum, non esset peccatum, iuxta dicta contra primam rationem nostræ conclusionis.

Aliorum solutio. Secunda. Benè impugnatur à Vasquez, & ab auctore duplici ratione. Prima.

Secundò impugno manifestè eam solutionem; nam in ea supponitur Sacramentum pœnitentiæ posse esse validum & informe, id est, integrum in ratione Sacramenti, & tamen quod careat effectu; cuius contrarium meo iudicio manifestè probaui in materia de pœnitentia: & licet ob limitationem doloris ad sola peccata, quæ homini tunc occurrunt, fortè tali modo possit esse validum & informe eiusmodi Sacramentum, vt Suarez docet, tamen in præsenti casu non videtur locum habere posse talis valor sine effectu.

Secunda.

Via euadendi præludi-tur.

18\. Nam cùm attritio sit pars Sacramenti, si illa cognita vt talis est sufficiens pars Sacramenti, etiam erit sufficiens vt conferatur gratia per illud Sacramentum: nam & omnia peccata ille homo tunc confitetur, & de omnibus habet sufficientem dolorem; quid ergo ad effectum deest? in altero autem casu per accidens impediebatur effectus, eò quòd oblitus fuisset vnius peccati mortalis, cuius nec dolorem virtualem habuit; ideò non fuit sufficienter ad gratiam dispositus, quod in præsenti non contingit.

Tertiò respondent ei argumento alij, in articulo mortis, ob periculum damnationis, eum hominem debere habere contritionem, extra periculum verò illud non teneri ob difficultatem grauem eius actus. Pro primâ parte solutionis citatur Augustinus lib. 1. de Baptismo cap. 3. vbi ait, *Grauiter peccaret in rebus ad salutem animæ pertinentibus, vel eo solo, quòd certis incerta præponeret.* Pater Vasquez quærit nodum in scirpo, vt hanc Patris Suarez citationem reijciat tamquam malam; atque, D. Augustinum solùm loqui ibi, non quando opiniones sunt pro vnâ & alterâ parte, sed quando res est dubia; quod ait ex verbis Augustini manifestè colligi: dixerat enim immediatè antè, *Quamquam etiamsi dubium haberet*, ergo de dubio expressè loquitur. Iudico tamen manifestè Augustinum fauere solutioni citatæ quoad illud punctum; nam esto vsus semel ibi fuerit verbo *dubium*; bis tamen vtitur verbo *certum*, maximè in vltimâ clausulâ, *Quod certa incertis*: at certa non solùm excludit

Aliorum solutio. Tertia.

Pro illa citat Suarez Augustinum.

Ostenditur, Augustinum fauere dictæ solutioni.

19\.

ea quæ sunt sub rigoroso dubio, sed etiam ea quæ sunt sub assensu probabili & probabiliori; & *tò incerta* etiam includit quæ sunt probabilia; ergo de omnibus debet. Augustinus intelligi: quòd verò semel, vt dixi, fuerit vsus verbo *dubium*, non obest huic expositioni; nam etiam dubia dicuntur sæpissimè omnia, quæ non sunt certa, quantumuis sint sub opinione: & in eo sensu Augustinum locutum declarant verba sequentia, quibus ipse magis se explicat, *certa incertis*. Non est ergo cur Pater Vasquez reprehendat eam citationem Augustini.

Clariùs fortè reijcietur tota ea solutio, & argumento superiùs facto respondebitur faciliùs; si dixerimus, neque in articulo mortis hominem teneri ad talem contritionem; quod enim argumentum supponit, sub opinione esse, vtrùm attritio existimata sufficiat ad iustificandum in Sacramento Pœnitentiæ, mihi videtur apertè falsum; & planè omnino certum, sufficere etiam cognitam vt talem. Cùm enim de fide sit ex Tridentino, eam attritionem re ipsâ sufficere; vt verò dicamus requiri illam esse existimatam contritionem, nec vel leuissimum indicium sit in Concilio, vbi de dispositione ad gratiam in hoc Sacramento recipiendam ex professo agitur; neque aliunde ex Scriptura, aut ratione vel apparêter id persuadeatur (vt fusiùs suo loco Deo dante probabo) planè ego non video, quare debeat id dici esse sub opinione, en præcisè, quòd vnus aut alter Doctor ferè ex suo cerebro sine vlteriori fundamento induxerit eam distinctionem de attritione existimata contritione, vel existimata attritione.

Reijcitur solutio tertia, & melior ab auctore datur.

Attritio in Sacramento insufficit, si non reputetur esse contritio. 20.

Declaro id meo iudicio euidenter: Nam illa existimatio solùm potest intelligi vtilis in ordine ad excusandum hominem, ne peccet accedendo; in ordine enim ad habendam bonam conscientiâ in actione error inuincibilis (quòd in ea non peccet) valdè iuuat; at ablatâ hac vtilitate, si duo accedant cum æquali attritione, vno verò eam cognoscente vt talem, altero errante & falsò iudicante esse contritionem; ambo tamen accedant cum bona conscientia; quia etiam ille qui agnoscit esse attritionem, putat se benè & sufficienter esse dispositum; certè ego non video, cur iste non sit obtenturus gratiam, alter verò, eo præcisè, quòd præ hoc decipiatur, debeat eam accipere: quid enim, quæso, si res prudenter consideretur, addit momenti ad gratiam obtinendam error & deceptio? aut, cur Deus istos duos discreuisset, vni negando gratiam, quia rem cognouit, ei verò, alteri dando, quia errauit, cùm in cæteris punctis sint æquales? hominem autem etiam doctum, qui cum sola attritione cognita vt tali accedit ad confessionem, non peccare certum est; quidquid sit an gratiam sit suscepturus; ergo certum est, gratiam suscipere: nam ea existimatio ad bonam conscientiam non fuit necessaria; si autem ad hanc non, iam probaui, ad recipiendam re ipsâ gratiam, errorem illum non fuisse necessarium, ergo.

Quid profit attritio existimatio contritionis.

21\.

Hinc respondeo obiectioni, quæ fieri mihi posset ex meis principijs in materia de Sacramentis. Nam accedere ad Eucharistiam cum attritione existimata contritione, quando confiteri non potest, sufficit ad gratiam; si autem agnosceretur attritio vt talis, non iustificaretur; ergo existimatio iuuat, vt detur gratia. Huic, inquam, obiectioni respondeo ex dictis, ideò in Eucharistia eam existimationem iuuare, quia facit, vt per

Auctor ex suis principijs contra se instat.

Respondet.

vt per eam homo bonâ fide accedat; nam si sciret esse attritionem, peccaret mortaliter accedendo, ideoque non posset gratiam recipere. Vnde dico, si ille ex ignorantia inuincibili putaret, se non teneri ad contritionem pro debitâ Eucharistiæ sumptione, quantumuis agnosceret se non esse contritum, sed attritum, gratiam tam benè recepturum, quàm illum qui è contrario ex errore inuincibili putat se contritum, cùm verè solùm habeat attritionem; ergo cùm in nostro casu certum sit, non requiri existimatam contritionem, vt cum bonâ fide valeat quis accedere ad confes-
22. sionem, certum esse debebit, nec requiri, vt re ipsâ gratiam accipiat. Per quod non nego, potuisse Christum pro libitu exigere eam existimationem; quia tamen de ea exigentia nec minimum est fundamentum, & alioquin est vtcumque dura ob rationem datam, non debet vllo prorsus modo de facto admitti.

Quando in administratione Sacramenti liceat sequi opinionē probabilē minùs tutā:

Addo tamen, etiam quando agitur de administratione Sacramentorum, si non est cómoditas applicandi materiam aut formam, de quâ nullum est dubium, licitum esse applicare eam: quæ probabiliter iudicatur sufficere; nisi speciali Ecclesiæ præcepto talis vsus sit prohibitus: imò, si necessitas proximi vrget, etiam tenebitur sub peccato minister ad adhibendam eam formam aut materiam. Ratio huius doctrinæ desumitur ex dictis duabus conclusionibus præcedentibus nam in primis reuerentia debita Sacramento non impedit tunc; quia eo ipso, quo quis se accommodat probabili opinioni, non se exponit vlli irreuerentiæ, vt paulò antè probatum est. Aliunde autem charitas erga proximum etiam non facit illicitam eam administrationem; nam cùm tunc alia certior non possit adhiberi, & per hanc noceri non possit proximo, sed potiùs probabiliter iuuetur, non est cur ea adhiberi licitè non possit; & hinc denique vltima pars conclusionis probatur: nam si sit necessitas re-

ostenditur id aliquando licere.

23. medij, charitas obligat vt illud adhibeam, quod probabiliter iuuare potest, & nullo modo nocet, si non suppetit aliud melius; potest enim fieri, vt re ipsa homo per illud saluetur, & ex negatione illius damnetur; ergo debeo tunc facere quàntum est ex me, ne illum aut meipsum, si mihi applicatur Sacramentum, exponam tam graui periculo; omnia enim, quæ licitè possum tunc facere ad vitandum grauissimum illud malum, teneor efficere.

SECTIO V.

Ex dictis deciduntur varij casus particulares.

TRadidimus generales regulas; iam ad aliquos casus particulares descendendum erit.

SVBSECTIO I.

Quid possit licitè Medicus facere in incertâ curatione infirmi.

Medicus non potest, relicto remedio certo, adhibere incertum:

PRimò circa Medicum in curatione infirmi sequitur, illum, si habeat certum remedium, non posse vti incerto, etiamsi probabiliter iudicet hoc futurum vtile. Ratio huius desumitur ex dictis; nam charitas erga proximum exigit, vt qui ex officio tenetur ei succurrere, succurrat quàm potest certò, & non exponat infirmum, quantum est ex parte sui, periculo graui.

potest tamen adhibere incertum probabiliter profuturum, si desit certum:

Secundò infertur, Si non habeatur medicamentum, quod certo noscatur profuturum, posse Medicum adhibere illud quod probabiliter iudicat futurum vtile, dūmodò certus sit, non nociturum. Ratio est, quia tunc non tenetur plus adhibere, quandoquidem non potest; adhibendo autem hoc non se exponit periculo nocendi infirmo, quin potiùs spes est per illud iuuādum; ergo poterit, imò debebit illud applicare: sed quid
si in æquali quasi opinione sit vt scilicet, æque 24.
putet probabile, profuturum ac nociturum, licebitne illi tale remedium applicare?

imò potest adhibere, quod timet nociturum, si desperatus sit infirmus.

Respondeo cum distinctione: Si de salute ægroti desperatum est, nisi remedio aliquo iuuetur, dico omnino licere adhibere illud, quod probabiliter iudicatur vtile, etiamsi probabiliter è contrario timeatur nociturum. Ratio est manifesta, quia eo ipso quòd alioquin infirmus credatur moriturus, iam non potest illud medicamentum plus nocere quàm si non adhiberetur; ergo ex hoc capite per illud non redditur peior causa infirmi, aliunde autem est probabile, quod potiùs sit profuturum; ergo debebit applicari, quia non se exponit Medicus periculo occidendi, aut nocendi hîc & nunc, quin potiùs sperat salutem; cur ergo non id tentandum?

Dices, Hinc sequeretur, casu quod infirmus sit iam desperatus, licitum esse applicare illi quælibet medicamenta, etiamsi penitus ignoremus, an sint profutura, & sint nobis omnino incognita: nam etiam per talia non exponimus periculo nocendi ampliùs; & fortè, licet id omnino ignoremus, medicamentum illud erit vtile, ergo licebit eo vti: hoc autem videtur esse apertè falsum, quia alioquin quælibet possemus tunc sine vllâ
etiam scientiâ & distinctione tentare. Respondeo 25.
negando sequelam: Vt enim possim prudenter applicare aliquid tamquam vtile, debeo habere aliquam cognitionem quod prodesse illud possit; at si saltem probabilem cognitionem non habeo, nullam possum habere, quomodo ergo potero dare prudenter sine tali cognitione? aut cur magis applicabo illi terram v.g. quàm aquā, quàm carbones? si tam nullum habeo fundamentum probabile, vnde possim iudicare profuturos ei carbones magis quàm terram, vel è contrario? Adde, in homine iam tam debili licet non sit periculum, vt ratione medicinæ ignotæ absolutè moriatur; quia iam absolutè est desperatus, nihilominùs tamen esse periculum, ne acceleretur illi mors; ergo cùm aliunde non sit vllum fundamentum ad sperandam inde vtilitatem aliquam, non est cur possit licitè adhiberi. Fateor in tali homine minùs requiri, vt applicari possit aliqua medicina quàm in alio; si tamen ex aliquo fundamento formari possit aliquod, leue licet, iudicium de vtilitate, aut spes aliqua, etsi valdè exigua, dummodò non constet è contrario, aut non timeatur, ne mortem anticipet; quia ea iam desperatio infirmi saltem hoc efficit, vt minus sit periculum nocumenti, & maius salutis ex eâ medicinâ.

Non tamen licet adhibere qualibet etiam pro desperato.

Desperato potest applicari medicina, quæ vel ex leui fundamento iudicatur profutura.

Restat iam altera pars distinctionis; Quid si de salute ægroti non sit desperatum, & non sit nisi dubia medicina, de quâ æquè timeatur ne noceat, ac speretur profutura, verùm sub eâ opinione liceat illam applicare. Respondeo, longè probabilius esse, non posse eam tunc applicari, quia in simili dubio melius est naturam relinquere,

Si desperatum non sit, & tātùm adsit medicina dubia, non est adhibenda.

quere, vt ipsa per se se iuuet, quàm cum periculo vitæ facere tales experientias; si enim maius fundamentum sit ad iudicandum profuturum, quàm ad timendum nociturum; iam non erit casus huius dubij, scilicet vtrumque esse æquè certum.

SVBSECTIO II.

Quid de litigante & Aduocato in iure incerto.

In causâ vtrimque probabili potest vterque litigare,

QVærimus, an si sub opinione sit, vtrùm hæc res sit mea, an verò Petri, possim ego intendere illi litem ob eam rem accommodando me tali opinioni probabili. Respondeo, Si æqoè probabile appareat meũ ius ac alienum, non videri posse esse dubium, quin vtrique liceat eâ de re agere: cur enim vnus cedet alteri, antequam à Iudice causâ decidatur? quæ autem in hoc sit adhibenda limitatio, intelligetur ex dicendis paulò pòst. Hinc à fortiori constat, eum, qui probabilius habet ius, posse licitè illud prætendere.

multoque magis is qui habet ius probabilius.

Quæ omnia non solùm de ipso litigante intelligenda sunt, sed etiam de Aduocato; etenim si mihi licet agere pro hac re, ergo Aduocato licebit me in ea obtinendâ iuuare, quia per hoc non fauet causæ iniustæ: &, sicut ego non facio alteri iniuriam tunc temporis pro eâ re litigando, ita nec Aduocatus meus mihi fauendo, vlli faciet iniuriam.

Posse quem agere cum causa probabili contra probabiliorê affirmat Vasquez.

27. Sed quid si alterius ius probabilius sit, poteróne ego agere contra illum? poteritne etiam tunc Aduocatus mihi fauere? Affirmat Vasquez suprà cap. 1. & pro se citat Medinam, Angel. Armillam, Sotum, & alios; eò quòd hi sine distinctione doceant, posse Aduocatum cuilibet parti patrocinari, quando res est dubia. Ego verò hanc auctorum inductionem non reputo bonam; quia valdè diuersa ratio est, quando est æquè dubia, seu probabilis vtriusque causa; tunc enim quia vnus præ alio ius non habet, videtur licitum esse cuicumque fauere; valdè inquam, diuersa ratio à casu quo probabilius est ius vnius: tunc enim ille debet à Iudice præferri, vt iam dico, & ius id exigit, ratióque naturalis ei fauet; ergo nec litiganti nec Aduocato licitum est contra illum agere per se, quia id esset directè agere, vt iniustè ab altero res auferatur; vnde Tabiena, Rosella, & alij statim citandi, expressè censent, debere secundùm probabilius ius causam decidi: vnde ego infero eos sentire, non licere mihi tunc cõtra alterum agere, quia id esset me conari vt iniquè res decideretur, id quod ex se intrinsecè malum est.

Vasquez pro se malè quosdam auctores adducit.

Sententia auctoris.

Crediderim ergo in hac quæstione sic discurrendum, vt dicamus, licitum esse vtrique inchoare agere suam causam, etiamsi ab initio iudicent esse minùs probabilem; quia fortè continget, vt, ponderatis omnibus rationibus, deprehendatur posteà probabilior: vnde addendõ censeo, si cer-
28. tò agnoscant, alienam esse probabiliorem, nec videant, vnde possit propria apparere posteà vel probabilior, vel certè æquè probabilis, debere eos desistere ab eâ causâ, quia tunc (iuxta paulò antè dicta) directè agerent, vt illa iniustè decideretur; quod procul dubio illicitum est; agerent enim, vt eam cum minori iure obtinerent; quid verò debeant facere, quando omnibus pensatis apparet causa æquè probabilis, dicam in solutione obiectionis quartæ contra resolutionem sequentis dubij.

Illud autem est, vtrùm Iudex, pro libitu, stante æquali planè iuris probabilitate ex vtraque parte, possit cui placuerit rem adiudicare. Ratio dubitandi ex vnâ parte est, quia Iudex debet esse neutralis planè quoad affectum, & solùm decidere iuxta rigorem iustitiæ; ergo si agnoscat æquum esse in vtroque ius, faciet vni iniuriam alterum præferendo; ergo debet tunc æqualiter rem diuidere, si diuisibilis sit, sin minùs, ita vni eam applicare, vt hic teneatur mediam partem valoris dare alteri; aliunde verò inter probabiles sententias videtur licitum quamlibet eligere; ergo licitè poterit eam rem cuilibet applicare.

Quid faciendum sit Iudici, si ius vtriusque partis æquale appareat.

Respondeo Primò, Si vnus ex illis litigantibus habeat iam possessionem rei, videri omnino illi relinquendam; nam (vt omnes supponunt) in dubijs melior est conditio possidentis. Hæc autem ratio eodem modo viget, quando de vtriusque partis iure est æqualis probabilitas, & aliunde vni fauet possessio; ergo tunc non poterit ex eâ deturbari.

Respondeo Secundò, Si neuter habeat posses- 29.
sionem, probabilius est, non posse tunc Iudicem adiudicare rem cui placuerit ex illis, sed debere eam diuidere: cur enim vbi æquale est ius, erit inæqualis distributio? Atqui eo ipso quòd rationes probantes ius in hoc & in illo sint æquales, ius quoad homines, qui rationibus solùm diriguntur, æquale est in vtroque; ergo non est licitum tunc vnum alteri præferre.

Replica.

Dices, Quando vtraque pars est probabilis, potest intellectus ex voluntatis imperio assentiri cuilibet parti; poterit ergo tunc Iudex assentiri vni parti dicendo, *Hæc pars habet ius, illa verò non*; ergo tunc poterit adiudicare vni, ei scilicet, de quo format iudicium, quod habeat ius, & alteri negare. Respondeo, impossibile mihi videri, vt, si intellectus planè æquè probabilem iudicat vtramque partem, possit dicere, *Hæc potius est vera quam illa*; neque ad id poterit vtile esse imperium voluntatis; hæc enim non habet despoticum ius in intellectum sed debet habere motiuum aliquod, quod trahere possit intellectum; sicut quando agnoscit, dubium esse, vtrùm stellæ v. g. sint pares, an verò impares, non potest cogere voluntas intellectum, vt dicat, *Pares sunt potiùs quam impares*, quia non habet
specialem rationem pro vnâ parte potiùs quàm 30.
pro alterâ; ergo licet pro vtraque habeat rationes (si tamen illæ sunt omnino æquales pro vtraque parte) tam parum poterit præferre vnam alteri, quàm si nullam haberet pro qualiber ex illis.

Soluitur. Intellectus iudicans vtramque partem æquè probabilem, neutri potest assentiri.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, proposito casu non esse propriè æquale ius in vtroque, quia non est certum, vllum ex illis habere ius; solùm ergo sunt rationes æqoales, vt suspicemur tam pro vno quàm pro altero; ergo licet, quando constat, vtrumqoe habere æquale ius, vt in paternam hereditatem habent filij, non possit Iudex vnum alteri præferre; hîc tamen, vbi per rationes indagamus ius cuiuslibet, licitum erit Iudici rem dare vni præ altero. Respondeo, hanc obiectionem à me esse iam solutam; dixi enim paulò antè, de iure alicuius apud nos non constare nisi per rationes, quibus illud probatur: si enim rationes sunt euidentes, tunc ius est certum; probabile verò, si solùm sint probabiles, ergo si quando euidens est, quemlibet habere æquale ius, non licet vnum alteri præferre, sed res debet diuidi eo modo quo potest, quia in iure certo sunt æquales

Solutio.

idem

idem faciendum erit, si rationes eodem modo probabiles sint pro vno ac pro altero; quia etiam tunc in dubio illo iure æquales sunt omnino; & sicut se habet certitudo æqualis ad diuisionem æqualem, ita probabilitas æqualis ad eamdem æqualem diuisionem.

31. *Obiectio Tertia.* Dices Tertiò, Eo ipso quòd probabile sit, aliquid non esse peccatum, licitum est amplecti illud: & tamen tunc videtur Deus habere tantum ius ne illa res fiat, quantum ego vt eam faciam: ergo sicut tunc possum pro me quasi contra Deum sententiam ferre, cur non eodem modo potero in æquali probabilitate iuris inter
Solutio. duos vnum alteri præferre? Respondeo, disparitatem esse manifestam; nam Deus in eo casu non habet aliud ius, nisi ne offendatur; eo autem ipso, quòd quis prudenter secundùm opinionem probabilem excludit malitiam, iam nullo modo offendit Deum, vnde nullum ei dam-
Dũ rẽ alienã aufero vel consumo, verè noceo, etsi id bonâ fide faciam. num, neque extrinsecum infertur: at in nostro casu, etiamsi ego bonâ fide procederem auferendo alteri rem, ad quam habet ius, verè illi nocerem; sicut si putans inuincibiliter rem esse meam, quæ tamen est aliena, ego illam consumo, licet bonâ fide procedam; verè tamen illi alteri noceo, & illum depaupero; ne ergo exponam illum huic periculo quando habet æquale ius cum altero, aut æqualem probabilitatem de iure, non possum tunc illum præferre: & hoc est speciale in rebus fortunæ ob rationem datam, quòd scilicet damnum non impediatur per bonam meam fidem; & ex eo capite cum æquali probabilitate iuris non liceat Iudici rem vni adiudicare potiùs quàm alteri.

32. *Replica difficilis.* Video hîc difficilem posse replicam fieri; etenim respectu Dei aliquando contingere poterit, vt ex eo, quòd ego sequar conscientiam probabilem, quasi defraudem illum re ipsâ aliquâ re illi debitâ; si probabile v. g. sit, ab ipso imperatum actum charitatis, tamquam id in quod habet tale ius, quale alter mecum litigans habet in hæreditatem; ergo tunc mihi in æquali probabilitate de meo & diuino iure ad illum actum non licebit quasi pro me causem dicere omittendo illum actum; nam licet videar alioquin habere bonam conscientiam, exponor tamen, vt re ipsâ defraudem eo actu Deum, qui ad illum habebat ius, eodem planè modo quo di-
Respondetur Primò. xi, quando est æquè probabile ius duorum hominum ad idem pallium. Responderi Primò potest, Deum licitè posse, si velit, vti iure iustitiæ
An Deus nostros actus exigat iure iustitiæ, dubitatur. in nostros actus, & eos petere, non minùs quàm homo sua bona; & fortè tunc ob rationem datam non liceret accommodare se opinioni minùs tutæ, nisi probabilior ea esset, de facto tamen non constare nobis, quòd eo modo petantur tales actus, sed tantùm ab eo vt legislatore; vt sic autem iam ostendi suprà, non fieri ei vllum in re damnum, quando quis conscientiâ probabili vti-
33. *Respondetur Secundò.* tur; quia non facit tunc imprudenter. Sed quia hæc doctrina est dubia, respondeo Secundò, me
In dubio melior est conditio possidentis. ostensurum infrà, in dubio meliorem esse conditionem possidentis; cùm ergo tunc possideam ego meam libertatem in illum actum, non tenebor illum Deo dare.

Replica. Replicabis: Ergo saltem, quando probabilius est me teneri, non licebit accommodare me opinioni minùs probabili; quia quando ius alterius est probabilius, tunc possessio mea non suffraga-
Solutur. Primò. tur mihi. Respondeo, pro eo casu locum habere
Secundò. primam solutionem. Respondeo Secundò, & hæc solutio præcedenti replicæ potest aptari, Deum à nobis ea quæ imperat non petere, nisi vt ne ea iniquè operando omittamus; vnde fit, vt si bonâ conscientiâ ea omisimus, non teneamur ea postea quando aduertimus offerre: sic qui Sacrum omisit die Dominico inculpabiliter, non tenetur die Lunæ eius loco aliud audire; ergo cùm iam ostenderimus, periculum peccati vitari omnino eo ipso, quòd probabilem sequar opinionem, esto illa probabilior non sit, non tenebor hanc sequi. Non ita inter homines in materiâ iustitiæ; illi enim volunt rem suam, siue eam illis abstulerim inuincibiliter, siue vincibiliter; vnde cùm primùm eam alienam nouero, debeo eam reddere: hinc fit, vt nolint eam sibi negari, & dari aliis, quando æquale in eam ius habent; quidquid sit de conscientiâ inuincibili donatoris: ex quo vlteriùs fit, vt stante æquali iure debeat diuidi.

Hinc Quartò dices, Ergo nec ipse litigans, nec *Obiectio Quarta.*
Aduocatus poterunt licitè agere contra alteram partem, quando ius est æquè probabile: hoc autem videtur absurdum, ergo. Patet manifestè consequentia, quia quando mihi certò constat, alterum habere æquale ius meo, non licet mihi agere, vt ille spolietur re illâ. Si v. g. cum fratre sum relictus æqualiter hæres bonorũ patris, non est mihi licitum agere, ne fratri quidquam detur, sed debeo esse diuisione contentus; ergo cùm paulò antè dixerimus, idem esse quoad hoc duos habere æquè probabile ius, ac duos certò habere æquale ius in eamdem rem; manifestè infertur, non licere mihi agere contra alterum, nisi summùm vt diuidatur ea res. Confirmatur: *Quod alteri non licet, non liceat ab eo petere vt faciat.*
Id quod non licet Iudici, omnibus pensatis, facere, etiam non licet mihi ab eo petere vt faciat, quia peterem vt faceret rem iniustam; ergo si Iudici in proposito casu non licet sententiam ferre pro me, nec licebit mihi petere, vt eam ferat. Suppono in eo casu, me litigantem cognoscere, æquè omnino probabilem esse meam & alterius causam; item, me cognoscere, non posse tunc Iudicem ferre sententiam pro me. Respondeo, si adhibitis omnibus diligentiis iam mihi constet, ius meum esse æquè omnino probabile cum aduerso, non posse tunc ampliùs vrgere apud iudicem, vt mihi soli res adscribatur. 34. *Responsio. Si duo habēt ius æquale ad rē, non potest vnus petere, vt sibi soli adscribatur.*
Quod persuadet manifestè obiectio facta, maximè confirmatio illius; ideò nego, in illo consequenti vllum esse absurdum; nego etiam proptereà (absolutè stante cognitione de æquali probabilitate) me ab initio non potuisse intentare litem, & Aduocatum eam litem suscipere. Ratio est, quia tunc potestamus ambo prudenter iudicare: esto nunc mea causa appareat æquè probabilis nobis, fortè decursu litis & iudicibus & nobis ipsis constabit esse probabiliorem; & mihi haud dubiè licet agere, sine fraude tamen, quidquid possum, vt meum ius deprehendatur probabilius; licet, si post diligentias omnes adhibitas appareat mihi & iudici æquè probabile, iam non possim ampliùs licitè vrgere, vt mihi res adscribatur ex integro, sed vt diuidatur. *potest tamē si decursu litis suū ius appareat probabilius.*

SVBSECTIO III.

Obiectio contra dicta soluitur: vbi, quid Iudex possit in causâ incertâ.

Dices; Ergo numquam poterit Iudex dicere causam secundùm sententiam aliorum etiamsi 35. *Replica.*

iamsi sit longè communior quàm propria:patet, quia semper propria est cuilibet probabilior; id autem videtur valdè durum; nam tunc Iudices altiores notare possent eam sententiam vt minùs prudentem,& consequenter bonum nomen eius Iudicis quodammodò pateretur; durum autem est eum obligare,vt cum honoris proprij dispendio ferat sententiam. Hanc difficultatem tangit Vasquez disp. 64. cap. 2. vbi ait, Iudicem supremum ferre debere sententiam secundùm suam opinionem, quia ipse constitutus est Iudex; ergo ipsius iudicio res est commissa; debet ergo secundùm suum iudicium eam decidere; at Iudicem inferiorem, à quo fit appellatio ad superiorem, non teneri ferre sententiam secundùm suum iudicium, si adoctat oppositam sententiam esse magis communem. Duas huius rei rationes reddit; vnam, quia potest meritò iudicare, suam sententiam non futuram vllius momenti: delata enim per appellationem causa ad Iudices supremos,decidenda erit sine dubio iuxta contrariam opinionem, quam superiores Iudices defendunt. Secunda ratio est, quia ab illis censebitur imprudenter iudicasse; non tenetur autem cum dispendio boni nominis sequi suam opinionem. Pro quâ doctrinâ citat Rosellam & Tabienam verbo *Opinio*.

Respondet Vasquez.

36.

Citat pro se Rosellam & Tabienam, sed malè.

Ego tamen PRIMVM DICO, Rosellam & Tabienam non esse vllo modo pro sententiâ Vasquez; nam Tabiena eo loco expressè docet, Iudicem teneri in foro conscientiæ ferre sententiam iuxta suam opinionem, quam reputat probabiliorem: posteà verò addit,posse Iudicem sequi eam opinionem, quam Glossa cum vno insigni Doctore defendit, vt facere solent Iudices Ecclesiastici in causis matrimonialibus. Per quæ nec vllam facit hic auctor inter Iudicem supremum & inferiorem distinctionem; nec loquitur inter duos litigantes in materiâ iustitiæ, vt nos loquimur, sed in alijs iudicijs,vbi locum potest habere gratia sine detrimento alterius partis. Nec denique docet,contra propriam opinionem posse iudicem ferre sententiam, sed ait, vt aliquis possit assentiri alicui opinioni vt probabili, seu eam tenere, seu sequi, sufficere Glossam cum vno insigni Doctore: quod longè aliud est, quàm ferre sententiam contra propriam opinionem, maximè cùm expressè immediatè antè idem auctor dixisset, in foro conscientiæ debere ferre sententiam secundùm æquiorem opinionem, iuxtà ipsius conscientiam. Id ipsum ijsdem planè verbis Rosella tradit, quia paragraphus ille verbo *Opinio*. in hoc vtroque auctore idem est. Sed quiquid de his auctoribus sit, ad rem veniendo,

Ostenditur, Rosellam & Tabienam non fauere Vasquez.

37.

Eiusdem responsio reijcitur.

SECVNDÒ DICO, eamdem esse rationem de vtroque Iudice; neque argumenta Patris Vasquez de vno potiùs quàm de altero quidquam probare; & quidem si ratio à priori (quâ supremum Iudicem secundùm suam opinionem decidere teneri Vasquez persuadere conatur) efficax est, eodem planè modo vim habet in Iudice inferiori; nam & hic constitutus est,non vt secundùm aliorum iudicia, sed vt secundùm suum iudicet; ideò quæritur ad hoc officium homo doctus, prudens, &c. neque video vnde Vasquez inferat, Rempublicam magis designasse Iudicem supremum quàm inferiorem, vt secundùm suum iudicium ferat sententiam. Et certè si censetur Respublica contenta, quando Iudex inferior, relicto proprio iudicio, accommodat se alieno, eò quòd videt illud esse magis inter doctos receptum; eodem modo credenda est Respublica contentissima,si Iudex supremus, relicto suo iudicio,sequatur illud quod censet esse inter doctos magis commune ex eo enim, quòd habeat titulum supremi aut inferioris, non fit eius opinio magis vera, ergo æquè vtile est Reipublicæ, quòd communiorem sequatur, sine supremus sit,siue non.

Iudices plerumque ponuntur, vt secundùm suum iudiciū iudicent, nō aliorum.

Rationes item pro Iudice inferiori possunt ferè applicari supremo: etenim non minùs censeri poterit iniusta sententia supremi contra cōmuniorem opinionem,quàm sententia inferioris contra communiorem; ergo cùm honor supremi Iudicis maior sit quàm inferioris, minùs tenebitur supremus cum detrimento illius sequi minùs communem, quàm ob idem honoris detrimentum Iudex inferior. Quòd verò ab vno fie appellatio, ab altero non, parum vrget. Primò, quia sæpè etiam apud inferiores finitur causa sine loco appellationis. Ne verò faciamus quæstionem de nomine, & dicatur tunc ille inferior esse supremus respectu eius causæ; dico, Esto opinio inferioris sit minùs communis, non tamen ideò à Iudice supremo oppositum sentiri, fortè in eadem est cum inferiore: ergo saltem quando inferiori non constat certò supremum esse in contrariâ, debebit secundùm suam opinionem iudicare, quia iam tunc cessat motiuum illud timoris.

Et inferior iudex & supremus iudicans contra communiorē, faceret iniuste.

38.

Quid possit iudex supremus pro inferiori.

Secundò. Esto tunc supremus Iudex certò credatur in contrariâ esse, fortasse visis eius litis in indiuiduo fundamentis propendebit in opinionem inferioris;ergo hic non debet eo ipso putare inutilem futuram propriam sententiam; ergo meritò iudicare poterit,æquè probabile esse non reuocandam à supremis, ac reuocandam esse: eâ autem probabilitate seu dubio de futurâ reuocatione suppositâ, non video quare debeat contra proprium iudicium causam dicere.

Tertiò respondeo, sæpè litigantes acquiescere sententiæ inferioris, licet possent ad superiorem appellare: ea quo etiam capite augetur adhuc incertitudo de reuocandâ sententia.

Denique dico,Esto certò sciret eam reuocandam, & consequenter non futuram vllius momenti; videtur tamen adhuc ipsum debere suam sequi opinionem, quia ad hoc positus est, vt suum iudicium dicat, per quod satisfacit officio suo,quicquid superiores posteà senserint: alioquin si supponeretur ille laturus iudicium iuxta supremi opinionem, frustrà facta fuisset ab ipso ad supremum appellandi copia, cùm supponeretur iudicasse idem quod iudicaturus est supremus.

39.

Quid si litigantes appellent ad supremum.

Hoc ipsum confirmo ad hominem contra Patrem Vasquez, qui ait,& meritò, quando Doctor aliquis consulitur à priuatâ personâ, debere necessariò respondere iuxta suam opinionem; quia interrogans non tam præsumitur velle ex illo quid alij sentiant intelligere, quàm, quid ipse. Quæ ratio haud dubiè in Iudice vim habet, siue posteà alius contrarium sit dicturus, siue non. Vrgeo exemplo satis communi: Si duo, vnus dignus, alter indignus, certent suffragijs, & ego videam minùs dignum iam habere sufficientia pro se, & consequenter meum suffragium non profuturum alteri; non tamen licitè possum illud dare indigno, sed faciendum mihi quod mei muneris, quidquid alij malè faciant: ergo cùm in hoc casu à me iudicetur alter litigans indignus, non possum pro eo causam dicere,

Doctor consultus debet respondere iuxta suam opinionem, non aliorum.

Quid agendum,si indignus dignum numero suffragiorum superet.

eâ tantum

eâ tantùm ratione motus, quòd videam non profuturam meam sententiam; nam saltem proderit, vt censear incorruptè agere, & sequi quod verum iudico; siue alij contrarium dicant, siue non.

Quinam Iudex potest sequi opinionē alienam communiorem.
Iudex non ponitur semper vt suum iudicium sequatur.

40. Hinc concludo Primò, eamdem esse rationem de vtroque Iudice. Absolutè autem crediderim, vtrumque posse sequi opinionem alienam communiorem; quia meritò potest sic cogitare, *Esto mihi ita appareat, quia tamen pluribus viris doctis contrarium arridet, resque est dubia, fortasse ego fallor:* neque Respublica potest esse malè contenta; nam Iudices non ponit semper vt solum suum iudicium sequantur, sed vt secundùm leges & iura decidant: ideò si illi attentâ communiori Iurisperitorum doctrinâ sententiam ferant, æquissimè processisse & Reipublicæ desiderio perfectè satisfecisse credendi sunt.

SVBSECTIO IV.

Quid de Rege in incerto titulo contra alterum Regem.

Status quæstionis.

VLtimò quæri potest quando Rex habet probabile ius in prouinciam, aut Regnum alterius, quomodo se debeat gerere, vtrùm possit ipse causam decidere; quem ve debeat consulere; aut denique, quam possit opinionem sequi.

Quid sentiat Vasquez.

Hac de re P. Vasquez benè agit suprà cap 5. & quia quæstio hæc dupliciter potest tractari; Primò, quando dubium est de iustitiâ; Secundò, quando rationes sunt probabiles pro vtraque parte; docet ipse ex Victoriâ in Relectione pos-
41. steriori de iure belli num. 27. Si vnus ex Regibus litigantibus sit in possessione, tunc non posse vllo modo ab alio de eâ possessione deturbari; quia in dubijs melior est conditio possidentis. Quæ ratio tam in priuatis personis quàm in regijs locum habet; alioquin posset esse bellum ex vtraque parte iustum, quod repugnat. Docet etiam, Regem possidentem non teneri se spoliare suo Regno, si factâ sufficienti disquisitione per Iurisperitos & prudentes adhuc res sit dubia; quia tunc etiam ei fauet possessio.

Secundò docet, si nullus ex Regibus sit in possessione, & res sit dubia, vnusque velit diuidere, vel pro mediâ parte satisfacere, tunc alterum teneri consentire; quia qui in dubio æquali postulat æqualem partem, nihil iniustum postular; neque alter potest plus petere, si in eodem dubio sit. Et certè si in tali casu superior aliquis esset Iudex, non posset aliter rem licitè decidere quàm diuidendo, ergo. Hanc totam doctrinam Victoriæ approbat Vasquez, quando propriè dubia res est; hoc est, quando non fertur iudicium probabile pro neutrâ parte.

Doctrinam Victoriæ, quā probat Vasquez, non probat auctor.

Ego tamen in hoc casu non video, quo pacto possit vllus ex illis Regibus ius prætendere in tale Regnum: si enim ex vnâ parte neuter possidet, & aliunde nulla, nec quidem probabilis ratio apparet, cur ad hunc, aut cur ad illum pertineat; cur, quæso, prætendent magis illi duo ius
42. ad tale Regnum, quàm quilibet alius homo, quandoquidem nihil plus est pro illis duobus, quàm pro omnibus alijs hominibus? nam rationes non probabiles seu improbabiles etiam poterant adduci, quibus probetur, ad sartorem vel sutorem pertinere; ideoque iam hi intrabunt in dubium. Nisi fortè dicatur, probabiles esse pro vno ex illis, dubias pro quo; vnde censeo, Victoriam non fuisse locutum de proprio dubio eo

Explicatur mis Victoria.

priori sensu, sed hoc vltimo, quando ob rationes probabiles pro vtraque parte æquales dici solet dubia iustitia: nam deficientibus talibus rationibus, in omnibus (vt notaui) dici posset dubia. Iam ergo quid in hoc casu Vasquez doceat videamus.

Sententia propria Vasquez de dissensione Regum duorum ratione Regni.

Ait ergo, Etiamsi alicui Regi videatur probabilissimum suum ius, consultis Doctoribus & Legisperitis, non tamen ei licere armis causam definire, quia barbarorum esse videtur melius ius Regni in armis ponere; ergo dubium in iure iuridicè, non armis est decidendum: censet igitur, tunc eos, si habeant supra se alium superiorem in temporalibus, apud illum teneri causam agere; quod etiam extendit ad casum, in quo licet supremi sint, agunt tamen de Comitatu aut Principatu alteri Regi subiecto: tunc enim in puncto illius Regni sunt planè ei tertio quasi subditi; vt Rex Hispaniæ ratione Burgundiæ olim erat subiectus Regi Galliæ; iam ratione Medionali & Belgij est subiectus Imperatori, licet alioquin supremus sit in temporalibus. Quòd si ratione
Regni de quo agitur, nec alio modo sint alteri subiecti, tunc vtrumque debere stare iudicio Regni ipsius de quo agitur; quia ad illud Regnum deficiente hærede pertinet de Rege prouidere. Et ita dicit factum in Regno Aragoniæ tempore sancti Vincenti Ferrerij. Omnes enim contendentes & litigantes coacti sunt stare iudicio Regni. 43.

Addit tamen, quando alter ex litigantibus habet suspectum ipsum Regnum, licitum ipsi esse eius iudicium recusare, & in arbitros Iudices litem reuocare, tenerique competitorem stare hac iustâ petitione. Relicit autem ibi sententiam Nauarri in Manuali cap. 25. num. 4. & Victoriæ; qui videntur insinuare, si supremus Iudex consultis suis Doctoribus iudicet se habere probabilius ius, posse tunc armis illud velle occupare; atque hanc doctrinam nihil habere probabilitatis, imò & perniciosam Reipublicæ.

Vasquez non satisfecit difficultati.

Crediderim in hac quæstione Primò Patrem Vasquez adhuc non respondisse toti difficultati; nam dissensio probabilis inter duos Reges potest esse non solùm quando agitur de iure in aliquod Regnum (quod ius decidi ab ipso Regno fortè poterit, de quo statim) sed quando ob alias causas probabile est, posse alteri Regi bellum inferre, independenter à iure successionis. V. g. alter creditur probabiliter fauisse meis hostibus,
& grauissimum mihi damnum intulisse; inde ego 44.
probabiliter iudico me habere ius illum inuadendi, vt damna resarciam. Certè litem hanc probabilem non potest Regnum decidere, quia ea non est de iure successionis; quis ergo decidet? eodem planè modo possunt excogitari multi alij casus, in quibus solùm sit ea probabilis opinio de iure in alterum Regem, quæque decidi nequeat à Regno; ergo non satisfecit adæquatè Vasquez dubio præcedenti.

Malè etiam Nauarrum reiecit.

Secundò censeo, in Nauarri doctrinam non habere vim argumenta illius; nam Nauarrus supponit, si per viam iustitiæ possit lis componi, debere eo modo componi: ibi autem non excludit Nauarrus ideò inter Reges supremos non posse iuridicè litem decidi, eâ præcisè ratione, quòd non habent superiorem, vt Vasquez ei attribuit; sed docet, ideò non posse decidi verè, quia & carent superiore; & iura vtriusque, seu prætensio est ab antiquo & obscura: quibus supponit, etiamsi non haberent supremum, per Iurisperitos debuisse causam decidi, si aliunde non repugnaret

repugnaret, ob obscuritatem, vt dixi iudicium. Hoc autem dato non sequitur, eum Regem more barbarorum procedere, qui totum ius in armis ponunt; quando & supponitur priùs teneri Iurisperitos consulere, deinde Iudices arbitros, ac tandem, si eo modo nihil obtineat, posse armis suum ius propugnare.

Sententia Vasquez vbi locũ habeat.

Tertiò censeo, in aliquibus Regnis, vbi electio Regis ad Regnum pertinet, locum habere doctrinam Vasquez; quia ille debet causam suc-
45. cessionis decidere, ad quem spectat successorem eligere; & ob eam rationem meritò in Aragoniâ ad Regni iudicium recursum est eo tempore: quia Aragoniæ Regnum elegit sibi olim Reges, & præscripsit illis certas regulas; vnde de facto illi prætendunt se habere quædam priuilegia, quæ à Regibus non possunt reuocari; imò in multis rebus debere Reges stare iudicio Regni aut Iudicis, quem *in Cap.* ipsi vocant.

In alijs tamen Regnis, quæ à Regibus primùm armis occupata sunt, & Regnum non censetur habere vllum eligendi ius, vt Lusitania, Castella; & idem dico de Ducatibus aut Marchionatibus, vbi prouinciæ nullum habent ius eligendi sibi caput; non video cur, quando dubitatur de iure successionis, debeat ipsum Regnum decidere causam.

Replica.

Dices, Per se ad omne Regnum & Prouinciam pertinet, vt, deficiente hærede Regni, Regnum sibi eligat caput; ergo saltem ob eam rationem habet ius, vt in dubio de hęrede decidat causam.

Soluitur.

Respondeo, in casu præsenti non esse defectum hæredis, sed quis eorum iuxta leges aut dispositionem priorum Regum babeat maius ius; vt in Portugalliæ Regno contigit sub Philippo II. constabat enim esse heredes sufficientes; sed dubitabatur, an femina filia viri, an verò vir filius feminæ succedere deberet iuxta regulas maioratus & ciuilem dispositionem; non pertinebat autem ad Regnum quà tale hoc ius decidere; quia non Regnum, sed prædecessores Reges clausulas hereditatis constituerant: vel certè, si ad ius ciuile attendendum erat, non po-
46. terat Regnum Lusitaniæ quà tale specialiter illud ius decidere; ideò meritò Philippus non recurrit ad Regnum, sed ad Iurisperitos, qui in eâ causâ optimi Iudices esse poterant: neque ideò potuerunt illi vitio vertere prudentes, quod id fecerit; ergo non est vniuersaliter verum, id debere à Regno ipso decidi.

Lites de Regno optimè à Iuristis & Theologis deciduntur.

Vnde vltimò censeo, vniuersaliter loquendo, in omnibus ferè casibus optimum modum componendi talia dubia esse per Iurisperitos & Theologos; qui quid in conscientiâ, quid in iure Rex possit facere, decidere optimè possunt; nam licet agatur de Regno quod babeat ius electionis, semper tamen in similibus dubijs multa miscentur, quæ ius commune & conscientiam tangunt; hæc autem non possunt commodè decidi à Regno, id est à Proceribus Regni, ad quos alioquin spectaret electio, commodissimè autem deciduntur à Iuristis & Theologis: nec per hoc inducitur barbaricus mos, quandoquidem maximè attenditur ad rigorem iuris & conscien-
47. tiam

Quærendi Iuristæ non suspecti.

Dices, Quid si Iuristæ cuiuslibet Regni dicant suis Regibus licere inferre bellum alteri. Respondeo facilè, Si subditi Iuristæ habeantur suspecti, Reges debere conuenire Iuristas & Theologos alterius Regni non suspectos, & illorum stare iudicio, vt cui adiudicata fuerit causa tamquam probabilius ius babenti vel cedatur Regnum, vel satisfactio competens exhibeatur pro eis iniurijs, ob quas creditur habere iustum titulum inferendi bellum. Quòd si alter Rex condẽnatus acquiescere noluerit, peccabit grauiter; & iustè ei bellum à competitore inferetur. Hæc dicta sunt, quando causa non est certa; nam si apertè constet de iure vnius, tunc poterit armis illud repetere, si alter cedere nolit.



DISPVTATIO XXV.

Quomodo in dubio iuris aut facti se debeat homo gerere, maximè extra materiam iustitiæ.



NON quærimus, vtrùm, quando dubitat quis, omnibus pensatis, an actio sua sit peccatum nec ne, liceat ei eam efficere; iam enim
diximus suprà eum tunc peccare: 1.
quæstio ergo est, an, quando dubitatur, vtrùm obiectum sit prohibitum, possit homo tunc formare iudicium rectum, quo dicat, Non teneor ego hoc obiectum cauere, quia mihi de illius prohibitione non constat: idem est quando dubitatur de voto emisso, vtrùm scilicet teneatur votum seruare: item cùm dubitatur de valore matrimonij, an possit accedere ad vxorem. & sic de alijs obiectis diuersis.

Status quæstionis.

Dubiũ aliud iuris, aliud facti.

Pro intelligentiâ verò huius materiæ aduertendum est, duplex distingui à Doctoribus dubium: vnum iuris, id est, legis; dubitatur enim, an sit lex prohibens, nec ne; alterum verò facti. id est, Constat mihi certò me teneri orare Horas canonicas; dubito tamen, vtrùm hodie eas recitauerim, & de facto satisfecerim ei obligationi: vtrùm autem in vtroque casu eodem modo sit discurrendum, ex dicendis constabit.

SECTIO I.

Proponitur sententia Patris Vasquez.

Vasquez in vtroque dubio docet teneri hominẽ eligere partẽ tutiorem.

QVi disp. 65. cap. 3. & 66. per totam opinatur (excepta materiâ iustitiæ) tam in dubio iuris quàm in dubio facti teneri hominem eligere tutiorem partem; & in dubio iuris ait à nemine ex auctoribus doceri contrarium; vnde infert, eodem modo discurrendum in dubio facti; quia nulla est inter vtrumque casum differentia: in vtroque enim dubitatur, an actio licita sit; siue enim ego dubitem, vtrùm sit lex, quæ prohibeat mibi hodie celebrationem; siue dubitem, vtrùm commiserim homicidium, quo etiam mihi prohibeatur celebratio, idem omnino est: porrò in dubio facti tutiorem partem esse tenendam confirmat ex cap. *Ad audientiam.* & cap. *Significasti*, primo & secundo de Homicidio; & in cap. *Iuuenis*, de Sponsalibus. vbi Pontifex præcipit cuidam Sacerdoti, vt abstineat à sacrificio propter dubium irregularitatis; rationemque reddidit, *Quia in dubijs tutior pars est eligenda*. Pro quâ regulâ citat Nauarrum Armillam,

Probat Vasquez.

Citat pro se Nauarrum, Armillam, &c.

Armillā, Angelum, Couarruuiam & Adrianum; etiamsi Adriaous, Armilla, Siluester, Hostiensis & Panotmitanus in citatum caput *Ad audientiam.* iudicent solùm in foro coofcientiæ contrahi irregularitatem, quando tale est dubiom, noo autem in foro externo, propter regulam iuris in 6. vbi, *Cum sunt partium iura obscura, reo fauendum est potius quàm actori.* Quæ regula saltem in foro externo locum debet habere. Conatur autem in contrarium Vasquex fusè probare disput .66. cap.1. eamdem esse rationem de irregularitate quoad furum externum, & quoad internum in proposito casu; illud autem principium, quod reo sit fauendum, dicit debere intelligi in pœnis, quæ sine peccato omitti possunt; quales sunt priuatio beneficij v. g. aut solutio pecuniæ,&c. at quando dubium est, vtrùm in pœnæ omissione sit peccatum; vt si quis nolens se agnoscere irregularem celebret, quo exponitur periculo peccandi, tunc eamdem esse rationem de foro extetno & interno.

Replica contra Vasquez, & eius solutio.

Quod si dicas, in eo casu de homicidio tutiorem partem ideò eligendam, non quia ex rei naturâ sit talis obligatio, sed quia Pontifex ita eam statuit; vnde ad alios casus non licet argumentari; insurgit, quia Pontifex nihil ibi videtur de nouo statuere, sed potiùs principium illud naturale, *In dubijs tutior pars*, &c. applicare ad præsentem materiam. Confirmat suam sententiam ratione: nam qui dubitat, an Maria sit vxor propria, non potest in omnium sententia ad illam accedere; ergo nec qui dubitat, an emiserit votum, poterit omittere rem qnam vouit. Patet consequentia, quia eadem est vtrobique ratio: quod enim dicatur lex esse certa de non accedendo ad Mariam, non est ad rem; nam ea lex est negatiua sub hac conditione, si non fuerit tua vxor: ergo quamdiu non constat non esse tuam, lex non est certa: similiter in voto, quamdiu non constat, me illud emisisse, non potest esse certa obligatio. ergo eadem est omnino ratio de vtroque. Denique contra aliquos ait, se mirari, quare dubium de emissione voti dixerint dubium iuris, & non potiùs dubium facti; vtrùm scilicet sit emissum votum nec ne.

Fundamentū Vasquez.

3.

Sanchez confirmat sententiā Vasquez.

Hanc sententiam Patris Vasquex fusè proponit Pater Thomas Sanchez lib. 1. de Præceptis decalogi à num. 10. & innumeros pro illa refert auctores; & præter textus citatos, addit duos alios satis pro Vasquez efficaces. Primus est ex cap. *Illud.* de Clerico excommunicato. vbi Innocentius Clericum (Episcopus is fuit Heidelmensis) qui audiens se ab Archiepiscopo Magdeburgensi excommunicatum ex mandato Pontificis, ob relictum priorem Episcopatum, & vsurpatum Herbipolensem inconsulto Pontifice, ausus tamen est in eo dubio de excommunicatione celebrare; hunc, inquam, declarat incurrisse pœnam, quia in dubiis est tutior via eligenda: ergo in dubiis etiam iuris tenetur quis eligere tutiorem partem. Alter textus est ex cap. *Iuuenis.* de sponsalibus. Cùm enim quis puellam ante septennium duxisset, & cum eâ sine effectu consummare tentasset; ac deinde relictâ eâ voluisset accipere illius consobrinam, statuit Pontifex, hoc posterius matrimonium nullum fuisse ob impedimentum publicæ honestatis; & tamen illud impedimentum fuit dubium, quia sponsalia ante septennium supponebantur in iure inualida: non enim credebatur habuisse vsum rationis, nisi malitia suppleuisset ætatem; pro quo nullum erat ibi speciale fundamentum; ergo nullâ habitâ possessione iuris aut alterius facti, ratione cuius dici possit præscripsisse primum matrimonium, & habuisse ius contra secundum, secundum tamen est inualidum; quia in dubijs tutior pars est eligenda, prout Vasquez docet. Denique ex Augustino hom. 41. docente, *Tene certum, dimitte incertum.*

4.

Sectio II.

Iudicium de hac sententiâ.

Dubium de emissione voti est dubium iuris, & non facti, contra Vasquez.

VT ab vltima P. Vasq. incipiamus, quia minoris momenti est, & debet Primò expediri; dico meritò auctores dicere, dubium de emissione voti esse dubium iuris, noo dubium facti; nam licet eo ipso quòd dubitetur, vtrùm votū sit emissum; dubitetur formalissimè, vtrùm votom sit factum, & in eo sensu etiam sit dubiū facti; in præsenti tamen dubium iuris idem est ac dubium legis seu præcepti obligantis: cùm ergo votum sit per modum legis vel præcepti in ordine ad obligandum, meritò dubium de illo dicitur dubium iuris; eodem planè modo, quo dubium legis & dubium præcepti est etiam dubium facti (vt de voto Vasquex obiiciebat;) nam etiam tunc dubitatur, vtrùm lex sit facta, & vtrùm præceptum sit factum eo modo quo præceptum fieri potest, id est, vtrùm sit impositum: quia verò lex & præceptum sunt qoæ obligant, dum de illis dubitamus, dicimur dubitare de iure, quod, vt dixi, in voto eodem planè modo intelligendum est. 5.

Sententia auctoris.

Circa substantiam verò opinionis dico, videri longè probabilius in iuris dubio posse hominem sequi partem minùs tutam, licet in dubio facti debeat eligere tutiorem.

Svbsectio I.

Prima pars nostræ sententiæ suadetur.

In dubio iuris potest eligi pars minus tuta.

COmmuniter eam docent recentiores: pro eâ stant Barth Med. lib. 1. Summæ §.7. Henriq. lib. 8. de Eucharistiâ cap. 15. Sanch. tom. 1. de Matrimonio lib. 2. disp. 41. q 3 Sa ver. *Dubium* nu 1. Suar. 3. part. tom. 5. disp. 40. sect 5. Valent. tom. 3. disp. 6. q. 6. parte 4. Ias. disp. 2. q. 6 dub. 4. alios refert Sanch. l. 1. disp. 9. num. 11. qui omnes maximè loquuotur in dubio voti emissi; cúmque idē sit dubitare, vtrùm sit votum emissum, ac dubitare, vtrùm sit lata lex, vt paulò antè dixi, quia vtrobique dubitatur de iure obligante; non dubito quin omnes hi auctores idem sentiant in dubio latæ legis. quare valdè miror à P. Vasquez putari hanc doctrinam à nullo ex antiquioribus traditam; miror etiam, eum fecisse quoad punctum præsens distinctiooem ioter dubium de emisso voto & de lege latâ aut præcepto imposito. 6.

Probatur ratione.

Hæc doctrioa communis probatur eo principio vulgari, *In dubio melior est conditio possidentis*: atqui quando dubitatur de iure, de præcepto, lege aut voto, ego sum in possessione meæ libertatis; nam ante votum ego possideo iua in eam actionem, & qoidem bonâ fide, non aliter quàm possideo ius vtendi pallio; ergo quamdiu dubia est existentia voti, legis vel præcepti, quibus mihi auferenda erat libertas, melior erit mea conditio possidens, ergo non tenebor voto, lege, &c. eo modo dubijs.

Respondet Vasquez.

Respondebis cum Patre Vasquex, id esse verum solùm in materiâ iustitiæ, quia tunc agitur inter duos, quorum neuter habet clarum ius; debet ergo prevalere ille qui fruitur possessione.

Sed contrà euidenter, quia tota ea ratio potest eodem modo transferri ad alias materias: & verò si res prudenter consideretur, nulla est assignabilis à Patre Vasquex differentia; ac pono exemplum in voto de contrahendo cum aliâ matrimonio v. g. aut de donando alteri pallio: in eo casu etiam est quædam quasi lis inter me & alterum cui promisi; vtrùm scilicet egò debeam ratione voti illi dare pallium, an verò possim retinero, quia dubitatur de valore voti. Certè ex hoc capite tam ego habeo ius retinendi quàm ille petendi; quia sicut non est certum me non fecisse; quæ non factio seu omissio necessaria est vt ego possim retinere; ita è contrario non est
7, certum me fecisse votum; quæ factio seu emissio causat ius alterius; ergo sumus pares; aliunde verò ego possideo meam libertatem, ergo. Idem dico, si fiat votum respectu Dei aut sancti, quia tonc ius Dei, vt eam actionem petat tam est dubium quàm meum, vt eam negem; ergo in hoe sumus pares; aliunde in me est possessio, ergo. Quòd autem res supra quam cadit hoc ius, sit hæc vel illa, aut obligatio dandi sit ex commutatiuâ iustitiâ, est planè per accidens ad punctum præsens: quòd si daremus pro hac quæstione, votum quà tale causare titulum verum iustitiæ in altero, in cuius fauorem voueo, certè tunc mihi etiam suffragaretur possessio; cur ergo & nunc non suffragabitur, quando minus adhuc ius causat in altero? quod de voto dixi, dico de lege seu præcepto, quia etiam per illa Deus habet proximè ius in meas actiones; ergo quando de illo præcepto dubitatur, ego sum melioris conditionis ratione possessionis.

In omni materia melior est conditio possidentis.

Confirmatur ex Suario.

Confirmo hoc ex Patre Suarex suprà, qui benè ait (& res est alioquin per se nota:) Non minùs est vitandum peccatum in materiâ iustitiæ quàm in alijs materijs, & sicut in materiâ iustitiæ ob possessionem, etiam manente dubio speculatiuo, possum formare iudicium certum de honestate actionis, ita in aliis materiis. Addo ego, vt argumento Vasquex occurram, Sicut exponor periculo in aliis materiis, negandi Deo v. g. id quod materialiter tenebar pro illo facere; ita in materia iustitiæ exponor periculo negandi
8. Petro id quod reuerà illius erat: & denique, sicut inquit Vasquex, non potest tunc Petrus esse rationabiliter inuitus, quia ego sum in possessione, & ideò ego non pecco non dando illi pallium; ita dico ego, eum, cui me vouisse dubium est, rationabiliter non posse esse inuitum, si ego non dem illi eam rem; quia tam non potest ipse ostendere existentiam voti, quàm ego non possum carentiam; & aliunde ego sum in possessione; ergo non potest prudenter mihi irasci: ergo ex eo capite ego etiam ero liber ab obligatione voti. Et huc facit quod in disputationibus dici solet, asserenti incumbere probationem, non neganti; ergo si asserens me teneri vi voti non potest probare votum, ego ero liber.

Occurritur argumentis Vasquez.

Argumentũ principale.

Secundò principaliter idem probatur, quia, vt benè Pater Suarez ait, vt aliqua lex obliget, requiritur sufficiens promulgatio: atqui dubia cognitio legis non est promulgatio sufficiens, ergo non obligat. Confirmo: Si diceret mihi quis, à Pontifice prohibitas Romæ pro totâ Christianitate carnes, certè non teneret ego tunc ieiunare; quia positiuo argumento non possum probare ita esse. quòd si mihi non faueret possessio, sæpissimè fierent similia dubia, ob valdè exiguum aut nullum fundamentum, sufficiens tamen; vt homo non posset se in contrarium determinare: quia si ille homo esset fide dignus, qui eam prohibitionem asserit factam, excitaret in me dubium de illa; obligare autem homines, vt similibus casibus perinde se gerant, ac si lex esset lata ro ipsâ, quis dubitat grauissimum esse onus: ergo in similibus dubiis possessio libertatis fauet, & facit, vt homo non obligetur.

Graue esset onus, si non faueret possessio veniente dubio.

Confirmo: Si in dubiis etiam iuris tutior pars esset eligenda, ergo quando esset lex aliqua dubia, an in sensum fauorabilem, aut in contrarium accipienda, deberemus perinde obligari, ac si ea lex clarè fuisset contraria; hoc autem manifestè est falsum; ergo dubium iuris non obligat ad sequẽdam tutiorem partem. Patet consequentia, quia idem est dubitare, an sit lata lex, quæ 9
mandet ieiunium; ac dubitare, vtrùm lex iam ista contineat sensum de prohibitione ieiunij, an de aliâ materiâ. Hanc confirmationem tetigit Vasquea; vix tamen possum intelligere, quomodo illi respondeat, aut quam assignet disparitatem inter sensum dubium legis & dubium de substantia ipsius legis; & verò vix aut ne vix vlla potest assignari disparitas, quia adhuc plus est dubitare, vtrùm absolutè lex existat, quàm, suppositâ iam existentiâ certâ illius, solùm dubitare de sensu illus. Videtur ergo Vasquez docere ibi in dubio circa intellectum legis, quemlibet priuatum teneri sequi partem tutiorem; si tamen dubium sit apud omnes de sensu legis, tunc pro nihilo legem esse habendam, cùm nullus sensus de ipsa tunc constet. Hæc tamen solutio partim continet falsam doctrinam, partim non satisfacit: doctrinam quidem falsam, quia grauissimum est, obligare etiam priuatam personam, vt rigorosiorem legum sensum sequatur, cùm odia potiùs sint restringenda quàm amplianda. Secundò, etiam falsum videtur, teneri priuatam personam sequi tutiorem explicationem legis, & non teneri cæteros, quando omnes dubitant; videtur enim eadem esse omnino ratio respectu 10.
mei, si adhibito debito examine & diligentia non possum nisi sensum dubium reperire; quæ est, si cæteri omnes adhibitâ eadem diligentia & examine non inueniunt nisi dubium sensum: quia sicut se habet diligentia vnius ad vnum, ita diligentia omnium ad omnes. Denique hæc solutio non satisfacit præsenti quæstioni; nam ideò, quando omnes dubitant de sensu legis, pro nihilo habenda videtur, quia nihil certi de eâ constat; ergo pari ratione, si adhibita diligentia sufficienti, vtrùm sit præceptum ieiunandi v. g. omnes dubitant de tali præcepto, nihil certi apud omnes erit, & consequenter pro nihilo habendum erit tale præceptum; vel dicatur, cur dubitatio communis de sensu reddat legem nullam, & dubitatio communis de ipsa legis substantia seu existentia non reddat eodem modo legem nullam cùm maius longè sit dubium hoc quàm illud, vt suprà dixi. Constet ergo, vel dubiam legem non obligare, sicut dubius illius sensus non obligat; vel è contrario, vtrumque obligare: quod tamen non admittit Vasquex, & meritò. Dixi *adhibito sufficienti examine*, quia in similibus casibus homo primùm tenetur diligentiam adhibere proportionatam materiæ de quâ dubitatur, vt possit dubium deponere; alioquin peccabit, si sequatur partem minùs tutam: quòd si adhibitâ diligentiâ adhuc dubium manet, tunc habet locum doctrina à nobis data; & ea ignorantia redditur iam inuincibilis.

Probatur clarè, dubiũ iuris non obligare ad tutiorem partem sequendam.

Inter sensum dubium legis & dubium de substantiâ legis vix est differentia.

Vasquez eo distinguit, sed inde falsam doctrinam infert.

Tutior sensus legis vel obligat omnes dubitantes, vel nullũ.

Adhibitâ sufficienti diligentia nec dubia lex, nec dubius illius sensus obligat.

SVBSE-

Svbsectio II.

Altera pars nostræ sententiæ suadetur.

In dubio facti tutior pars eligẽda.

VEniamus nunc ad secundam partem, in quâ dicimus, si constet de iure, & dubium sit circa factum, teneri hominem eligere tutiorem partem. Ratio huius desumitur ex eodem principio quo præcedentem probauimus; scilicet,
11. *In dubijs meliorem esse conditionem possidentis:* nam in proposito casu possessio stat pro Deo: constat enim certò, esse legem obligantem v. g. ad orandum, dubium autem est, vtrum ego ei satisfecerim. Certè lex ipsa, quia possidet, est melioris conditionis. Sicut si in materiâ iustitiæ certum sit me illi debuisse pecuniam, & dubium, vtrùm satisfecerim, teneor ei satisfacere, quia ille est in possessione obligationis, & consequenter melioris est conditionis: at si dubium sit, vtrùm ego illi quidquam debeam, tunc ego sum in possessione, & consequenter non teneor quidquam dare: quod idem in alijs materijs dicendum est; iam enim ostendi, esse de illis camdem rationem, quæ est in materiâ iustitiæ.

In dubio facti mea libertas non est in possessione.

Obiectio.

Dices, Eo ipso quòd dubius sim, vtrùm ego illi soluerim, sum dubius, vtrùm illi quidquam debeam; ergo idem est, me esse dubium, vtrùm soluerim, ac dubium, vtrùm debeam. & idem in alijs materjis potest maiori vi locum habere. Nam si dubius sum, vtrùm orauerim, dubius sum de obligatione ad orandum; non minùs quam si sim dubius, vtrùm sit præceptum orandi: tam enim ego liberor ab obligatione per ipsam orationem, quàm si non fuisset impositum præceptum orandi; ergo idem est, me dubitare de præcepto, ac me dubitare de satisfactione illius: ergo si in vno casu teneor eligere partem tutiorem, etiam tenebor in altero, vel certè in neutro.

12. *Solutio.*

Respondeo, Licet quoad punctum actualis obligationis eadem sit ratio de vtroque dubio facti & iuris, ob dicta in obiectione, nihilominùs quoad rem præsentem, magnam esse disparitatem; nam lex, præceptum & votum est ius tenens se ex parte alterius, cum quo quasi litigo: vnde quando constat certò fuisse legem, præceptum, votum, constat certò illum habere ius, quantum est ex parte suâ; ergo est in possessione iuris; vnde nihil habet quod debeat probare: si autem dubitator, vtrùm ego fecerim quod præcipitur, dubium totum est de eo, quod se tenet ex parte meâ, & consequenter ego sum in peiori statu, quia ille habet certum titulum ex se, & ego dubiam solutionem; & iam mihi probatio incumbit, quam non possum ostendere. Dico semper *certum ex se*, quia licet hìc & nunc quoad punctum obligandi videatur reddi dubium, cùm dubium sit, an ego satisfaciendo illud extinxerim; hoc tamen dubium non se tenet ex parte iuris, sed ex parte solutionis; & possumus de præterito loqui meliùs; vt argumentum sit fortius, certum est fuisse titulum, & non est certum illum extinctum; ergo ille est in possessione adhuc, quia à præteritâ certâ possessione non debet per dubium subsequens expelli; at quando è contrario dubitatur de lege datâ, aut præcepto imposito, è contrario res contingit; quia cùm ex vnâ parte ante subortum dubium ego certò fuerim in libertatis meæ possessione, non possum ab eâ deturbari ob dubium ius in alio obortum. Vides quàm rectè titulus possessionis in vno casu vni faueat, in altero alteri.

Differentia inter dubium iuris & facti.

Et quomodo in vno casu faueat titulus possessionis, non in altero.

Hinc colliges, malè Patrem Vasquez dixisse, dum quis dubitat, vtrum sit ipsius aliqua femina, idem esse, ac si dubitaret de voto à se emisso non comedendi carnes: nam præceptum, inquit non accedendi ad feminam est negatiuum, fortè dicendum esset *conditionale*, Non accedes nisi sit tua vxor; vnde dubitare, an sit mea vxor idem est, ac dubitare, an sit præceptum non accedendi ad eam; & idem, ac dubitare, vtrùm ego emiserim votum. Colliges, inquam, hæc non benè dici, quia præceptum non accedendi ad Mariam v. g. antea absolutum fuit; quia antea purificata erat, vt dicunt Logici; conditio scilicet quòd non fuerit mea: vnde præceptum seu Deus per præceptum fuit in possessione certâ iuris contra me, ne accederem ad Mariam; ergo per dubium subortum, vtrùm ego ex parte meâ conditionem apposuerim necessariam ad satisfaciendum illi iuri, non potest Deus à possessione exturbari; & quoad hoc tota doctrina à nobis paulò antè tradita circa differentiam inter dubium de lege, & de adimpletione, habet eodem modo vim in dubio matrimonij: nam licet matrimonium non sit adimpletio præcepti, per accidens tamen id se habet ad punctum præsens; est enim exhibitio actionis meæ, quâ cessat prior lex seu præceptum, in quo conuenit cum adimpletione voti & præcepti quoad difficultatem præsentem; quomodo autem in dubio de valore matrimonij teneatur quis reddere debitum, non verò possit petere, & per hoc nihil contra doctrinam hanc inferatur, paulò pòst dicemus. Ex dictis igitur constet, in dubio iuris posse quem eligere quam velit partem, non ita in dubio facti. 13. 14.

Dubium de vxore propriâ, & voto facto v. g. non comedendi carnes non se habent pariter.

Sectio III.

Respondetur argumentis P. Vasquez.

REliquum est, vt argumentis Patris Vasquez satisfaciamus; & quidem omnibus illis quibus intendit probare, camdem rationem esse de dubio iuris & dubio facti, iam abunde satis factum est ostendendo eam diuersitatem. Ad cætera veniamus.

Svbsectio I.

Respondetur auctoritati Clementis Tertij.

TExtus ille ex Clemente Tertio cap. *Ad audientiam*, quem maximè Vasquez vrget, fuerat ante à Panormitano, Nauarro & Couarruuiâ sufficienter explicatus: de eo fusè & eleganter agit Suarez eo Tomo 5. disp. 40 sect. 6. disputans, vtrùm in dubio iuris irregularitas contrahatur: in eius solutione illud minùs probo, quod docet, dubium de homicidio esse dubium facti non iuris in ordine ad contrahendam irregularitatem; vnde ait, non valere argumentum ab eo textu ad dubium iuris, quia (vt sect. præcedenti vidimus) non est eadem ratio de dubio iuris & de dubio facti. Hoc, inquam, non probo, quia, vt suprà ferè in simili contra Patrem Vasquez obseruaui, etiamsi dubium voti sit dubium facti, id est voti facti; quia tamen per votum quis obligatur, ideò illud dubium dicitur dubium iuris: ita in præsenti, quia homicidium ipsum est id, quo quasi completur debitum ad incurrendam irregularitatem; nam ius generale; vt omnis occidens incurrat, 15.

Obijcit Vasquez Clementem Tertium.

Dubium voti facti est dubium iuris, quia votum est obligatio.

non obligat nisi adiunctâ eâ minori, *Hic occidit*; vnde infertur consequentia, *Ergo hic incurrit*; meritò debet dici illud dubium iuris, quia ante illud respectu mei non erat ius absolutum, & ego eram in possessione libertatis. & quoad hoc benè dixit Vasquez eâ disp. 65. num. 8. se non videre discrimen inter dubium facti, quo quis dubitat an occiderit, vnde oritur impedimentum celebrandi, & inter dubium iuris, ex quo etiam oritur impedimentum comedendi carnes v. g. Dicendum ergo quoad punctum præsens, dubium de homicidio esse dubium iuris, quia ante illud dubium ego possidebam meam libertatem, sicut ante dubium voti: non enim homicidium est quo ego satisfacio obligationi quæ anteà fuisset, sed potiùs quo primò incipit obligatio, aut quo ego primò illam incurro; ergo pertinet ad causam obligationis seu ad ius: vnde si in illo non suffragaretur possessio, deberemus dicere, in nullo casu de dubio iuris suffragari.

Dubium de homicidio est dubium iuris.

16. Aduerto ergo pro solutione, duo alia capita ex eodem titulo pro eodem intento afferri, & *Significasti* 2. & pænultimū eius tituli. Quæ omnia tria continent casus omnino similes, in quibus constabat certò, personas, de quibus dubitabatur, an essent irregulares, percussisse illas alias quæ mortuæ fuerunt; vel certè, vt in capite pænultimo, vnum percussisse aliquot in bello, & aliquot etiam occubuisse: dubium ergo erat non de datâ aliquâ causâ, sed, vtrùm ex eâ, seu ex eo vulnere mors fuisset secuta. Vnde infero, fuisse contra illos omnes, in quos feruntur illi canones, possessionem tituli certi, id est, certæ percussionis: cui possessioni non resistebat sufficienter dubium illud, vtrùm inde fuisset mors secuta. Hinc ego respondeo, Si dubium planè fuisset, vtrùm ipsi aliquam causam dedissent, non iudicandos à Pontifice tunc in tali dubio irregulares. Quod euidenter inde probo; nam idem Pontifex in eo cap. *Significasti* 2. de homicidio, expresè mouens hanc quæstionem, quid scilicet sentiendum, si vnus, sed quis omnino nescitur, homicidium perpetrauit, vtrùm à sacris Ordinibus omnes sint reiiciendi in eo dubio, ait, *Diligens inuestigator aduertat*; & concludit, *Quamuis hic casus sit ab illo valdè diuersus*, à casu scilicet textus; vbi certum erat Sacerdotem dedisse ictum: ergo cùm casus aliorum duorum textuum fuerint omnino similes casui huius textus, omnes tres erunt diuersi à casu, vbi etiam dubitatur de causa datâ, & non præcisè de effectu secuto; vnde clarè & euidenter infertur, Pontificem indicasse, non in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem, sed in eis casibus, quos omnino similes ipse Pontifex declarat, dum agit de eo qui certò dedit causam seu vulnus: cumque præter hos

Duo alia capita ex eodē Clemente obiiciuntur.

Respondetur

Clemens Tertius non iudicauit, in omni dubio de homicidio incurri irregularitatem.

17. tres textus nullus alius sit specialis pro irregularitate ex homicidio dubio, colligitur, à Pontifice rem remitti vt decidatur ex aliis omnibus principiis de omni irregularitate, vtrùm scilicet contrahatur ex dubio facti v. g. ex dubio natalium, honestatis, &c. Quòd verò dicatur, hanc decisionem ex cap. *Significasti*, esse posteriorem illâ *Ad audientiam*, potiùs mihi fauet quàm aduersetur; quia si est posterior; potest priorem declarare, etiam restringere, vel reuocare; ergo imponitur irregularitas certa ob omne dubium iuris aut facti, etiam de homicidio, in casu tamen certo dati vulneris: quia tunc maior est ratio dubitandi, seu maior longè præsumptio & quasi possessio contra reum. Et hæc solutio, vt ex verbis & differentiâ ab ipso Pontifice traditâ satis apertè deducta, mihi videtur sufficientissima.

Eidem respondet Pater Suarez, benè, Esto Pontifex vsurpet ibi illud vniuersale principium, *Cùm in dubijs semitam debeamus eligere tutiorem*, non ideò illud principium assumi tamquam omnino necessarium, quasi nullo modo licitum sit in dubijs tutam semitam sequi, etiamsi ea tutior non sit: potuit ergo assumi à Pontifice tamquam congruentia; ac si diceret: *Congruentius est, & magis prudens, sequi in dubijs tutiorem semitam: ex quâ congruentiâ & in odium homicidij, ac ob reuerentiam erga sacrificium altaris decerno, vt in eo dubio contrahatur irregularitas; per quod nihil decerno de obligatione simpliciter ad eligendam semper in omnibus rebus dubijs tutiorem partem.* Hanc solutionem sic ampliùs confirmo; nam sicut dicimus, quando Concilium aut Pontifex definit aliquam veritatem, non ideò definire, neque esse de fide rationes & motiua quibus inducitur ad eam definitionem; nam Spiritus sanctus per rationes probabiles inducit suauiter Ecclesiam ad veritatem; ita in præsenti videtur dicendum, quando Pontifex inducitur aliquâ ratione ad statuendam legem, non esse necessum, vt illa ipsa ratio censeatur iudicata vt lex ex se obligans naturaliter: quod in innumeris exemplis possem ostendere; sufficiat vnum ex textu, quod citatur ab ipso Patre Vasquez pro se ex cap. *Significasti* 2. de homicidio. vbi Innocentius III. eum, qui homicidium omnino casuale & inuoluntariè ac sine vllo delicto commisit, iubet aliquam agere pœnitentiam propter maiorem cautelam, & peractâ pœnitentiâ permittitur in Ordinibus administrantibus pergere: cùm tamen (vt benè notat Suarez) in tali casu nulla alioquin omnino sit necessaria pœnitentia per se, nec vlla etiam ad breuissimum tempus incurratur ex iure suspensio: ergo Pontifex ibi non est vsus illo motiuo *ad cautelam*, quasi statuendo regulam generalem; vt in omnibus homicidijs eo modo sine vllâ culpâ & planè inuoluntarijs teneatur homo ad cautelam cessare ab exercitio Ordinum, & agere pœnitentiam; aut, vt numquam liceat nisi tutiorem partem acceptare ob cautelam, cùm tamen ipsemet Vasquez doceat, saltem quando res est probabilis, non teneri hominem eligere ad cautelam partem tutiorem. Et sanè in casu eius textus non erat res dubia, sed certa, quod scilicet non mactasset voluntariè, aut cum aliquâ culpâ; in quo casu certò poterat sequi minùs tutam partem, quæ saltem erat probabilis.

Suarez benè explicat mentem Clementis.

18.

Id confirmat auctor.

Papa ponens legem, non fit lex ratio, quâ inducitur ad legem ponendam.

Quid faciendū in Ordinibus constituto, si homicidium casuale commiserit.

19.

Absolutè ergo dicendum cum Suarez, Thomâ Sanchez & Panormitano ad illud caput, positam esse specialiter in eo dubio de homicidio pœnam irregularitatis ob reuerentiam sacrificio altaris debitam; vnde non licet ad alios casus trahere irregularitatem, multò minus ex eâ decisione inferre, ex naturâ rei independenter ab ea Pontificis declaratione fuisse obligationem sequendi tutiorem partem. Disputat autem Pater Suarez ibi à num. 10. vtrùm in casibus illius textus incurratur irregularitas in foro conscientiæ, an solùm in foro externo; rationem dubitandi meritò desumit ex ipso textu in quo Pontifex non tam dicit, Presbyterum illum teneri abstinere, quàm iniungit Episcopo, vt mandet illum abstinere; ergo ea obligatio solùm est in foro externo, non in interno; & ita aliqui ibi docent;

Respondetur obiectioni ex Clemente Tertio desumpta.

Quid Suarez circa textum illum annotauerit.

docent : verùm , quia hæc materia iam eſt à noſtro propoſito aliena , non diſputo de illa ampliùs; ſufficiant quæ inſinuauimus.

20. *Replica ex Innocentio Tertio.* Replicabis , Innocentius Tertius in eo cap. *Significaſti* 2. de homicidio, ait, in dubio debere ceſſare ab officio altaris; quia etiamſi homicida non ſit, ceſſare tutius eſt; nam in eo nullum, in celebrando verò magnum periculum timetur: ergo ſentit Pontifex ob periculum debere tutiorem partem teneri : atqui hæc ratio eſt vniuerſalis ad omnes caſus , vbi eſt dubium , ergo,

Solutio. Prima. Reſpondeo ex dictis, Eſto ratio ſit quodammodò vniuerſalis, non ideò deciſionem eſſe vniuerſalem ; quia magis minúſve , iuxta reuerentiam actioni debitam , in vno quàm in altero caſu obligare poteſt. *Secundo.* Secundò dico*, dum Pontifex ait hoc eſſe tutius,videtur etiam ſupponere alterum eſſe tutum , & conſequenter ex naturâ rei non eſſe peccatum. *Tertia. Retorquetur contra Vaſquez.* Tertiò reſpondeo,retorquendo argumentum contra Vaſquez: Pontifex dicit ibi,eſſe periculum in celebrando , non quidem periculum peccandi,ſed periculum,vt qui re ipsâ eſt homicida celebret : quod reputatur à Pontifice tamquam ſufficiens, vt in eo caſu prohibeat celebrationem : hoc autem periculum in rigore idem omnino eſſet , ſi non tam dubium quàm opinio probabilis eſſet pro vtraque parte : quia etiam tunc poſſet re ipsâ contingere,vt qui probabiliter putat , ſe non mactaſſe, mactauerit tamen;& conſequenter ſi celebrat,celebret homicida : & tamen ipſe Vaſquez docet tunc non teneri ſequi tutiorem partem. videat ergo iam, quomodo ipſe eam rationem Pontificis , quæ generalis eſt, etiam ad opinionem probabilem, coarctet ad ſolum dubium

Svbsectio II.

Satisfit aliis textibus.

21. *Aliis textibus,quos obiecerat Vaſquez,ipſemet reſpondet. Reſponſio auctoris.* AD alios textus , quos Sanchez addidit, benè ipſe reſpondet ibidem num. 14. Ad primum de Epiſcopo reſpondet , illum non præmiſsâ diligenti examinatione,vtrùm ea fama publica de ſuâ excommunicatione vera eſſet, celebraſſe , ideò meritò incurriſſe irregularitatem. Ego ex eodem capite addiderim nouam & ſatis claram ſolutionem , ipſum Epiſcopum non dubitaſſe contra ſe latam fuiſſe excommunicationem, ſed putaſſe , eò quòd Magdeburgenſis non erat ipſius Metropolitanus , non potuiſſe validè ferre excommunicationem ; ideò in excuſatione apud Innocentium ipſum oretenus ab Epiſcopo exhibitâ,nihil de dubio dicitur ; ergo iam tunc excommunicatio erat in poſſeſſione,non ſecùs ac quando quis contraxit publicè matrimonium,& poſteà ſuboritur dubium de valore. quo caſu ſtandum pro matrimonio dicemus ſect. ſequenti. *Emiſſo voto, ſi dubito de intentione, votum tenet.* Et idem eſt,quando quis emiſit votum, & dubitat de intentione;tunc enim votum poſſidet;non ergo in præſenti fuit illud dubium iuris , vt ſic dicam,ſed facti; in ſimilibus autem iam diximus tutiorem partem eſſe tenendam. & iuxta hoc dubium explico ego quod Pontifex addidit ibi, *In dubiis via eſt eligenda tutior.* Adde, eumdem Epiſcopum (vt infrà ipſe Pontifex teſtatur) etiam cùm ſciuit ſe à Pontifice excommunicatum , curaſſe ſibi omnia diuina Officia celebrari,licet dixerit, ſe non id in contemptum feciſſe: hoc autem magna fuit præſumptio ad iudicandum, ipſum non ideò primâ vice auſum celebrare,quia dubitaret de excommunicatione per famam cognitâ,ſed quia illam contemneret.

22. *Alius textus diſcutitur. Sanchez oſtendit eo etiam vrgeri Vaſquez.* Vltimus textus de iuuene difficilior viſus eſt Patri Sanchez & aliis apud ipſum: Primò autem optimè docet , illum etiam eſſe contra Vaſquez; nam poſſeſſio matrimonij procul dubio eſt in materiâ iuſtitiæ ; in quâ Vaſquez & omnes alij affirmant, meliorem eſſe conditionem poſſidentis, ſi res ſit dubia. Fortè dicere poſſet Vaſquez, iuueni huic ideò non ſuffragari poſſeſſionem, quia mala fide contraxit. ſciens ſe habuiſſe cum conſobrinâ ſponſalia. Hæc tamen ratio non videtur ſubſiſtere , quia nec Pontifex huius impedimenti mentionem facit ; imò videtur iuuenis ignoraſſe impedimentum publicæ honeſtatis: deinde ſaltem ex parte alterius coniugis bona fides interueniebat ; vnde debuiſſet ita decidi caſus,vt redderet debitum , non tamen peteret ; ſicut in ſimili decidit Lucius Tertius. de quo ſequenti ſectione.

Reſponſio Sanchez. Secundò , omiſſis aliis improbabilibus ſolutionibus , reſpondet Sanchez , Eſto conatus in copulam fuerit irritus , ſponſalia tamen fuiſſe manifeſtè valida : nam licet ætas eſſet incapax ſponſalium , ſuppleuit tamen malitia ætatem; ideò Pontifex non dicit , in dubiis tutius eſſe eligendum; nam fortè tutius erat ſtare pro valore matrimonij ; ſed dicit certius eſſe eligendum; ergo iudicauit certa fuiſſe ſponſalia. Addit Sanchez,ideò ea ſponſalia vocari dubia , quod tamquam ex coniecturis probata non erant vndequaque certa.

23. *Non placet vndequaque.* Hoc vltimum mihi non placet in ſolutione hac,quòd dicat , à Pontifice ſponſalia vocari dubia ; crediderim enim de eis non dubitaſſe Pontificem ; quod ex ipſo textu ego manifeſtè colligo : etenim duo poſuit Pontifex , & quòd puellam nondum ſeptennem duxerit ; & quòd cum ea copulam habuerit, de hoc dubitat Pontifex, de ſponſalibus verò non; vnde vltimò decidens ſic ait : *Tum propter honeſtatem Eccleſia,quia ipſa coniux ipſius fuiſſe dicitur , tum propter præteritam dubitationem.* Vides de impedimento honeſtatis eum non dubitaſſe , & illud condiſtinxiſſe à dubio de culpa ; quid ergo mirum,ſi ſtante vno certo impedimento declarauerit, matrimonium eſſe nullum , eſto alterum dubium fuerit : ideò mihi textus non adeò difficilis videtur,vt à Patre Sanchez æſtimatur.

Reſpondet auctor. Ad argumentum in eodem textu inductum reſpondeo, Pontificem dare conſilium,non præceptum,maximè cùm verba ipſius tam extendantur ad opiniones quàm ad dubia; nam ſolùm dicit , *Tene certa , dimitte incerta* : opinio autem ſine dubio eſt incerta ; & tamen in opinionibus licet ſequi minùs tutum; ergo argumentum non eſt pro præſenti difficultate.

Svbsectio III.

Satisfit rationibus Vaſquez.

Obiectio. Prima Vaſquez à ratione. AD primam inde deſumptam, quòd propterea in dubiis facti debeamus ſequi tutiorem partem , ne exponamur periculo faciendi rem malam;quæ ratio etiam militat in dubiis iuris;ad hanc,inquam,rationem reſpondeo, in

24. *Retorquetur Primò.* primis , etiam eam vrgere in materia iuſtitiæ, quia etiam exponor periculo vtendi re , quæ verè eſt aliena,inuito domino,cùm tamen ibi Vaſquez fateatur ſuffragari poſſeſſionem;debet ergo & ipſe ei rationi ſatisfacere ; vbi obiter aduerte,verum

esse qood suprà notaui, eadem esse fundamenta pro alijs materiis, quæ pro materiâ iustitiæ.

Secundò. Respondeo Secundò, eam etiam pati instantiam in materia probabili; nam qui sequitur opinionem minùs tutam, & minùs probabilem, etiam se exponit periculo faciendi re ipsâ aliquid, quod sit malum; & quidem quoad hoc, non minùs quàm si sub dubio id faceret; quia tam contingens est re ipsa esse falsum, quod opinio minùs probabilis docet, quàm qood sub dubio est; imò cùm in dubio vtraque pars sit æqualis, faciliùs decipi potest qui sequitur opinionem minùs probabilem quàm qui dubiam; & tamen ipse Vasquez meritò admittit, posse licitè nos sequi opinionem minùs tutam minùsque probabilem; iam ergo videat ipse, quomodo debeat ei rationi respondere.

Solutum absolutè. Absolutè ego illi respondeo, non ideò præcisè, quando mihi deest possessio, me teneri eligere tutiorem partem, ne exponar periculo faciendi quod in se malum est; sed quia tunc ratione possessionis, quam habet lex, maius est ius ex parte legis & Dei, ideò pecco, si illi non satisfacio; quia verò è contrario, quando possessio est mea, maius est meum ius, eo ipso ego liberor ab obligatione, siue in dubio siue in casu probabili. Verùm hinc insurgit replica admodum difficilis: Ergo quando non est sub dubio, sed sub opinione, non licebit sequi opinionem minùs probabilem, si minùs tuta sit, quia etiam tunc minus est ius meum ad eam actionem efficiendam quàm sit ius Dei, vt eam omittam, cùm probabilius sit, dari talem obligationem omittendi, quàm non dari; contrarium autem diximus suprà; ergo alia ratio debet in præsenti quæri, cur liceat cum possessione in dubijs eligere minùs tutam, non tamen liceat, quando non est possessio. Vrgeo, Suprà diximus in materiâ iustitiæ standum probabiliori iure; diximus item eamdem esse rationem de eâ materiâ iustitiæ quæ est de alijs, & è contrario; vnde infertur. Ergo in alijs tenebimur semper sequi probabiliorem partem, si non sit minùs tuta; nam magis tutam, etiamsi improbabilis sit, sequi licet.

Replica difficilis contra solutionem.

25.

Solutum. Cur liceat in dubiis cum possessione eligere partem minùs tutã, non autem sine possessione. Respondeo, rationem disparitatis esse qood quando est opinio probabilis, etiamsi minùs quàm opposita, possum prudenter excludere ab obiecto rationem malitiæ, & tunc quasi inuincibiliter ignorare malitiam; ideòque licitè amplecti illud obiectum; at qoando tea est dubia, non possum formare iudicium prudens, quo excludam malitiam; vnde tunc oportet recurrere ad maius ius, aut quasi ius ratione possessionis, vt saltem ex eo capite prudenter formem assensum, quòd hoc obiectum mihi liceat; cùm autem careo eo iure, non possum ex vllâ parte tale iudicium formare, ergo tunc teneor sequi tutiorem partem. Ad confirmationem paulò antè positam respondeo, me iam ostendisse suprà, cur in materiâ iustitiæ probabilior pars sit sequenda, non verò in alijs materijs; quod hoc enim non dixi vmquam, eamdem de illis & de iustitiâ esse rationem, sed solùm addidi, in dubijs quoad punctum possessionis (quod scilicet suffragetur possidenti) esse eamdem rationem.

26. *In materiâ iustitiæ sequenda pars probabilior, non in alijs materijs.*

Alia instantia Vasquez soluitur. Ad vltimam confirmationem à P. Vasquez desumptam ex eo, quòd qui dubitat, an Maria sit vxor propria, accedere ad illam non potest; ergo nec qui dubitat, an votum emiserit, poterit facere aliqoid contrarium voto. Ex dictis responsum est sufficienter, & disparitas manifesta traditur; nam in vno casu lex possidet, ne accedat ille ad Mariam; cui legi non derogatur per dubium matrimonium: in altero verò casu è contrario libertatis nostræ possessio suffragatur nobis, cui non derogatur per dubium votum; quomodo autem, quando certò constat de contractu matrimoniali, & solùm dubitatur de eius valore, suffragetur tamen matrimonium, & possit quis reddere aut petere, dicam sectione sequenti, vbi rem hanc magis declaro.

SECTIO IV.

Quid in dubio matrimonij.

QVia maioris momenti solet esse dubium circa valorem matrimonij, ideò de illo in hac sectione agendum specialiter erit, ad maiorem declarationem doctrinæ datæ in hac disputatione. Est autem difficultas Primò in eo, vtrùm qui dubitat, an alter coniux sit mortuus, possit licitè ad secundas nuptias transire. Secundò, vtrùm, cùm quis bonâ fide contraxit, & posteà suboritur dubium, possit reddere & petere. Quæ difficultas locum habet, etiamsi dubium sit ex alijs capitibus, ob alia impedimenta irritantia matrimonium. 27. *Duplex dubium circa matrimonia.*

SVBSECTIO I.

Proponitur sententia Patris Vasquez.

QVi disp. 65 à cap. 2. fusè agit de hac difficultate; aitque, Si Doctores rectè considerassent definitionem Pontificis Lucij Tertij in cap. *Dominus.* de secundis nuptijs, & Innocentij Tertij in cap. *Inquisitioni*, de sententiâ excommunicationis, nullam futuram fuisse differentiam sententiarum: in eis enim locis apertè definitur, stante eo dubio debere coniugem dubitantem reddere debitum, non verò posse illud petere: cuius rationem Vasquez reddit, quia alter coniux bonâ fide possidens habetius petendi; ergo qui dubitat tenetur ei reddere, ne se exponat periculo faciendi iniustitiam: nam licet ex aliâ parte videatur se exponere periculo incontinentiæ; quia tamen maius peccatum est iniustitia quàm incontinentia, & in necessitate admittendi vnum è duobus malis eligendum sit minus, debet tunc ille reddere debitum, ne cōmittat grauius peccatum: vnde fit, vt non posset tunc petere, quia in non petendo nulli se exponit periculo: non iniustitiæ, quia ipse non cogitur petere; non incontinentiæ, vt per se patet; in petendo verò exponit se periculo incontinentiæ. Quòd si illi obijcias, in dubio de valore matrimonij, quando putatur prior coniux viuere, si reddat, exponit se periculo incontinentiæ (vt dictum est) & præterea periculo iniustitiæ contra priorem coniugem: ergo tunc grauiùs peccabit reddendo, quia peccabit contra duas virtutes, castitatem scilicet & iustitiam; non reddendo verò solùm se exponit periculo peccandi contra iustitiam; ergo saltem tunc nec reddere poterit. Respondet, à circumstantiâ illâ possessionis præsentis ita crescere ius secundi coniugis; vt etiamsi non reddere solùm sit contra vnam virtutem, nihilominùs grauius peccatum sit qàm reddere, etiamsi hoc sit contra duas. Quam eamdem doctrinam tradit, etiamsi dubium sit de valore matrimonij ob consanguinitatem *Sententia Vasquez, & eius fundamenta.* 28.

nitatem; quia grauius est negare debitum possidenti quàm peccare cum consanguineâ etiam non coniuge. Hæc ibi Vasquez fusè pro suâ sententiâ; refutat autem varias aliorum solutiones circa eos textus, de quibus nos fortè nonnihil dicemus statim.

Pro Vasquez stant D. Thomas, diuus Antoninus, &c.

Fuit hæc sententia D. Thomæ in 4.d.38. in expositione litteræ Magistri, diui Antonini 3. parte tit. 1. cap. 9. Conradi Tractatu de Contractibus quæst. vltimâ, Couarruuiæ 4. Decret. 2. parte cap. 7. §. 2. num. 9. & Pater Thomas Sanchez eodem tempore quo Pater Vasquez tradidit eam

29. doctrinam cum omnibus replicis & fundamentis quoad punctum reddendi debitum, multosque alios auctores pro eâ citauit: qui videri apud ipsum possunt lib. 2. disp. 41. num. 45. vbi rem hanc, vt solet, eleganter discutit; numero verò 41. docet etiam posse peti debitum. de quo nos statim.

Svbsectio II.

Suppono quædam pro nostrâ sententiâ.

Sententia auctoris Suppositio. Prima. Quando possint reddere vel petere debitum coniuges superueniente dubio de valore matrimonij.

PRo hac quæstione decidendâ aduerto Primò, Si ambo coniuges verè dubitent de valore matrimonij, & ambo sciant de alterius dubio, tunc vel neutrum posse etiam reddere debitum, vel vtrumque posse etiam petere. Ratio est manifesta, quia vel aliquis eorum habet ius ad petendum licitè, vel non: si non habet, ergo alter non tenetur ei reddere; nam iniustè petenti non teneor reddere: ergo cùm aliunde sit periculum incontinentiæ reddendo, & è contrario non reddendo nullum incurratur, tenebor non reddere; si verò vnus habeat ius petendi in dubio; ergo erunt æquales in iure petendi. Dixi *si inuicem sciant de dubio alterius*; nam si ego puto alterum non dubitare, licet reuerà ille dubitet, & malè faciat petendo; quia tamen ego iudico illum bonâ fide petere, tenebor tunc reddere.

30. *Suppositio. Secunda. Si initio malâ fide côtraxerunt, neuter potest petere aut reddere.*

Secundò suppono, Si ab initio ambo contraxerunt malâ fide, neutri posteà vllo modo suffragari possessionem; & consequenter neutrum posse aut petere, aut reddere, donec certi sint, nullum esse impedimentum; & tunc eis licebit & petere & reddere: vel si è contrario deprehendant, verum fuisse impedimentum, separandi erunt tamquam non veri coniuges: quòd si alter tantùm illorum ab initio sub dubio contraxit, illi non suffragabitur possessio, secùs alteri, qui bonâ fide contraxit; vnde ille numquam poterit petere.

Ita definiuit Lucius Tertius.

Hunc autem casum præcisè videtur definiisse Lucius Tertius eo capite *Dominus.* agit enim expresè ibi de his, qui ab initio malâ fide contraxerunt. Vnde obseruo, vi huius textus non prohiberi eum, qui bonâ fide ab initio contraxit, quò minùs posteà suborto dubio non solùm reddere, sed & petere possit; sed quia caput alterum *Inquisitioni* vniuersaliùs loquitur, ideò alia quærenda est vniuersalis solutio.

Suppositio Tertia.

Suppono Tertiò circa textum hunc (quod nemo videtur obseruasse, est tamen valdè substantiale pro præsenti quæstione) in eo Pontificem nullatenus loqui de dubio, sed de conscientiâ probabili; vnde non tam videtur textus esse pro præsenti quæstione, in quâ de solò dubio agimus, quàm ad probandum, non licere sequi opinionem probabilem minùs tutam; cuius contrarium supponunt & Vasquez & Sanchez & omnes ferè qui hoc textu pro se in præsenti vtuntur; ideo aliter deberet ei responderi. Porrò in eo capite nihil esse de dubio, patet Primò, quia nullum tale verbum est in toto eo sed solùm hæc habentur, *An non sciat pro certo, sed credat impedimentum*. Ecce non scire pro certo etiam conuenit, quando iudicium est probabile. Secundò τὸ *credat* iam denotat assensum determinatum in eam partem: qui assensus non habetur, quando datur verum dubium. Idem magis declarat Pontifex statim dum ait; *Si credulitas sit probabilis & discreta, quamuis non manifesta & euidens:* & sub eâ definit non licere petere, sic verò reddere: quis autem dubitet, actum credendi probabilem & discretum non designare formale & proprium dubium, sed veram opinionem, quæ vt talis semper est non certa & non manifesta; eo autem ipso quòd vna pars solùm est sub opinione probabili, iam altera opposita probabilis est, vt per se patet; alia verò verba, quæ denotent formale dubium, de quo solùm hîc agimus, nulla sunt in eo textu: ergo ille non benè citatur pro difficultate præsenti, cùm sit generalis ad casus de opinionibus probabilibus;

Innocentius Tertius in texto suprà citato non loquitur de dubio, sed de cõscientiâ probabili. 31.

Probatur ex ipsis verbis Pontificis.

ideò ego crediderim, Pontificem in eo textu nonum imponere præceptum, quod ex naturâ rei alioqnin non obligaret; scilicet, ne quis sequatur in ordine ad petendum debitum opinionem probabilem, sed solùm certam. quod haud dubiè potest Pontifex imperare. Sicut enim superiùs circa caput *Ad audientiam* diximus ex Patre Suario, Thomâ Sanchez, Panormitano, & alijs, impositum ibi fuisse à Pontifice speciale mandatum in fauorem sacrificij altaris, vt etiam in dubio homicidij, quando tamen certò constat de inflicto vulnere, contrahatur irregularitas; licet ex naturâ rei iura dubia non obligent, vt diximus contra Vasquez: ita in præsenti ego censeo dicendum, Pontificem posuisse præceptum non petendi debitum, etiamsi probabile sit esse propriam vxorem; licet alioquin in alijs materijs licitum sit sequi opinionem probabilem minùs tutam; & etiam in hoc casu ante decisionem Pontificis id fuisset licitum. Addo, eo ipso determinare Pontificem, ne in dubio possit petere, quia quæ sub conscientia probabili non licent, multò minùs licent sub dubia; & ex hoc capite textus ille potest ad materiam præsentem applicari, ideò paulò antè dixi, illum esse magis vniuersalem quàm sit quæstio præsens. His positis.

Potest Pontifex imperare, ne quis in ordine ad petendum debitum sequatur opinionem probabilem. 32.

Svbsectio III.

Prima pars nostræ sententiæ

Auctor suam sententiam declarat.

COnclvsio Prima sit: Ex natura rei, si non obstaret prædicta Innocentij prohibitio, probabilior est sententia Patris Sanchez, quam quarto loco suprà ponit; pro quâ etiam citat Sotum, Ledesmam, Veracruz, Victoriam, Henriquez, Ludouicum Lopez & alios multos eo numero 46. docet autem eâ sententiâ, in tali dubio ante adhibitam sufficientem diligentiam posse coniugem reddere, non tamen petere debitum; si verò sufficienti facto examine adhuc 33. dubium maneat; posse etiam petere debitum. Ratio huius conclusionis euidenter deducitur ex *& probat.* dictis sectione præcedenti, possessionem etiam suffragari in alijs materijs à iustitiâ distinctis; quando dubium est, &, debitâ adhibitâ diligentiâ, non potest expelli: ergo cùm ille homo sit in possessione matrimonij bonâ fide initi, potest

meritò eâ possessione fruendo non solùm reddere, sed etiam vti matrimonio; non secùs ac qui possidens bonâ fide pallium, si post adhibitam diligentiam sufficientem nihil deprehendat, potest non solùm retinere illud, sed etiam consumere, aut in quoscumque alios vsus applicare.

Respondet Vasquez.

Huic argumento respondent Vasquez & alij negando paritatem; nam qui in materiâ iustitiæ vtitur pallio, non se exponit periculo nouam violandi virtutem præter iustitiam; quæ si in vsu violaretur, etiam in detentione pallij violaretur: ergo cùm licitum sit bonæ fidei possessori illud pallium retinere in dubio, etiam erit licitum eo vti; at in matrimonij vsu exponeret se quis periculo faciendi contra castitatem, ratione cuius non licet ei petere. Hæc tamen solutio Primò displicet, quia supponit, possessionem non fauere in aliis materiis; cuius contrarium iam est probatum. Secundò displicet, quia etiam qui reddit debitum exponit se periculo faciẽdi contra castitatem; & tamen omnes dicunt, licere ei reddere; quia illud periculum compensatur per ius quod alter habet ex possessione bonæ fidei: atqui etiam ille ipse qui dubitat est possessor bonæ fidei postquam habuit diligentiam sufficientem, quia iam non tenetur ad aliquid aliud; ergo etiam ea bona fides suffragabitur ipsi, vt non censeatur peccare contra castitatem. Tertiò, quia haud dubiè etiam in materiâ iustitiæ maius periculum est in vsu rei quàm in retentione: etenim ipse Vasquez fatetur eâ disp. 66. num. 36. possessorem dubium ante examen posse retinere, non

Reijcitur Primò. *Secundò.* *Tertiò.*

34. tamen vti; vnde infero, Ergo plus est *vti* quàm *retinere*. Adhibito verò examine ait, posse & retinere & vti; quod plus est; ergo pari ratione licet possessor dubius de matrimonio ante sufficiens examen non possit nisi reddere, si tamen adhibito examine adhuc est dubius, iam poterit vti matrimonio, etiam petendo debitum.

Aliorum Responsio.

Secundò alij respondent, disparitatem inter vsum matrimonij & vsum pallij eam esse, quòd per vsum pallij non fit damnum irreparabile; etenim si constiterit dein, illud fuisse alienum, poterit possessor soluendo iustum pretium satis facere; at si quis vtatur alienâ vxore, non potest posteà compensare illud damnum, quando certò constiterit esse alienam. Sed contra Primò, quia hoc periculum etiam reperitur in redditione debiti quæ tamen est licita: quia illud periculum dubium non æquiualet possessioni iustæ & bonæ fidei præsenti, ergo. Contrà Secundò, quia fortè possessor bonæ fidei, si non factus sit ditior, non tenetur posteà quidquam refundere pro re consumptâ.

Reijcitur. Primò. *Secundò.*

Aliorũ solutio reiecta.

35. Tertiò alij dicunt, Vti re alienâ non esse intrinsecè malum, ideóque posse ex iustâ causâ honestari; at accedere ad non suam esse intrinsecè malum. Sed contrà, quia etiam reddere non suæ est intrinsecè malum; est enim fornicatio non minùs quàm si fiat postquam alter petiit; & tamẽ ea redditio fit licita ratione possessionis.

Quarta responsio.

Alij denique Quartò dicunt, legem posse in dubio transferre dominium rei alienæ in possidentem bonâ fide; non posse tamen vllam legem humanã dare licentiam accedendi ad non suam. Sed contra Primò. quia eadem ratio est de redditione debiti, quæ tamen ex possessione fit licita; ergo etiam petitio fiet licita. Contrà Secundò, quia independenter ab omni lege positiuâ in dubio potest bonæ fidei possessor vti re post examen sufficiens adhibitum. Secundò principaliter

Impugnatur Primò. *Secundò.*

probatur nostra conclusio à Patre Sanchez; quia qui adhibitâ sufficienti diligentiâ adhuc est dubius, habet ignorantiam inuincibilem: ignorantia enim inuincibilis est, quæ per sufficientem diligentiam vinci non potest: atqui habens ignorantiam inuincibilem licitè operatur, ergo. Tertiò, quia durissimum esset compellere culpæ immunes vt vitam cælibem ducerent; compellerentur autem, si ambo eo modo dubitarent.

Argumenta duo Sanchez pro conclusione adductũ.

Hæc duo argumenta non iudico esse vllo modo efficacia: non primum, quia duplex posset ignorantia inuincibilis distingui pro difficultate præsenti: vna, quando sine vllâ omnino culpâ nihil occurrit operanti de malitiâ, quæ in obiecto reperitur; & hanc dicet Vasquez & ceteri sufficere ad operandum licitè: ideò si illi coniugi, licet reuerà matrimonium nullum esset, nihil penitus de eâ nullitate occurreret, licitè petere & reddere posset. 36. Alia ignorantia inuincibilis est, quæ licet deponi non possit, & ex hoc capite dicatur inuincibilis, supponit tamen excitatum expressum dubium de malitiâ obiecti amplectendi; & hanc possunt facilè aduersarij dicere non excusare à peccato: & verò ipse etiam Thomas Sanchez id omnino debet fateri, nam si ante contractum matrimonium ambo dubitassent de morte prioris vxoris, aut de altero impedimento essentiali, & adhibita etiam sufficienti diligentiâ adhuc manerent dubij, esset etiam tunc ignorantia illa inuincibilis, eodem planè modo quo in casu argumenti; & tamen non propterea liceret illis matrimonium tunc contrahere: ergo non omnis ignorantia inuincibilis facit obiectum licitum: idem planè est quando dubito vtrùm orauerim, & adhibito sufficienti examine maneo ignorans inuincibiliter; non enim propterea possum licitè non orare. idem ergo dici posset de eis coniugibus.

Sunt inefficacia. Duplex potest dari ignorãtia inuincibilis.

Dubitans de impedimento essẽtiali ante cõtractũ matrimonii, non potest contrahere, etsi maneat ignorãs inuincibiliter.

Dubitantem quoque an orauerit non excusat ignorantia inuincibilis ab oratione.

Secundum etiam ex eis duobus argumentis facilè reiicitur; nam si dubium fuisset ante contractum matrimonium, non potuissent in omnium sententiâ contrahere; & tamen etiam tunc essent culpæ immunes, & obligarentur ad vitam cælibem quousque deponeretur dubium; neque id iudicaretur durum: cur ergo idem dici non poterit, etiam post matrimonium contractum? Sufficiat ergo pro nostrâ conclusione primum argumentum. 37.

Secundũ argumentũ Sanchez vt inefficax reijcitur.

Contra illam Primò obiicit Vasquez eum textum Lucij & Innocentij; sed Lucius, vt dixi, loquitur in casu, quo malâ fide contraxit ille qui non potest deinde petere, sed solùm reddere debitum. Ad Innocentium verò dico, nos in conclusione locutos independenter ab eo textu, seu antequam ille esset; vnde non obest ille nobis.

Obiectio Prima Vasquez.

Obiicies Secundò: Non potest possessio suffragari in eo casu matrimonij, quia dubium tunc non est iuris, sed facti; etenim constat ex naturâ rei licitum non esse accedere ad Mariam; seu (vt suprà dicebamus agentes quid sit dubium iuris, quid facti) certa est lex quæ dicit, *Non accedas ad Mariã*; dubium autem est matrimoniũ, quo tunc posset ille ab eâ lege liberari: legi denique certæ non derogatur per dubium matrimonium subsequens: ergo tunc non licebit illi neque petere, neque reddere. Respondeo, in proposito casu etiam esse certum contractum illum matrimonialem, qui derogat legi, & solùm dubitari, an fuerit validus; ideóque per illum reuocari obligationem legis: sicut quando constat

Secunda. *Soluitur.*

me

me amisisse votum, & dubitatur, an fuerit validum, standum est voto; & tune certitudo de emissione præscribit tam certa libertatem, quam ego habebam omnino certam, quàm contra dubiom de valore quod posteà suboritur: ita in præsenti contra eam legem certam de non accedendo ad Mariam, præualet certitudo de contractu matrimoniali, seu certitudo de actione, quæ in se soler esse contractus; quia illa lex non erat
38. absoluta omnino, sed conditionalis, *Nisi fuerit vxor sua*: cúmque constet certò de contractu re ipsâ posito, seu de conditione matrimonij, & solùm dubitetur de eius valore, iam cessat lex, & præscribit ipsum matrimonium; sicut quando constat me fecisse votum, seu protulisse verba sonantia votum, verè præsumor habuisse intentionem, etiamsi de illâ dubium aliquod sit.

Si quis dubitet de contractu ob impedimentu, nec reddere, nec petere potest debitum.

Hinc infero, Si in eo casu matrimonij dubium esset non solùm de valore ipsius contractus, seu de impedimento illius, sed absolutè, vtrùm reuerà vllam actionem externam denotantem contractum habuisset, non fore tali homini licitum petere, aut etiam reddere, quia in eo casu nihil penitus haberet, quod ei posset suffragari contra certam legem non accedendi ad Mariam; esset enim tota & adæquata possessio pro lege.

Svbsectio IV.

Altera pars nostræ sententia.

Adhibito sufficienti examine, si manet dubiũ, nõ licet petere, sed reddere

NIHILOMINVS sit SECVNDA CONCLVSIO post textum illum Innocentij: Probabilius est, etiam adhibitâ sufficienti diligentiâ, si tamen dubium adhuc manet, non licere petere, licere verò reddere. Hanc Vasquez à fortiori tenet, qui ex naturâ rei, & independenter ab illo textu putat non esse licitum petere; quod tamen nos
39. præcedenti conclusione efficaciter reiecimus. Est etiam hæc secunda pars eorum omnium quos suprà pro Patre Vasquez citauimus. Aduersatur autem in eâ nobis P. Thomas Sanchez, qui putat illum textum nihil aliud velle, quàm ante sufficientem diligentiam licere reddere, non verò petere: an autem post diligentiam adhibitam liceat etiam petere, censet ibi non determinari; quæ expositio textus fuerat Dominici Soto; atque Sanchez, etiamsi iura non distinguant inter vnum & alterum casum possessionis & carentiæ illius, rationem tamen cogere ad distinguendum. Hanc distinctionem impugnat Vasquez suprà ex Cordubâ, eò quòd si possessio non suffragatur ad petendum ante adhibitam diligentiam, neque etiam suffragabitur post eam adhibitam; quia semper manet dubium. Hæc tamen impugnatio nullius est momenti, vt patet in materia iustitiæ ex sententiâ eiusdem Vasquez: nam possessio ante examen sufficiens non suffragatur ad vsum, suffragatur tamen post; iam autem ostendimus ex naturâ rei eamdem esse rationem in vtraque materiâ. Meliùs ergo reiicitur ab eodem; quia Pontifex ibi docet, Si credulitas est ex leui fundamento, deponendâ apud Pastorem; ergo iam supponit adhibendam esse diligentiam ad depositionem dubij, & nec con-
40. silio Pastoris, nec alio modo potuisse deponi; & deinde addit eam prohibitionem.

Sanchez & Soto aduersantur.

Benè impugnantur à Vasquez.

Tertia impugnatio, quâ ibi vtitur Vasquez, desumitur ex capite *Dominus*. vbi dicitur, Si adhuc durat dubium, &c. ergo supponitur iam præcessisse diligens examen. Verùm hæc ratio non vrget; quia iam dixi suprà, illud caput non esse ad rem nostram, cùm in eo agatur contra eos, qui ab initio malâ fide contraxerunt; quibus non suffragatur possessio; sufficiat ergo secunda impugnatio: quam confirmo, quia si Pontifex noluisset illum impedire à petitione debiti nisi ante examen, certè id ipsum ibi expressisset, ne respondendo planè diminutè daret occasionem scropulis, & laqueos conscientiæ imponeret; maximè cùm Innocentius fuerit alioqui valdè in iure doctus, & sciuerit ea omnia distinguere, & similibus responsionibus semper soleat dicere, *Adhibeas diligentiam; & si ita inueneris, permitte illum; aut è contrario, non permittas illum ad altiores Ordines ascendere.* Legantur capita tit. de homicidio à 13. 14. 15. 16. & 17. vbi semper ponit eam conditionalem, *Si ita est*, & *Vt examine*, &c. ergo non potest prudenter credi in præsenti voluisse obligare solùm ante examen, & tamen tam obscurè & verbis vniuersalibus respondisse. Constet ergo eum ibi prohibuisse petitionem debiti in eo dubio, ideóque iam eam non esse in similibus casibus licitam: & hoc do Patri Vasquez, etiamsi ex naturâ rei ante talem prohibitionem non dubitem licitam fuisse. in quo conuenio cum Patre Sanchez; & sufficienter suprà probatum est.

Id confirmat auctor.

Svbsectio V.

Soluuntur aliquæ obiectiones.

Obiectio ex Pio Quinto.

OBiici potest contra hanc secundam conclusionem, Definitio Pij Quinti pro Indis
41. Nouæ Hispaniæ, quæ ex Veracrutio refertur à Vasquez & Sanchez suprà, in quâ conuersis ex gentilitate, qui habuerunt multas vxores, permittitur, vt si non possint inuenire primam, maneant cum vltimâ, ergo iam permittitur vt post sufficientem diligentiam possint & reddere & petere, etiam dubio manente. Respondeo cum citatis auctoribus, Pium Quintum ad hanc concessionem vsum fuisse alio principio, scilicet, quoties alter coniugum infidelium non conuertitur ad fidem, aut non vult habitare pacificè cum fideli conuerso, dissolui posse illud matrimonium. quod definitum est in capite *Gaudemus*. de diuortiis. cúmque meritò supponeretur Indam vxorem, quæ inueniri non poterat, nolle cum marito habitare, nec fieri Christianam, poterat dissolui primum matrimonium, & dari locus secundo cum vltimâ vxore. Imò, si hæc secunda non vellet conuerti, vel habitare pacificè, etiam sine illâ posset manere, & aliam nouam accipere.

Solutio.

Obiectio ex Innocentio Tertio.

Obiici etiam potest alius textus Innocentij Tertij in cap. *Ex conquestione*. de restitutione spoliatorum. definit enim ibi Pontifex, eum qui impedimentum prætendens se separauit, debere cogi ad cohabitationem & torum, si in conti-
42. nenti non afferat probationes; ergo Pontifex sentit dubium non obstare, quò minùs possit petere & reddere. Respondetur communiter, & benè, illam decisionem esse solùm pro foro externo; quia Iudex debet præsumere illum fictè prætendere tales excusationes; per quod in foro conscientiæ nihil ei conceditur: nam idem Innocentius sæpè citato cap. *Inquisitioni*. definit, in foro conscientiæ, si homo sit certus de impedimento, non posse reddere, etiamsi propterea à Iudice excommu-

Solutio communis.

communicetur, eò quòd non probet sufficienter in foro externo impedimentum. Secundò respondeo, Etiamsi, ille obligetur ad totum, non proptereà fieri ei licitam vt petat, sed vt reddat.

Obiectio Tertia.

Tertiò denique obiici potest: Si quis incipiat dubitare vtrùm contraxerit cum serua, non poterit reddere, quia per hoc confirmaret matrimonium, essetque ei valdè graue. Respondetur cum Vasquez, Cordubâ, & aliis, eum tunc, etiamsi reddat, non reualidare matrimonium; quia id facit non sponte, sed quasi ex obligatione ob ius quod alter habet; ideò potest reddere, non tamen petere; quia eo ipso iam voluntariè approbaret matrimonium.

Soluitur ex Vasquez, aliisque.

Dubiũ nouũ circa solutionẽ Sanchez & Vasquez.

Mihi restat adhuc vnus scrupulus circa alteram partem; quòd scilicet possit quis reddere debitum; maximè autem circa solutionem Patrum Sanchez & Vasquez, quæ fuit Couarruuiæ, quòd scilicet ratione possessionis præsentis censeatur, qui negaret, debitum, exponi periculo grauioris peccati committendi in eâ negatione, quàm reddendo debitum; etiamsi reddendo debitum se exponat & periculo incontinentiæ, & etiam iniustitiæ contra præcedentem maritum. Admitto quidem libenter his auctoribus, ceteris paribus, grauius esse peccatum iniustitiæ quàm fornicationis; admitto item libenter, aliquando vnum peccatum contra solam vnam virtutem esse posse maius alio, quod sit simul contra duas aut tres virtutes: at ego non video, quomodo tam certò possit hic taxari ea grauitas negandi debitum, vt dicatur maius peccatum quàm fornicatio & iniustitia contra priorem maritum; nam in vtroque casu violaretur iustitia; in vno quidem possessio suffragatur, in alio verò non: at rogo, vnde constat, illum excessum in possessione, cùm de vtroque iure alioquin æquè dubitetur, tantùm esse vt adæquet totam grauitatem, quæ ex castitatis violatione in vno casu superadditur? Certè id videtur gratis dici; vt verò res magis appareat, demus, tunc dubium esse ratione voti, aut professionis religiosæ; quo casu reddendo debitum se exponit & periculo fornicationis & sacrilegij contra votum: quòd si insuper dubitaret simul de impedimento consanguinitatis, iam ibi esset dubium contra quatuor virtutes: & sanè cùm religio sit virtus longè maior quàm iustitia, difficulter poterit quis probare, grauius esse exponere se periculo negandi alteri id quod proprium illius est, quam exponere se periculo & iniustitiæ (ostendimus enim hoc etiam esse) & fornicationis, & sacrilegij & incestus; ergo tunc temporis non licebit reddere; vel si licebit, certè non ideò, quia minori periculo se exponat reddendo quàm negando; maximè iuxta sententiam eorum qui dicunt peccatum contra virtutem superiorem semper esse grauius peccato contra inferiorem. Quæ est sententia eiusdem Vasquez.

43.

Peccatũ iniustitiæ grauius est quàm fornicationis. Peccatũ contra vnã virtutẽ potest esse grauius alterius, quod est contra plures virtutes. Negatio debiti non est maius peccatũ quàm fornicatio & iniustitia contra priorem maritum.

44.

Respondetur ad dubium præcedens.

Fortasse huic difficultati poterit responderi consequenter ad ea quæ diximus in primâ conclusione, scilicet, non ideò licere reddere debitum, quia se exponit periculo violandi grauiorem virtutem quàm si illud negaret; dicimus enim, etiam ex naturâ rei post adhibitum sufficiens examen licere petere debitum, cùm tamen in non petendo nulli prorsus periculo se exponat, petendo autem se exponat periculo fornicationis & etiam iniustitiæ, si dubium sit ob præcedens matrimonium; ergo ea licentia non desumitur ex eo capite, quòd sit quasi in necessitate faciendi contra vnam vel alteram virtutem, ideòque debeat facere id quod est contra minorem. Prouenit ergo ea licentia, quia possessio bonâ fide non solùm suffragatur in materiâ iustitiæ, sed etiam castitatis, voti, &c. vnde diximus superius in dubio voti licitum esse illud non explere.

Absolutè ergo dicendum, eum hominem, qui post adhibitum debitum examen, est in possessione matrimonij, posse reddere debitum, siue per hoc alioquin exponatur periculo faciendi aliquid grauius materialiter quàm si non redderet, siue è contrario minus graue; vt in casu dubij de valore matrimonij ob votum solemne: quia (vt diximus suprà) illud periculum non æstimatur moraliter ob rationes quas dedimus, ad probandum in dubio legis, voti, &c. non obligari hominem voto, lege, præcepto, &c. & licet hæc ratio eodem modo probet illum hominem tunc posse petere; quia tamen Pontifex prohibuit petitionem, non verò redditionem, ideò dicimus posse eum reddere, non verò petere. Vbi aduerte, me non consentire vllo modo eis auctoribus, quos Vasquez & Sanchez citant & meritò reiiciunt, quique dicunt, ideò tunc licere reddere, quia Pontifex dat id facultatem; non, inquam, his consentire: nam Ecclesia non habet facultatem vt dispenset in præceptis naturalibus; quale est accedere ad non suam; & licet fortè impedimentum matrimonij tale sit vt Ecclesia in illo valeat dispensare, adhuc non posset immediatè eum eo dubitante dispensare in eâ petitione debiti: nam esto dispensatum sit in matrimonij impedimento, adhuc matrimonium non est validum, donec alter coniux renouet voluntatem contrahendi, quandoquidem prima voluntas nullius fuit momenti; ergo Pontifex non potest dare licentiam: vt licitè tunc reddatur debitum. Ego igitur suprà dixi, eam licentiam esse ex naturâ rei tam ad reddendum quàm ad petendum, Pontificem verò prohibere petitionem, non verò redditionem: licet enim dispensare non possit Ecclesia in præceptis naturalibus, potest tamen ea, quæ alioquin naturaliter sunt licita, iustas ob causas prohibere. Dico ergo ergo eum prohibuisse petitionem, non verò redditionem; ad illud enim habuit valdè bonam congruentiam; quia in non petendo nullum erat periculum, nec quidem rei materialiter malè faciendæ; at in non reddendo tum periculum iniustitiæ, tum grauis offensionis & læsionis charitatis ex parte alterius coniugis: qui cùm nihil omnino de eo dubio sciret, nec etiam alteri diceret teneretur credere, meritò posset valdè turbari. Et rationem videtur insinuare Pontifex dum ait, *Ne aliquid fiat contra leges coniugij*: leges autem illæ maximè in ordine ad mutuum amorem & domus administrationem, &c. intelliguntur; & licet reddendo etiam se exponat periculo rei fortè grauioris in se, & materialiter (vt diximus) malæ, ideòque non fiat compensatio totalis & adæquata in materiali periculo; fit tamen valdè magna & sufficiens vt redditionem non prohiberet; imò nouo mandato ad eam obligaret, prohiberet verò petitionem.

Potest reddere debitũ qui post adhibitũ examẽ est in possessione matrimonij.

45.

Ecclesia non potest dispensare in præceptis naturalibus.

46.

Potest tamẽ, quæ naturaliter sunt licita, prohibere. In dubio matrimonij Ecclesia prohibuit petitionẽ debiti, non redditionem.

Illud posset hic inquiri, vtrùm si proponat dubium hoc vnus maritus alteri, teneatur ille credere, & debeat etiam tunc ipse dubitare, & consequenter, an ampliùs non sit illi licitum petere. Respondeo, eum non teneri stare solo dicto alterius, nisi rationes ei proponantur, quæ sufficiant &

Quomodo in aliis dubiis se gerere debeat maritus.

& cogant illum ad dubitandum; si autem incipiat ipse verè dubitare, tunc non posse ampliùs petere: vnde neuter iam petere aut reddere poterit, quia, vt suprà diximus, si vnus petat illicitè, idque alteri constat, tenetur illi reddere.

47. *In dubio impotentiæ potest & reddere & petere aliquamdiu.*

Aduerlit hîc benè Vasquez Primò, Si dubium sit ratione impotentiæ, tunc posse & reddere & petere aliquamdiu; nam simile impedimentum non potest deprehendi nisi ipso actu; ergo vt deprehendant, deturne illud, licitum erit vti matrimonio: item, quia aliquando solet esse impotentia temporalis, non perpetua, & tunc non impedit valorem matrimonij, licitum est aliquamdiu in eo casu permanere, donec eis perfectè constet esse perpetuam, suboriaturque verum dubium.

Quid agendũ dubitanti, contracto bonâ fide matrimonio, nondũ consummato

Secundò aduertit, Si matrimonium sit contractum bonâ fide, & non consummatum duobus eis mensibus, quibus licitum est negare debitum, non posse dubitantem reddere; cùm ad id non teneatur, & aliunde sit periculum faciendi contra castitatem: vtrùm autem, si intra duos eos menses non deponitur dubium, teneatur intrare Religionem, vt alter coniux sit liber, & possit accipere vxorem, dubitat ibi Vasquez; putat tamen id esse nimis graue onus, licet alij omnino affirment teneri. Ego non video cur teneatur, quia cum alter retineat ius petendi, alteri non creatur vlla difficultas per hoc, quòd maneant in matrimonio; quòd verò ipse subeat illud onus, vt non possit petere, sed solùm reddere, non potest ipsum obligare ad ingrediendum: vt verò vitet illud periculum incontinentiæ, quod incurreret reddendo debitum, non est cur teneatur; quia iam dixi, in talibus dubiis ei suffragari possessionem vt non teneatur sequi tutiorem partem.

Si dubiũ illud intra duos primos mẽses non deponat, non tenetur ingredi Religionem.

48.

Sectio V.

Alij casus particulares de dubio iuris & dubio facti deciduntur.

EOs tractat Pater Thomas Sanchez lib. 2. de Matrimonio disp. 41. à num. 33. breuiter illos perstringam. Primus est, quid sit dicendum de illo, qui est certus se vouisse; dubitat autem de modo & qualitate quã vouit: v.g. vouit Religionem; dubitat autem, vtrùm hanc in particulari, an Religionem in communi: de eo item qui vouit, se ad nullam feminam accessurum; dubitat tamen, an solùm per copulam illicitam, an verò etiam per licitam: vouit castitatem; dubitat, vtrùm dependenter ab ingressu Religionis, an verò absolutè: item vouit Religionem; dubitat, an vouerit se emissurum professionem; vtrùm teneatur profiteri. Vasquez. & qui in dubiis omnibus, exceptâ materiâ iustitiæ, tutiorem partem sequendam censent, idem in præsenti dicent; videmur autem etiam nos ex principio suprà à nobis tradito ad idem dicendum cogi. votum enim possider tunc, ergo standum pro eo; non aliter, quàm si quis sit certus, se protulisse verba sonantia votum, dubitat autem de intentione, tenetur stare voto: ergo idem planè in præsenti dicendum erit; quia semel statutâ existentiâ voti, idem est, dubitare de intentione requisitâ ac de extentione illius ad hanc materiam. & confirmari id potest ex cap. *Cum dilecti*, de donatio. in quo traditur, debere adhiberi in beneficiis. id est in rebus cultui diuino d catis, interpretationem plenissimam: ergo debet votum accipi in sensu latissimo, id est, vt censeatur comprehendere quidquid potest ad illud reduci.

Quid faciendũ, si vouisti, & dubites de modo, qualitate &c.

Vasquez hic diceret partẽ tutiorem sequendam.

49.

Opinio tamen contraria, quam Sanchez ibi defendit, videtur probabilior. Primò, quia in dubiis fauendum est libertati, quæ videtur euidenter probari eap. *Ex parte*. de censibus. cùm enim dubium esset, quam mensuram frumenti deberent dare aliqui, qui olim vouerant daturos se aliquam in honorem D. Iacobi pro Ecclesiâ Compostellanâ, respondet Pontifex, Si alij omnes habent vnam certam mensuram, credendi sunt & hi olim cum cæteris eamdem vouisse, & ideò ad eam sunt cogendi; si verò alij inæquales habeant, & vnus det maiorem, minorẽ alter, non sunt hi qui dubitant cogendi ad dandã maiorem: additque rationẽ Pontifex, quia cùm huiusmodi vota gratuita fuerint ab initio, benigniùs sunt à viris Ecclesiasticis exigenda. Hoc autem argumentum etiam habet vim respectu Dei, qui non est durus exactor.

Soluitur difficultas præcedens ex Sanchez.

Secundò probatur, quia argumentum de toto ad partem bonum est; hoc est, Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, & minus ad minus: atqui si dubitem, an vouerim dare eleemosynam absolutè, non teneor ad illam; ergo si dubito, an vouerim centum, an verò tantùm quinquaginta, non tenebor ad centum, sed ad quinquaginta. Denique hîc habet locum ratio, quam suprà fecimus, ad probandum, in dubio de voto emisso non teneri ad quidquam, quia libertas possidet; atqui respectu centum etiam libertas possidet; quia idem est dubitare, an vouerim centum, vel solùm quinquaginta, ac dubitare, an nullum votum emiserim de illis centum: ergo debebit etiam suffragari possessio respectu centum perinde ac si dubitatem omnino de voto determinato circa centum. Eadem veritas magis constabit responsione ad rationes in contrarium.

50. *Probatur solutio data.*

Libertas fauet, siue dubitẽ, an vouerim cẽtũ vel quinquaginta, siue an nil vouerim.

Ad præcipuam dico, disparitatem esse manifestam inter dubium de intentione, & dubium de materiâ. Nam intentio per se supponitur fuisse quando verba proferuntur, vnde quasi quid per se annexum supponitur præcessisse; ideò præsumptio stat pro intentione. At in materiâ est longè alia ratio; nam vouere eleemosynam v.g. non habet ex naturâ rei annexam illam summam maximam, neque illam per se supponit, aut vllo modo per se denotat; quia verissimum esse potest votum, etiamsi non promiserit nisi quinquaginta: ergo ex eo quòd extiterit votum eleemosynæ, non licet prudenter inferre, maximam materiam fuisse determinatam; ergo non stat tunc vlla possessio pro voto centum quã centum: sicut ex eo, quòd certum sit, extitisse animal in aliquo loco, non potest fieri vlla præsumptio, quod illud fuerit homo; quia à ratione genericâ non licet ad particularẽ determinatè argumentari: at quando ea, ad quæ fit argumentum, communiter sunt annexa rei, etiamsi aliquando per accidens separentur, benè ex vnâ discurritur ad aliam; sic, licet non sit omnino euidens, quòd homo sit semper indutus, quia tamen per se id habet, rectè infertur, Fuit in tali loco Petrus, visitauit suum amicum, ergo habuit vestes. Cùm ergo determinata verba promittentia ordinariè per se procedant vt informata & vestita intentione humanâ; quia non supponitur homo

Inter dubiũ de intentione & de materiâ est disparitas.

51.

Quando liceat à genere argumentari ad indiuidua.

pro

loqui more psittacorum; rectè ibi præsumitur pro voto in ordine ad intentionem & valorem; in nostro verò casu pro voto respectu eius maioris materię nulla est præsumptio. Et hæc mihi videtur clarissima esse & adæquatissima huius rei explicatio.

Respondet ad textū Sanchez. suprà citatum.

Ad textum, quem Sanchez citat, respondet ipse, illum intelligendum in causis tantùm testamenti; id est, si dubitatur, vtrùm tantum aut tantum vouerit in causas pias, debere fieri plenissimam interpretationem; quia per hoc nihil detrahitur libertati legantis, sed fauetur eius

52. *Reiicitur*

pietati, plenissimâ interpretatione adhibitâ. Ego tamen hanc solutionem nullo modo probo, quin potiùs iudico eam, si alicuius est momenti, eodem modo vrgere, casu quo viuente eo homine fuisset dubitatum de extensione voti: nam etiam tunc faueretur eius pietati, dicendo plus vouisse; & æquè proficua est animæ eius ea maior extensio in vitâ, quàm facta post mortem in testamento, imò multò magis: certum enim est, in vitâ illum esse magis capacem vtilitatis piæ ex bonis operibus; quoad libertatem item illius non minùs detraheretur quàm in morte; quia ideò in vitâ detraheretur, quòd cogeretur dare eam summam, illam à se abalienando. At hoc ipsum patitur in filio herede; nam si suâ vltimâ voluntate filiū constituit heredem, & ei legauit omnia bona, fit contra voluntatem illius, dum à filio auferuntur pro soluendo testamento, non minùs quàm si ipsi in propriâ personâ fuissent oblata pro soluendo voto: ergo vel non potest post mortem fieri ea interpretatio, vel certè in voto etiam fieri debet.

Melior responsio.

Meliùs ergo potest responderi ex textu ipso, in quo pro eius interpretationis ratione hæc habentur: *Cùm ex tenore instrumenti vehementer appareat, quòd hæc fuit mens & intentio donationis.* Vides ergo, rem non ibi fuisse dubiam om-

53. nino, sed vehementer probatam intentionem; quid ergo mirum, si pro eâ iudicetur? nihil ergo inde contra nos, qui loquimur in casu dubij; vbi nihil est non solùm quod vehementer probet plus de vnâ parte quam de aliâ, sed nec quod leuiter probet plus.

Dubitans de anno requisito pro ieiunio non tenetur ieiunare: nec abstinere à carnibus pridie diei abstinentiæ, dubitās an sit hora duodecima noctis.

Secundus casus est, vtrùm qui dubitat, an habeat expletos vnum & viginti annos, &, adhibitâ sufficienti diligentiâ, non potest exire ex eo dubio, teneatur ieiunare: idem est de eo qui vesperi dubitat, an sit audita hora duodecima noctis, vtrùm possit comedere carnes, si dies sequens sit dies abstinentiæ seu ieiunij: item, si quis dubitat, an hodie sit dies festus, & teneatur audire Sacrum, aut non laborare. Respondeo, in omnibus his & similibus nullam esse obligationem. Ratio generalis est; quia homo est in possessione suæ libertatis; cui non derogatur per dubium sequens, iuxta dicta in præcedentibus.

Obiicies, Ergo si quis die Iouis de nocte euigilet è somno, poterit sub dubio carnes comedere, quia adhuc est in possessione quòd non sit dies Veneris; hoc autem videtur manifestè falsum; nam sæpissimè homo excitatur longè post mediam noctem, putans adhuc duodecimam non esse auditam. Respondeo negando consequentiam, quia somnus in eâ materiâ vehementer decipit, vt benè obiectio tangit; nos ergo non in eo dubio loquimur, sed cùm si quis ante somnum probabiliter adhuc dubitat, sitne audita duodecima nec ne.

Aliud est in ijs casibus, in quibus dubiū nō superuenit libertati.

Dicendum præterea, Si casus illi è contrario ita ponantur, v. g. dubitat quis, vtrùm expleuerit sexagesimum annum, & iam sit liber ab obligatione ieiunandi: item die ieiunij vesperi dubitat, an sit audita duodecima, & possit comedere carnes; quia dies sequens libera est: item dubitat, an expleuerit vigesimum quartum annum, vt possit fieri Sacerdos; vtrùm expleuerit integrum 54. annum Nouitiatus, vt faciat professionem, &c. In his omnibus dicimus, eum teneri sequi tutiorem partem. Ratio est manifesta, quia ante subortum dubium certa erat obligatio: ergo illa iam præscripserat; & per dubium exortum non potest illa sufficienter tolli. Dico, fuisse certam obligationē, quia certus fuit ille, qui de sexagesimo anno dubitat, se hucusque obligatum: item qui dubitat, an sit audita duodecima; item qui de vigesimo quarto anno; nam anteà se non posse certus erat; & lex prohibens fuerat hucusque in possessione; ergo per dubium exortum non fit illi satis, ergo tenetur tutiorem partem sequi.

Dubitans an sit hora duodecima noctis & comedens, non potest communicare die sequenti.

Tertius casus, Si quis vesperi dubitans an sit audita duodecima comedat, vtrùm possit die sequenti communicare. Negat benè Pater Sanchez suprà num. 40. quia tunc nulla possessio stat pro libertate; non enim fuerat anteà in potestate communicandi; quin potiùs possessio est ex parte præcepti, quia certum est esse præceptum de non communicando nisi sim ieiunus; per dubium autem ieiunium non liberor ab eo præcepto certo.

Aliud dubiū circa casum præcedentem.

Aliud tamen video ego circa eumdem casum dubium, an si quis vesperi, reputans vt omnino certum esse ante duodecimā noctis, comedat, posteà verò manè incipiat dubitare, an post mediam noctem comederit, eò quòd videatur sibi nimis exiguum tempus elapsum à comestione vsque ad eam horam, quódque sufficere non possit ad explendas eas sex aut quinque horas à mediâ nocte ad tempus quo dubium incipit; an, inquam, in tali casu possit communicare. Respondeo consequenter ad doctrinam traditam, omnino posse; nam ille fuit in possessione ieiunij vsque ad dubium subortum; per dubium autem nemo extrahitur à possessione bonæ fidei; hinc constat differentia inter istum & præcedentē casum: nam 55. in præcedenti numquam fuit homo in possessione ieiunij, cùm dum comedit incœperit dubitare, an esset post duodecimam, & consequenter an violaret illius diei ieiunium: at in secundo casu incœpit à possessione ieiunij, & posteà primò dubitauit.

Replica Prima.

Dices Primò: Non fuit ille in possessione, quòd posset communicare, quia quando comedit, non habebat possessionem diei sequentis, quandoquidem non iudicabat adhuc illum aduenisse.

Responsio.

Respondeo, cùm Primùm à cibo cessauit, reputans certò esse ante mediam noctem, & nihil deinceps comedere voluit, & verò non comedit, cum fuisse in possessione ieiunij; quam etiam die sequenti continuauit antequam dubium suborietur.

Replica. Secunda.

Dices Secundò: Sacramentum est in possessione certâ, quòd ad ipsum non sit accedendum nisi à ieiuno; ergo per dubium ieiunium non fit licitus accessus; quia certa obligatio Sacramenti non debet per dubium ieiunium ex possessione deturbari. Confirmo, eò quòd certum est præceptum vetans, ne accedam ad Mariam v. g. nisi sit mea vxor, diximus suprà, casu quo dubitem an sit vxor, non posse accedere, quia certa fuit obligatio non accedendi, incerta

verò

verò conditio dans licentiā vt possem accedere; ergo cùm hîc sit etiam incerta conditio ieiunij, quâ fit mihi potestas accedendi ad Eucharistiam, non potero sub eo dubio accedere, stante certo præcepto vetante eum accessum. Respondeo in eo casu & Sacramentum esse in suâ possessione,

Soluitur.

56. & me etiam esse in possessione ieiunij, quam Sacramentum non labefactat; ideò posse me illâ frui, quia hæc mea satisfacit Sacramento, illa verò Sacramenti meæ non aduersatur.

Ad instantiam de dubio matrimonio, potiùs diximus suprà ex naturâ rei licere adhibitâ diligentiâ non solùm reddere, sed etiam petere, si ante dubium exortum fuit homo in possessione matrimonij: vnde roboratur potiùs quàm labefactetur præsens decisio. Quod verò specialiter ex Pontificis singulari prohibitione, de quâ eo loco egimus, non liceat sub dubio petere, sed solùm reddere, non obest casui præsenti: in quo cùm nulla sit specialis prohibitio, debemus communi regulæ de præscriptione bonæ fidei circa ieiunium insistere.

Dices, Ergo etiam ille qui manè abluens os dubitat, an aliquot guttas deglutiuerit, poterit sub eo dubio communicare: quia ipse antè erat in possessione, à quâ non debet deturbari per dubium subortum. Respondeo, consequenter dicendum omnino posse; vt in aliis materiis diximus. Replicabis, ille non fuit in possessione, quod posset communicare; nam ad id non sufficit ieiunium vsque ad horam octauam v. g. sed vsque ad horam communionis; hanc autem possessionē ille non habuit. esto habuerit vsque ad horam quâ se abluit. Respondeo, illum habuisse absolutè possessionem quòd esset ieiunus eo die; ab eâ autem possessione non debet deturbari per subsequentem dubiam comestionem; si autem manet in possessione quòd sit ieiunus, absolutè potest licitè communicare.

Manè abluēs os, dubitansque an aliquot guttas deglutiuerit, potest communicare.

Quartus casus: Scit quis se emisisse votum, dubitat autem vtrùm ante annos pubertatis; an tunc possit illud votum à parente irritari. Respondeo, omnino posse: nam parens erat in possessione facultatis irritandi, à quâ non potest exturbari per dubium votum. Declaro, respectu potestatis parentis dubitare, vtrùm votum fuerit emissum ante eos annos, an post, est perinde ac dubitare, an sit factum aliquid quod patri auferat antiquam potestatem, atqui certa antiqua potestas non tollitur per nouum dubium subortum, ergo.

Parens potest irritare votum filij dubitantis, an id emiserit ante annos pubertatis.

57. Dices in eo casu: votum videtur possidere, quia eius obligatio est certa; dubium autem solùm est de libertate à voto. Respondeo, respectu vouentis votum quidem possidere, at respectu parentis non possidere; quia parentis potestas erat antiquior; parens enim etiam verum votum poterat relaxare; ergo dum non constat certò illud fuisse factum post pubertatem, semper retinet suam antiquam potestatem.

Obiectio. Prima. Soluitur.

Secundò dices, In contractibus dubium, vtrùm qui contraxit fuerit tempore illius minor, non sufficit vt possit contractum rescindere, sed debet positiuè probare se tunc fuisse minorem: ergo etiam in voto non sufficiet dubium de minoritate, sed debebit esse certitudo. Respondeo negando consequentiam, quia (vt dixi paulò antè) ea facultas non est ex parte vouentis, sed ex parte patris, qui possidebat; at in contractu, illum posse rescindi esset fauor ipsius minoris contrahentis, qui non gaudet tunc vllâ possessione, è contrario verò aduersarius seu alter cum quo contraxit est in possessione; quia contractus fuit certus, & dubium præcisè circa tempus, ergo.

Obiectio Secunda.

Soluitur.

Occurrere alij casus innumeri possunt præcedentibus affines, qui tamen ex dictis facilè possent decidi: vt verò id faciliùs adhuc præstes, petes aliquam regulam generalem, quando standum sit pro libertate, quando verò contra illam. Pater Sanchez dicit pro eo iudicandum, pro quo stat præsumptio. Hæc quidem regula bona est, non tamen satis clara, quia id ipsum in dubium verti potest, pro quo scilicet stet præsumptio. Putarem ergo sic satis clarè posse id explicari, si dicamus, Quandocumque dubium est circa actionem, quâ primò quasi incurrit quis obligationem, tunc standum pro libertate hominis; quando verò dubium est de eâ re, quâ ab obligatione priori eximi deberet, aut quâ exire posset ex obligatione, tunc standum pro voto, lege & præcepto, seu aliter hoc ipsum dico: Quando obligatio erat antiquior dubio, tunc standum pro obligatione; quando per dubium ipsum primò intrat obligatio, tunc standum pro libertate: sic qui dubitat an votum fuerit validum dubitat non iam an intret obligationem, quàm vtrùm ab obligatione, quam votum præcedens secum attulit, eximatur per illud dubium, & exeat ex obligatione, quam vota afferunt secum; è contrario verò ille qui dubitat, an emiserit votum, dubitat primò, an intrauerit obligationem, id est, an fecerit id quod affert secum obligationem: item qui dubitat, an sit audita hora duodecima noctis, si dubitat, quia vult comedere carnes, quas eâ die non poterat, dubitat, vtrùm eximatur ab obligatione quam habebat, ideò ei non fauet dubium; at verò qui contrà dubitat de eadem horâ duodecimâ, quia timet ne ieiunio sequenti impediatur à carnibus, quas poterat alioquin hodie comedere, non iam dubitat, an exeat à præcedēti obligatione, quàm, an intret de nouo aliquam; ideò ei fauet antiqua libertas: & eodem modo potest præcedens regula ad omnes materias applicari. Consultò in eâ non dixi, Quando dubito an obliget, an non, quia quomodocumque sit dubium, semper est an obliget, siue dubium sit facti, siue iuris; siue an satisfecerim, siue an non. Duplex ergo dubium distingui debet: vnum, an exeam ex præsuppositâ obligatione; & hoc non suffragatur homini: alterum, an primò intrauerim obligationem; & in tali dubio fauet possessio.

Sanchez non dat bonam regulam quādo faueat libertas, vel non.

58. *Clariorem dat auctor.*

Si obligatio est dubio antiquior, tenet, si per dubium intrat, tenet libertas. Varijs casibus id declaratur.



DISPVTATIO XXVI.

Quomodo in materiâ dubiâ iustitiæ suffragetur possessio.

N omnibus quæ hucusque diximus de dubio, supposuimus in materiâ iustitiæ meliorem esse conditionem possidentis; & inde ad alias virtutes argumentati sumus: oportet verò illud principium diligentiùs examinare, quia non caret suâ difficultate.

Sectio I.

Referuntur variæ sententiæ.

1\. *Docet aliqui, restituendam esse rem dubiam.*

NOn defuerunt qui dixera, etiam in materiâ iustitiæ in dubio hominem teneri restituere alteri rem, de quâ dubitat; quia in reddendo nullum est periculum; in non reddendo verò potest esse periculum retinendi rem alienam. Pro quâ sententiâ refertur Adrianus in 4. in materiâ de restitutione, quæstione de præscriptione, §. *Hoc supposito.* Ego tamen hanc sententiam, ni fallor, euidenter inde reiicio; quia ex illa sequeretur processus quidã in infinitum restitutionis: nam si dubium est æquale, & ego teneor reddere pallium alteri; ergo ille alter non poterit illud retinere; sed debebit ob eamdem rationem mihi illud restituere & rursus ego illi, & sic in infinitum, quod absurdissimum est. Seqvelam verò probo; quia cùm alter non habeat ius maius quàm ego, sed potiùs quodammodò minus; est enim æquè dubius ac ego; & caret possessione; ergo non magis poterit eam rem retinere quàm ego. Respondebit quis; Potest saltem ex vi meæ donationis illud tutò retinere. Sed contrà, quia illa ex parte meâ non est donatio liberalis, sed eo præcisè titulo; quia censeo me in conscientiâ non posse illam rem retinere, vnde per donationem non volo illi transferre nouum titulum, quem anteà non habuerit. ergo ille qui agnoscit se anteà non habuisse plus quàm me, non poterit eam retinere magis quàm ego. Dices Secundò; Poterunt tunc diuidere, Sed contrà, quia hoc iam spectat ad aliam sententiam; de qua statim; & ad hoc non fuisset necessarium illi totam rem restituere à principio, sed sufficeisset dare illi mediam partem.

Reijciuntur euidenter.

Soto ait, rem diuidendam esse inter me & illum cu ius dubito an sit.

Sit ergo secunda sententia Dominici Soto lib. 4 de Iustitiâ quæst. 5. artic. vlt. qui ait, Si adhibitâ diligentiâ non possum magis mihi persuadere esse meam quàm alterius, debere me illam diuidere, & mediam partem mihi retinere;
2\. mediam dare illi, de quo dubito an sit illius: quòd si non sit determinata & certa persona, sed in communi dubito an sit aliena, tunc eam mediam partem pauperibus largiendam. Ratio huius videtur esse, quia in æquali iure æqualis debet esse diuisio rei. Verùm neque hæc sententia sustineri potest; retorquendo enim ipsius argumentum reiicitur: nam ex terminis videtur notum, melioris esse conditionis illum qui possidet; in dubio enim iuris pares ambo sunt, superat autem in titulo possessionis, qui magni est momenti; ergo simpliciter est melioris iuris; ergo non potest obligari ad diuisionem æqualem. Si adhuc diceret hæc sententia, maiorem partem posse pro se retinere ob maius ius ratione possessionis; ob dubium tamen aliquid alteri debere dare, videretur habere maiorem probabilitatem; at æqualem distributionem esse faciendam, penitus est improbabile.

Reijcitur.

Alij docent, posse quem retinere rem dubiam, sed non illâ vti, aut eam alienare.

Sit ergo tertia aliquorum sententia, qui dicunt, tunc possessorem bonæ fidei dubium de iure posse retinere rem apud se, non tamen illâ vti, aut eam alienare. Ita Corduba lib. 3. quæst. 8. ad primam rationem. Et probari id potest, quia in retentione nulla fit alteri iniuria; nec ipse dominus si posteà alius esse deprehenderetur, posset iustè conqueri, quia per hoc nullum damnum passus est, imò magnam vtilitatem, quod fuisset hoc modo res seruata, quamdiu non sciebatur illum esse verum dominum. Et quidem hæc ratio sufficienter probat, non solùm posse illum licitè retinere rem, postquam, adhibito sufficienti examine, non potuit certò deprehendere, quis esset verus dominus, sed etiam ante examen ipsum, & dum hoc fiebat; quia id ipsum meritò debuit esse gratum domino proprio, quicumque ille esset. Hæc pars sententiæ Cordubæ omnino placet, estque valdè communis inter Doctores, vt statim dicemus. Secunda verò sic suadetur; nam si consumat rem illam, exponit se periculo, quod, deprehenso posteà vero domino, non possit illi res propria restitui; ergo non est licitum eam alienare, aut eâ vti, vel consumere. 3.

Prima pars sententiæ Cordubæ admittitur.

Sectio II.

Conclusio nostra.

HÆc tamen secunda pars non videtur vllo modo vera, ideò CONCLVSIO sit: Non solùm potest post adhibitam diligentiam sufficientem bonæ fidei possessor dubius de vero dominio illam retinere, vt dicit prima pars sententiæ Cordubæ, sed etiam eâ vti, consumere, alienare, &c. eo tamen animo, vt si posteà deprehendatur certus dominus, paratus sit illi valorem illius reddere. Ita docet Vasquez suprà cap. 7. & P. Sanchez suprà à num. 21. vbi pro eâ conclusione valdè multos auctores refert, qui apud ipsum videri possunt. Addit ibi vnam limitationem huius conclusionis, vt scilicet, si velit vendere rem, teneatur emptori dicere illud dubium, alioquin fraudulenter ageret cum illo; quia ob dubium est ea res minori æstimatione digna: tum, etiam ipsi domino vero, de quo dubitatur, iniuriam faceret, quia posteà longè difficilius esset eam recipere: hæc autem monitio tunc præcisè (inquit) videtur necessaria, quando est aliqua probabilitas, cum tempore posse verum dominum reperiri; at si res planè sit desperata, tunc non esse necessariam eam monitionem. Hæc sententia, quæ hoc tempore communis est, benè probatur ratione paulò antè insinuatâ, quòd scilicet, quando in puncto dubij ambo sunt æquales, ille qui simul habet possessionem est ex hoc capite longè superior; ergo habet meliorem conditionem; ergo ei debet adscribi res: quia quando inter duos litigantes vnus habet maius ius altero, eo ipso debet ipsi res tota adiudicari. Atqui si non daretur illi potestas vtendi re illâ, non ei adiudicaretur; solùm enim esset per modum custodis illius; ergo debet habere ius in vsus. Confirmatur, quia non potest hîc præsumi rationabiliter inuitus dominus eius rei; nam si possessor est paratus deprehensâ veritate reddere valorem illius, non potest ampliùs optare: nam in dubio æquali non potest prætendere, vt sibi præ altero possidente detur. Deinde, etiamsi res ea consumatur vsu, non proptereà noceretur vero domino: tum quia fortè etiam magnâ ex parte destrueretur, si abscondita seruaretur, & periret inutiliter; tum quia alter est paratus reddere valorem illius, ergo.

Conclusio contra secundam partem sententiæ Cordubæ.

Fauent Vasquez & Sanchez.

4\.

Probatur conclusio.

Confirmatur.

Iam verò antequam obiectiones contrariæ soluantur, dicendum aliquid est de possessore malæ fidei, qui tamen dubitat quis sit verus dominus rei. Circa quem Primò videtur ex dictis certum, si alterum violenter abstulit à bonæ fidei
5\.

Quid agendum sit possessori malæ fidei.

possessore,

possessore, teneri eam ex integro illi restituere; quia cùm ostenderimus, bonæ fidei possessorem in dubijs habere simpliciter jus in rem illam; certè si eam ipsi quis auferat violenter, siue ille sit, is, de quo est dubium, vtrùm ad ipsum ea pertineat, siue alius, debebit eam ex integro restituere.

Secundo dico: Si quis dubitat, vtrùm ad se, an ad alterum res pertineat, & eam extra possessorem inueniat, tenebitur ad mediam partem; quia in eo casu media pars ad ipsum, media ad alterum spectat.

Accipienti rem dubiâ fide non fauet possessio.

Est cōmunis.

Dico Tertio: Si rem illam emit, aut dono accepit dubiâ fide, quia dubitat, vtrùm vendens aut donans esset vetus illius dominus, non suffragatur ei possessio; quia non incepit bonâ fide; & ita communiter tradunt Doctores, vt videre est apud Sanchez suprà num. 24 Medinam lib. 1. Summæ cap. 14. §. 22 Est autem circa hoc difficultas duplex: vna, an teneatur totam illam rem restituere: secunda, cui sit facienda ea restitutio. Ad primam dicendum, non teneri ad totam illam restituendam, etiam donec eam acceperit.

Non tamen tenetur totā restituere.

Ratio est manifesta; nam supponimus non constare de possessore certo bonæ fidei; si enim id esset, haberet tunc locum quod paulò antè diximus, scilicet illi restituendam eam rem ex integro; si ergo non constat de possessore, manet æquale ius ad eam, tum in eo à quo illam accepit, quia de illo etiam dubitatur, vtrùm sit dominus, tum in altero vel determinato vel incerto (de
6 quo paulò pòst) qui etiam sub dubio censetur dominus eius rei: ergo cùm vnus ex illis, vendens scilicet, transtulerit suum ius in emptorem aut donatarium, iā eo ipso emptor aut donatarius est vnus ex his, ad quos sub dubio pertinet illa res: ergo cùm possessio neutri faueat, si dubium sit æquale, debebit res diuidi inter possidentem & alterum de quo dubitatur.

Mediam partem debet dare personæ ad quam vntatur spectare, si nota est, si ignota, pauperibus.

Hinc respondetur secundæ quæstioni; dico enim: Si nota est persona altera, ad quam creditur pertinere, tunc illi danda est ea media pars; si verò est persona incerta, tunc danda erit pauperibus; si verò rem eam emit, & quidem iusto pretio à dubio domino, difficiliùs poterit dari regula certa quantum teneatur; nam si dicamus debere dare mediam partem, tunc constabit illi mediâ parte pretij plus quàm valeat; quod est durum; aliunde autem non propterea debet defraudari suâ parte alter dominus, de quo est dubium. Respondeo, omnino debere etiam tunc mediam partem ei dubio domino dare: quod verò inde detrimentum aliquod patiatur sibi imputet, qui stultè emit à dubio domino dando æquale pretium; videat tamen ipse posteà vtrùm possit à venditore recuperare eam partem: quòd si vendita fuerit mediâ ex parte viliori pretio, iam res non habebit difficultatem; quia tunc soluendo alteram mediam partem dubio domino, soluet æquale pretium; & ita habebit eam iusto titulo.

Etiam cum damno suo.

Dubius possessor semper debet esse paratus rem vero domino reddere, si comparent. Qui rem emit à possessore bonæ fidei, nō peccauit ... emendo.

7 Aduertendum tamen, semper talem debere esse paratum vt comparente certo domino eam totam illi restituat, siue possit à vendente pretium recipere, siue non; huic enim discrimini se exposuit, dum dubiâ fide emit. duæ tamen sunt adhibendæ limitationes: vna, si emit ab eo, qui licet esset dubius dominus, erat tamen bonæ fidei possessor; tunc enim emendo non peccauit, nec posteà tenebitur quidquam date, nisi comparente certo domino; tunc enim etiam bonæ fidei possessor tenetur restituere; debebit autem tunc temporis venditor refundere pretium emptori, & emptor rem vero domino.

Neque peccat qui emit à dubio domino animo quærendi verum, & nomodo intelligendum sit Sanchez. docens emptori vero domino pretium esse profundendū.

Secunda limitatio est, nisi quis emat à fure aut à dubio domino, animo jam tum quærendi verum dominum, eique restituendi rem illam; tunc enim non peccat, quia fideliter agit causam domini, & eo comparente tenebitur illi rem restituere; addit tamen Sanchez deducto pretio, quo eam emit; cum enim vtiliter egerit rem domini non debet damnari amissione pretii.

Ego hanc doctrinam declaratione iudico indigere; nam si rem emit iusto & æquali pretio, certè tunc non agit vtiliter causam domini, si non cogitat eam restituere, nisi deducto pretio; nihil enim per hoc lucraretur dominus, cùm rem propriam suam iusto planè pretio emere cogeretur, nisi fortè cogitaret dominum ita esse illi rei addictum, vt libenter eam summam pecuniæ vellet amittere, ne tali re careret. Crediderim ego in eo casu stultam fuisse talem emptionem. & per se loquendo, illum teneri rem restituere, pretium verò deducere non posse, nisi ex congruentiâ fortè mediam partem; si autem vt frequenter contingit) à fure vili valdè pretio illam rem emit eo
animo vt domino restitueret, tunc habet locum 8
doctrina P. Sanchez de deductione pretij, maximè quando res alioquin periisset omnino apud latronem, & ad manus domini numquam rediisset: non enim potest tunc dominus esse inuitus rationabiliter in eâ deductione pretij, quando rem omnino iam desperatam ille, qui ad id non tenebatur, vili pretio, redemit; ergo debebit re acceptâ illi pretium refundere. Quòd si posteà non deprehendatur verus dominus, tunc valorem illius rei vltra id, quod pro ipsa exposuit, debebit in pios vsus conuertere. Dico *vltra id quod insumpsit*, quia licitum est, vt ex præcedentibus constat, pretium deducere. Sed iam ad soluenda argumenta contra præcipuam huius sectionis resolutionem redeamus.

Sectio III.

Soluuntur obiectiones contra dicta de dubio domino possessore bonæ fidei.

Obiectio Prima. An tota res in dubio relinquenda sit bonæ fidei possessori.

Prima sit: Non videtur tota res in dubio relinquenda bonæ fidei possessori; satis enim est si detur illi maior pars, nam ratio possessionis auget quidem ius in possidente, non verò omnino tollit in altero: si enim alter habet aliquod ius, cur non debet ratione illius aliquid, esto minùs, ei concedi? Respondeo, quia qui habet ius maius simpliciter præualet, & consequenter simpliciter victoria in lite stat ex parte ipsius, ideò res tota debet ei concedi; cùm enim supponatur illam rem vnius tantùm ex integro debere esse, ratio dictat, vt illi ex integro donetur qui maius ius habet.

Obiectio Secunda.

Secundò dices, Talis se exponit manifesto periculo peccati; nam rem alienam consumere inuito domino peccatum est; at hic se exponit huic periculo; ergo exponit se periculo peccati; hoc autem intrinsecè est malum; ergo non licet in tali dubio vti eâ re. Quòd si dicas, ratione possessionis deponi illud dubiū; Contrà, quia adhuc post possessionem est dubium, an sit ipsius ea res; ergo adhuc se exponit periculo peccandi. Confirmatur, quia stante illo dubio speculatiuo vniuersali, quòd scilicet ea res sit aliena, non potest habere iudicium certum quòd non peccet;

hoc autem iudicium diximus suprà necessarium esse ad non peccandum, ergo. Porrò illud esse non posse tunc temporis patet; quia quando antecedens est dubium, oportet eonsequens inde illatum dubium sit; ergo ex hoc antecedente dubio, *Ista res est mea*, necessariò sequitur consequens dubium; *Ergo dubium est, an vtar re meâ aut alienâ inuito domino:* atqui alienâ re vti inuito domino est peccatum; ergo semper est dubium, an faciat peccatum; ergo semper peccat.

Solutio.
10. Facilè huic argumento respondeo. Et Primò, commune illud est ad materias aliarum virtutum, de quibus in præcedentibus; imò si habet aliquam vim, etiã eam habebit, casu quo homo sequeretur probabiliorẽ opinionem, dummodò non esset certa; nam etiam tunc exponeret se periculo faciẽdi id quod re ipsa malum est. Secundò absolutè respondeo & argumento & confirmationi, tunc se non exponere periculo peccandi, sed solùm faciendi rem, quæ potest esse materialiter in se mala: sicut qui se exponit periculo patiendi in somnis pollutionem; suppono talem non illam procurare neque intendere; non se exponit periculo peccandi, sed faciendi rem, quæ materialiter est mala.

An periculo peccandi se exponat bonæ fidei possessor rem alienam consumens.

Non omnis re aliena vtens inuito domino facit iniustitiam formalem.

Ad argumentum ergo in formâ respondeo, Omnis qui vtitur re alienâ inuito domino facit iniustitiam, seu peccat contra iustitiam, nego maiorem vniuersaliter: etenim ille qui bonâ fide putans esse suam vtitur, non est iniustus formaliter, neque vllo modo peccat. Idem dico in alijs materiis, vbi adhuc res videtur esse difficilior. *Accedere ad non suam est peccare; ergo qui dubitat, an accedat ad non suam, dubitat vtrùm peccet; ergo peccat*; quia facere aliquid dubitando vtrùm sit peccatum, peccatum est. Ad hoc argumentum respondeo maiorem esse falsam: nam qui bonâ fide omnino putat esse suam; non peccat; & tamen verè accedit ad non suam; debet ergo illa propositio, vt sit vera, sic poni; *Accedere ad non suam iudicatam vt talem seu non iudicatam prudenter suam, est peccatum*; concedo maiorem; at tunc minor est falsa, scilicet, *Sed qui speculatiuè dubitat, vtrùm sit sua, & possessione bonâ fidei fretus accedit ad Mariam, iudicat illam non suam, aut caret prudenti iudicio quòd sit sua, aut dubitat se habere prudens iudicium quòd sit sua*;
11. nego minorem; nam ratione possessionis meritò & prudenter potest iudicare, esse suam hîc & nunc, quidquid sit de dubio speculatiuo; & hinc apparet, consequentiam illam primam, *Ergo dubitat se peccare*, nullam esse.

Responsio Patris Sanchez reijcitur.

Vbi aduerto, à Patre Sanchez aliter responderi argumento, scilicet, posse aliquando ex antecedenti dubio inferri consequens certum. Si enim eminus video hominem, & dubito, vtrùm verum hominem videam, infertur tamen consequens certum, Video hominem, ergo video ens: quod vltimum certum est, Hæc tamen responsio non satisfacit, quia in terminis repugnat, vt ex vi formæ certius sit consequens quàm præmissæ. de quo fusiùs egi & in Logicâ disp. 16. & 1. tom. in primam partem disp. 1. neque instantia allata aliquid probat; nam τὸ *ergo video ens* non infertur ex eo antecedente, Video hominem; sed quia ibi subintelligitur, video hominẽ aut aliud animal, vel aliam substantiam; quæ est propositio certa, vnde rectè ex illâ infertur; Ergo video ens: at si dubium esset, vtrùm planè quidquam viderem, non posset inferri certum consequens, *Ergo video ens*; hac ergo solutione omissâ, ex dictis à nobis constat, quale antecedens certum ponatur, vt posset certò inferri, *Ergo non pecco hic & nunc*. Cui difficultati in simili respondi, agens, vtrùm liceat sequi probabilem opinionem minùs tutam: quæ enim ibi dixi facilè huc applicari possunt.

12. *Obiectio. Tertia.*
Tertiò dices, Si quis repentè apparentem crucifixum adoret sine maiori examine peccat; quia se exponit periculo idololatriæ, ea præcisè ratione, quia dubium est, vtrùm ille sit verus Christus Dominus; ergo in dubio sequi partem minùs tutam peccatum est; quia se exponit periculo faciendi rem malam.

Retorquetur contra aduersarios.

Hoc argumentum ego Primò retorqueo contra eius auctores; nam etiam in dicto casu exponit se periculo negandi vero Christo adorationem ei debitam; & ex hoc capite fortè diceret aliquis, minùs esse tutum negare adorationem quàm eam præstare; nam quodammodò grauiùs est, nolle Deum adorare, quàm adorare simul cum illo aliquid aliud, maximè, quando id quod adoratur, in tantum præcisè adoratur, in quantum creditur esse ipse Deus: & sanè inter homines minus malum est exhibere ei (quem sub dubio puto esse Ferdinandum Imperatorem) reuerentiam, quàm eidem eam negare etiam sub dubio. Alia ergo assignanda est in hoc casu ratio quàm quæ à dubio præcisè desumitur.

Respondet P. Sanchez.

P. Sanchez respondet, concesso antecedenti, negando consequentiam; nam in eo casu nemo est in possessione; hoc est, Christus non est in possessione, quòd similes apparitiones fiant ab ipso; nec homo est in possessione adorandi: & aliunde est periculum idololatriæ: at in nostro casu vnus est in possessione. Hæc quoad consequentiam negandam est sufficiens solutio; ast patitur tamen difficultatem paulò antè tactam, quòd etiam in non adorando sit periculum.

Fortè dices, hoc secundum periculum nullum esse; nam omittere adorationem, etiam quando transeo iuxta verum crucifixum, non est per se peccatum; ergo quòd se exponat huic periculo nullius erit momenti; graue autem est, se exponere periculo idololatriæ. Adhuc tamen non satisfacit; nam qui ideò adorat hunc hominem quia putat esse Ferdinandum Imperatorem, etiamsi fortè non sit ille, non facit Imperatori propriè vllam iniuriam; imò videtur inde pluris illum æstimare; quandoquidem eo præcisè, quòd hanc personam vel solùm sub dubio reputatam Imperatorem illam reueretur: maior enim reuerentia est quæ exhibetur ob dubiam reputationem quàm ob certam; sicut maius odium denotaret in Petro, si tertiam personam, solùm ex dubio quòd esset hostis, statim occideret, quàm si non nisi agnitum vt talem eum occideret. Quidquid verò de eo maiori aut minori excessu sit, ad rem nostram.

Respondetur absolutè.

Respondeo, Christum in eo casu esse in possessione, vt sic dicam, non faciendi ea miracula: non enim ea facit sine vrgenti causa & magnâ vtilitate; diabolus autem sæpè ad decipiendum fingit tales apparitiones: vnde nisi positiuè de vrgenti causa & vtilitate constet, præsumptio est quasi certa quòd diabolus ille sit; ideò ei tunc neganda est adoratio: in casu verò nostræ conclusionis è contrario contingit; nam præsumptio stat, vt diximus, pro possidente ratione eius potioris tituli, ergo.

14. *Obiectio vltima.*
Vltimò obiicies: Prælato præcipienti, vt detegat crimen fratris, non tenetur subditus obedire, quando dubitat, vtrùm id iure præcipiat; & tamen Prælatus est in possessione mandandi; ergo

possessio

possessio non suffragatur in casibus dubiis. Respondet optimè P. Sanchez, tunc temporis etiam alterum; de cuius crimine agitur, esse in possessione suæ bonæ famæ & honoris; à quâ non debet exturbari per dubium titulum Prælati. Certant ergo in eo casu duæ possessiones inter se: debet ergo ea prævalere quæ maioris est momenti, & absolutè maior; ea autem censetur possessio bonæ famæ, quia ex naturâ rei oritur; titulus autem imperandi est positiuus: deinde si detegatur crimen, fama in perpetuum periclitabitur; ergo periculum est grauius; quod autem semel non obediatur ob illud periculum, non est tanti momenti. Confirmatur: Totum ius, quod Prælatus eâ occasione habere potest, desumitur ex cessione ipsius subditi, dum se illi per obedientiam subiecit; atqui non censetur se subiecisse, vt in eo dubio patiatur eius fama; ergo tunc Prælatus non habet ius imperandi.

Respondet benè Sánchez.

Sectio IV.

Aliqui casus circa dubium in materiâ iustitiæ.

Subsectio I.

Tres priores declarantur.

Quid dubio possessori agendum, si non inquirat verum dominum.

QVærimus Primò, quid si possessor dubius negligat adhibere diligentiam sufficientem ex quâ putabat probabiliter se deprehensurum verum dominum, tenebiturne tunc alteri rem dare, an adhuc poterit retinere? iam enim non
15. videtur possessor bonæ fidei, cùm culpabiliter examen neglexerit. Respondeo Primò, illum non teneri ad totam rem à se alienandam. Ratio est manifesta, quia sicut potuit contingere, vt per illam diligentiam deprehensus fuisset alius verus dominus; ita potuit fieri, vt ipsemet deprehensus esset vt certus dominus: ergo tunc ob neglectum examen non tenetur ex integro alteri, sed summùm ad mediam partem. Ideò respondeo, Secundò, eum teneri ad aliquid alteri dandum, plus minúsve, prout fuerit negligentia & spes inueniendi verum dominum: aliquando enim hæc spes ita est exigua, & omissio diligentiæ tam parum culpabilis, vt arbitrio prudentis vix mereatur in aliquo mulctari.

Respondeo Tertiò: Si post omissam diligentiam appareat rem esse alienam, & constet id detegendum fuisse per eam diligentiam, tunc ab eo tempore, quo omisit, tenebitur etiam fructus reddere; quia ab eo tempore non fuit bonæ fidei possessor; ergo non potuit suos facere fructus illos rei alienæ, quam etiam ex integro reddere debebit.

Quid faciendum, si neuter eorum, de quibus dubitabat, possideat.

Secundus casus, quid si neuter ex illis de quibus dubitatur possideat. Respondeo, diuidendam esse rem inter eos; vel si diuidi nequit, sortiri possunt de eâ; quòd si id noluerint, debebit res æstimari, & vna vni dari, qui teneatur alteri competitori mediam partem valoris soluere; sic enim fiet æqua diuisio moraliter loquendo; cui autem
16. sit res danda, si dubium sit æquale, non potest determinari, nisi vel ipsi inter se conueniant, vel sortiantur, vel certè Iudex determinet. Hinc colliges, haud ita benè docuisse Petrum de Ledesma de Matrimonio quæst. 45. art. 1. dub. 2. in æquali dubio posse Iudicem applicare eam rem cui voluerit ex integro, si indiuisibilis sit, colliges, inquam, malè docuisse; nam manifesta iniuria esset, stante æquali iure, vni totum, alteri nihil dare, pro solâ voluntate Iudicis: nec enim Iudex habet potestatem dandi aut auferendi res pro libitu, sed præcisè quatenus declarat id quod iustitia ipsa petit, seu quatenus agnoscit, quis habeat ius in rem, quis verò non.

Ledesma malè docuit, in æquali dubio Iudicem posse rem applicare cui voluerit.

Dices: Si sunt duo æquè digni eodem beneficio, potest Capitulum aut Episcopus eligere quem voluerit; ergo & Iudex in pari dubio. Nego consequentiam, quia in casu beneficii nemo habet ius ad illud, sed solam capacitatem illud recipiendi; tunc autem meritò potest Episcopus ei cui velit gratiam facere: at in nostro casu res tota debet ex iure decidi. Secundò respondeo inde negando consequentiam; nam beneficium Ecclesiasticum, vel dignitas illa non est diuisibilis nec in se, nec in pretio; sed necessariò debet vni soli tota tribui ex instituentis voluntate. Quid ergo mirum, si stante æquali capacitate vtriusque concertatoris, licitum sit electori determinare quem vult? At in nostro casu cùm res illa saltem ratione pretij possit æqualiter distribui, tenebitur id Iudex facere, nisi ipsi litigantes aliter rem inter se componant.

Quomodo diuidenda hereditas, si dubitetur, an filij sint illegitimi, an spurij.

Tertius casus est, quid sit faciendum circa diuisionem hereditatis, quando dubitatur, an filij sint illegitimi, an spurij. Aduerte, spurios nunc vocari, qui sunt ex patre aut matre coniugatis, vel solemni voto castitatis aut religiosâ professione impeditis; illegitimos verò, qui præcisè non sunt è legitimo matrimonio; quos aliqui vocant naturales. Communis in hac re sententia docet, in dubiis semper esse in fauorem filij iudicandum: vnde si dubitatur præcisè, vtrùm sit legitimus, an illegitimus seu naturalis: debere credi legitimum; si verò dubitatur, vtrùm illegitimus præcisè, an verò etiam spurius, non iudicandum esse spurium sed illegitimum præcisè. Ita docet Couarruuias 2. parte de Matrimonio cap. 8 §. 5. Siluester ver. *Filius.* quæst. 12. Angelus ver. *Filius.* num. 16. 17.
Vasquez suprà cap. 8. estque iure ciuili in multis legibus res definita. Ratio est quia in dubiis semper præsumitur id quod honestius est aut quod minùs est inhonestum. & fauet principium illud generale in 6. de regulis iuris, *Cumque sunt obscura iura partium, fauendum est potiùs reo quam actori.* Quam regulam Pater Vasquez meritò ait num. 45. non solùm in foro ciuili, sed iure naturali seruandam esse; quia ratio ipsa dictat, neminem in dubio condemnandum; quia nullos nisi ob probatam culpam condemnari debet; ergo iniquum est ex naturâ rei absque vllâ culpâ parentum condemnare prolem. Hæc ratio Patris Vasquez valdè bona est; quam tamen debuisset ipse applicare etiam ad alias materias extra virtutem iustitiæ; etenim etiam in illis possunt esse rei: nam si agitur, vtrùm quis teneatur ad aliquid faciendum, siue iam ea obligatio sit ex iustitiâ, siue ex religione, siue ex obedientiâ, siue aliunde, ille, cui obligatio imponitur, est quodammodò reus, alter verò, qui contendit illum obligatum esse, est actor; ergo tunc in eo dubio non debet ob dubiam causam reus damnari, & illi obligatio certa præscribi; neque obstat, quòd si eximatur à prædictâ obligatione, videatur exponi periculo faciendi rem prohibitam contra aliquam virtutem: hoc, inquam, non obstat; 18.
nam illud periculum etiam est in casu iustitiæ, vt suprà fusiùs ostendimus. Sufficiat iam hîc obiter tetigisse punctum consequentiæ in hac materiâ.

Dum sunt obscura iura partium, fauendum est potiùs reo quam actori. Quæ regula non tantùm in materiâ iustitiæ, sed in aliis locum habet.

SVBSECTIO II.

Examinatur obiectio contra datam solutionem.

Obiectio. DIces: Alij filij, de quibus certò constat, esse legitimos, habent ius in bona paterna, ergo non possunt ex eâ possessione deturbari ob dubium ius alterius fratris; auferretur enim illis quidquid dubio filio tribueretur. *Solutio. Vasquez.* Respondet Vasquez, ei principio refragari illud alterum, quòd in dubio sit potiùs fauendum reo quàm actori. *Auctoris.* Ego tamen aliter respondeo, in hoc secundo principio etiam includi possessionem, & quidem maioris momenti; vnde, duobus certantibus cum possessione contra se inuicem, videndum est, quæ sit ex illis possessionibus maioris momenti; & illa debet præualere, vt in simili dixi fine subsectionis præcedentis. *Duobus certantibus cum possessione cōtra se inuicē, videndum, qua possessio sit maioris momenti.* Porrò in prædicto casu duos possidentes inter se pugnare patet; nam sicut filij certi videntur possidere ius, vt totam inter se diuidant paternam hereditatem, ita alter filius possidet suum honorem, quòd sit

19\. filius legitimus; in simili autem dubio certum est, maioris momenti esse punctum honoris & honestatis quàm ius ad partem hereditatis; ergo tunc potiùs standum est pro possessione honoris & famæ illius quàm pro hereditate aliorum: vnde non benè dicit Vasquez vnum principium ibi alteri aduersari, cùm primum principium de possessione æquè stet pro vtroque; vnde illud propriè neutri aduersatur imò, si benè explicetur etiam illud stat pro filio dubio: quia sicut in dubijs melior est conditio possidentis, ita videtur melior esse in æquali dubio conditio possidentis rem meliorem, ne ipsi tollatur ob alienam possessionem rei minoris: nam sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; hoc est, sicut se habet possessio ad non possessionem, ita possessio maioris momenti ad non possessionem tanti momenti; potiùs ergo fauet quàm aduersetur illud principium filio dubio. *Quid faciendum, si constet esse illegitimum, & dubitetur, an sit spurius. Vasquez doctrina.* Sed quid dicendum, si dubium de filio spurio sit, de quo dubitetur, an ad hunc, an ad illum spectet, cùm interim illum esse illegitimum constet? Pater Vasquez suprà num 46 benè ait, & consequenter ad priorem resolutionem, Si dubium tale sit, vt ex eo pendeat, an filius sit spurius; quia vnus pater est aut vxoratus cum aliâ aut Religiosus, alter verò liber; tunc iudicandum esse in fauorem filij, & reputandum non spurium, sed purè illegitimum, ideóque perinde ac si esset filius parentū liberorum seu non cōiugatorum: quòd si dubium tale

20\. sit, vt æquè sit futurus aut spurius, siue ab hoc, siue ab illo sit ortus, aut æquè naturalis, seu purè illegitimus, tunc ait Vasquez, ad vtrumque parentem spectare filij sustentationem ex æquo, siue vnus sit paulò nobilior aut ditior altero, siue ambo æquè nobiles aut æquè diuites; nam ea circumstantia est parui momenti.

Replica. Fortè aliquis contra hæc obiiceret Primò: In dubiis standum est semper pro reo, iuxta paulò antè dicta; ergo quando est dubium, vtrùm filius ille sit à nobiliori parente, an verò à minùs nobili, standum erit in fauorem filij, & iudicandus erit filius nobilioris. *Solutio.* Respondeo negando consequentiam; nam quando agitur inter duos iam honestos, licet vnus sit nobilior altero, filius non est propriè reus, quia non agitur de causa iniqua; siue enim pro hac, siue pro illa parte feratur sententia, non erit specialiter infamis, aut non amittet aliquid quod per se supponitur in omnibus hominibus; maior autem nobilitas non est quid per se commune, imò extraordinarium, vnde illud non censetur possidere, nisi positiuè illud probet, aut aliunde præsupponatur habere possessionem: quod declaro eâ consuetudine quæ in Hispaniâ communis est, & fundata videtur in naturâ ipsa rei; quando enim de aliquo agitur, & quæritur, an sit nobilis, item, an sit ex semine Maurorum & Iudæorum, diuersæ valdè probationes pro his duobus casibus requiruntur: vt enim iudicetur non esse ex semine Maurorum, &c. quia id pertinet ad fugiendam infamiam, sufficit quòd nulla sit probatio sufficiens contra ipsum; tunc enim in eâ causâ, in quâ se gerit tamquam reus, fauendum est ei in dubijs. *Alia ratio est in dubio ad infamiam vitandā, alia in dubio ad acquirenda singularia priuilegia.* At in puncto nobilitatis, quia hæc est priuilegium singulare aliquarum familiarum, & non supponitur per se in aliis hominibus, debet ipse positiua argumēta afferre, quibus eam probet; & non sufficit præcisè, nihil ei in contrarium obiici. quod idem in casu nostro eodem modo applicandum est. 21.

Replica. Secunda. Obiiciet quis Secundò, Iuxta communiorem sententiam, filij expositi, quorum parentes ignorantur, non possunt ad sacros Ordines promoueri; ergo non præsupponuntur in dubio filij legitimi. Patet consequentia, quia si legitimi supponerētur, essent omnino capaces Ordinum. *Solutio Vasquez.* Pater Vasquez tangit obiectionem hanc non per modum obiectionis contra præcedentia, sed addendo; *cùm hoc tamen stat, vt filij expositi non sint, &c.* additque rationem, quam suprà agens de irregularitate in dubio de homicidio tetigerat; nempe quando pœna, quæ ob delictum dubium imponenda videtur, continet præceptum prohibens aliquam actionem, tunc censeri eam incurri, etiamsi delictum sit dubium; talis autem est incapacitas ad sacros Ordines seu irregularitas; quia per eam fiunt tali homini illicitę susceptiones Ordinum: ergo expositus puer debet iudicari incurrisse eam irregularitatem: quando autem pœna solùm est mulctans, & non continet nouum præceptum, tunc non debet incurri ob delictum dubium.

Duo mihi displicent in hac solutione. Primum est, quòd P. Vasquez ponat eam limitationem circa filios expositos; de aliis autem filiis feminæ coniugatæ, quando dubitatur, an sint legitimi nec ne, videatur supponere illos esse capaces Ordinum: & quidem hoc vltimum meritò docet: quis enim dicet, debere aliquem censeri filium legitimum coheredem cum aliis fratribus, & tamen incapacem sacrorum Ordinum? atqui etiam in his habet locum tota ea ratio Patris Vasquez; nam pœna irregularitatis non est lata pro expositis, sed pro illegitimis in communi; & illa pœna continet præceptum prohibens in posterum; ergo eam etiā incurrunt in dubio filij maritatæ, si dubium sit, an sint legitimi, quantumcumque supponantur in foro externo legitimi; hoc autem, vt dixi, & ipsi Vasquez, & rationi videtur manifestè contrarium. 22. *Displicet.* *In dubio numquis sit legitimus, supponitur esse capax Ordinum.* *Ratio Vasquez militat etiam procexpositis.* Quòd si ideò dicat, illos ob possessionem in materia iustitiæ habere melius ius adhuc contra dictam censuram & irregularitatem, facilè reiicietur; nam etiam expositi eodem modo præscribere debebunt; possessio enim bonæ famæ seu honestatis est in materiâ iustitiæ: aut certè si in exposito ea possessio non est in materia iustitiæ, neque etiam erit in alio filio. *Vnde reijcitur Secundò.* Contra Secundò, quia siue sit in materia iustitiæ, siue non, ea pœna, quæ alioquin erat in- 23.

currenda,

currenda, continet præceptum probibens, & in cuius transgressione est periculum irreligionis; nam celebrare aut accipere Ordines sub irregularitate est peccatum irreligionis; quod grauius est omnino quàm peccatum iniustitiæ; ergo, ne exponatur grauiori ei periculo, tenebitur se reputare irregularem; nec titulus iustitiæ eum liberabit. Quod confirmo euidenter eodem exemplo de homicidio dubio; vbi Vasquez contendit omnino incurri irregularitatem; nam etiam tunc bonæ famæ possessio, aut quòd non contraxerit voluntariè homicidij delictum, pertinet ad titulum iustitiæ, quem in suum bonum nomen habet ille homo; & tamen adhuc censetur incurrisse irregularitatem non obstante ea possessione, si dubium suboriatur de homicidio; ergo & filius maritatæ etiam, non obstante possessione suæ honestatis quoad natalitia, incurret irregularitatem, quandocumque suboriatur dubium an sit legitimus; vel certè eam nullo modo incurret expositus.

Vasquez gratis distinguit pœnam importantem præceptū, & non importantem.

In eadem solutione Patris Vasquez Secundò displicet ea distinctio de pœnâ importante præceptum & non importante; vix enim excogitari vlla pœna potest, quæ virtualiter seu implicitè aliquod præceptum non importet: v.g. imponatur pœna pecuniaria, pœna restitutionis, pœna exilij, pœna ieiunij, &c. tales pœnas Vasquez iudicat non incurri ob delictum dubium; atqui in eis non minùs (si benè res consideretur) includitur vnum præceptum probibens quàm in irregularitate; quia in hac includitur præceptum ne accipiat Ordines sub graui peccato: atqui eo-
24 dem modo in pœna restitutionis est præceptum, ne iam ampliùs vtatur illis bonis, quibus anteà vtebatur: item in pœna ieiunij iam non est licita ei omissio ieiunij; in pœna etiam exilij iam imponitur præceptum, ne maneat in tali loco. Quòd si dicat Pater Vasquez ab hac pœnâ illum reddi immunem, eo ipso quòd Iudex eam non imponat ob prædictum dubium delictum, quis non videat à me dicendum, etiam à pœna irregularitatis mansurum hominem omnino liberum eo ipso quòd ob dubium delictum non imponatur à iudice? vtraque enim pœna est in iure imposita antecedenter pro talibus delictis certis; cur ergo vtraque non imponetur aut remittetur in dubiis, cùm in vtraque semper sit probibitio? Vides passim magis confirmari quæ nos suprà diximus, eamdem scilicet esse rationem in materia iustitiæ ac aliarum virtutum; & textum illum ex capite *Ad audientiam.* non niti rigore naturali, sed esse indiuidualem pœnam in eo capite primùm impositam.

Euasio Vasquez præcluditur.

Solutio auctoris pro obiectione suprà factâ.

Ad argumentum ergo suprà factum de expositis dico Primò, probabilius esse, tales filios esse capaces Ordinum, vt docent nonnulli apud
25 eumdem Vasquez suprà num. 28. Respondeo Secundò, Si reputentur incapaces, ideò est, quia reputantur illegitimi; negamus autem ex illis consequentiam ad primos; nam in his est vehemens & ferè certa suspicio, talem expositionem fieri, eò quòd sint illicitè nati; vnde in eo casu non diceremus dubiam, sed moraliter certam illegitimitatem; nam licet aliquando exponantur ob solam paupertatem parentum, id tamen adeò est rarum respectiuè ad aliam causam, vt meritò præsumi possit ibi delictum, iuxta illud Christi principium, *Qui malè agit, odit lucem:* non ergo tunc sunt illi in possessione suæ honestatis, quin potiùs in contrariâ possessione; at in nostro casu priori, quando non est eiusmodi euidens in contrarium præsumptio, rectè causa dicitur dubia; & tunc standum est in fauorem rei seu filiorum.

De expositis moraliter certum est esse illegitimos.

Ioan. 3.

SVBSECTIO III.

Duo alij casus.

QVartus casus est, quid sit dicendum quando dubium est de actione iniustâ: v.g. si quis cõsulat homicidium, vel furtum, & alter occidat aut furetur; dubitatur tamen, vtrùm consilio illo motus fuerit de facto ad illud homicidium: ad quid ergo tenebitur in eo casu consulens? D. Thomas 2. 2. quæst. 62. art. 7. in corp. videtur insinuare, in dubio consulentem non teneri ad quidquam; ait enim tunc tantùm teneri, quando probabiliter æstimari possit, quod ex eo consilio secutum sit damnum; vnde infertur, Ergo quando dubium præcisè est (quo casu non est assensus probabilis) non tenebitur. Idem docent Siluester ver. *Restitutio.* 3. quæst. 6. Medina de Restitutione, quæst. 7. Nauarrus lib. 3. de Restitutione cap. 4. dub. 4. Henriquez lib. 14. de Irregularitate cap. 3. num. 4. Pater verò Sanchez lib. 2. de Matrimonio disp. 41. sæpè citatâ num. 17. oppositum censet; refertque multos tam Iuristas quàm Canonistas pro eâ sententiâ. Fundamentum illius est, quia delictum nemo præsumitur admissurus sine causa; ergo cùm in præsenti non appareat alia causa quàm consilium, non debet executor præsumi fecisse homicidium independenter ab eo consilio; nisi quando anteà constabat occisum fuisse grauem illius hostem, eique minatum mortem; ex ijs enim indicijs, etiam excluso consilio, poterat præsumi delictum; & tunc in dubio pro consulente standum est. Confirmatur: In prædicto casu possessio nulla fauet consulenti, imò contraria ei est; constat enim certò, illum dedisse causam ex se sufficientem; & dubium est, vtrùm inde effectus secutus fuerit; ergo possessio est contra illum, dubia verò euasio pro illo; ergo tunc tenebitur ad restitutionem, perinde ac si constaret certò alterum fuisse inductum eo consilio.

Quid agendū in dubio de actione iniustâ.

D. Thomas ait consulentem ad nil teneri in dubio.

Consentit Siluester, Medina, &c.

26

Sanchez contrariā tenet.

Eius fundamentum.

Confirmatur.

27 Acquiesco huic sententiæ Patris Sanchez; in quâ tamen duo videntur notanda; vnum est, discurrere ipsum omnino consequenter ad ea quæ docuit, agens de dubio homicidij explicando cap. *Ad audientiam,* ibi enim fusè probare contendit: quòd in casu illius textus ex naturâ rei non erat præsumendum homicidium contra illum Clericum; & consequenter non erat incurrenda ex naturâ rei irregularitas contra homicidas lata nisi specialiter Pontifex eam de nouo tulisset in simile dubium. Quæ etiam fuit solutio Patris Suarez, vt à nobis inter alias posita est suprà; videtur autem contraria rationi quam P. Sanchez hîc ponit, quòd scilicet, quia constat de dato consilio, & non constat non esse secutum effectum, ideò consilians non sit in possessione; inde enim argumentor efficaciter, Ergo pari ratione ille Clericus, de quo in dicto capite, quia certò dederat ictum, seu percusserat illum qui mortuus est, & dubium erat, an ex eo ictu mortuus esset, debuisset sanè incurrere ex naturâ rei irregularitatem, sicut in casu præsenti, quia non fuerat in possessione suæ innocentiæ; vel si ibi, non obstante certitudine tam de vulnere quàm de morte, quia dubium erat, vtrùm hæc ex eo vulnere secuta fuisset, adhuc erat in possessione

Auctor Patri Sanchez subscribit
Sed Sanchez arguitur vt minùs consequenter discurrens.

Ab eâ verò auctio est immunis.

eodem planè modo, & fortè maiori, in præsenti, non obstante certitudine consilij & mortis, quia dubium est, vtrùm hæc inde prouenerit, dicendum erit, hunc esse in possessione. Vides difficultatem. Ego verò, quia ad illud caput dedi eam specialem explicationem, quam efficaciter ex textu probaui; quòd scilicet ille, quia causam dederat, certò non fuerit in possessione; consequentissimè hîc etiam discurro (vt ex hac vtrius-
28. que explicationis correspondentiâ magis appareat earum veritas) ideóque, ob certum consilium & dubium effectum, præsumptionem stare contra consulentem.

Si constet homicidâ occiso antè malè voluisse, non ideò excusatur consulens.

Secundò addo, tenendo adhuc magis consequentiam, Esto ex aliis indiciis constaret, homicidam male affectum occiso, & in mortem, quam posteà patrauit, procliuem, non ideò excusari consulentem. Ratio est, quia si ob certum consilium & dubium effectum est contra ipsum præsumptio, eadem est, siue alter alioqui fuisset inimicus occisi, siue non; imò tunc quodammodò maximè videtur esse suspectus: quia faciliùs possumus nobis persuadere consilium inuenturum locum, & concursurum de facto, si eum, cui suadeo rem aliquam, iam inuenio ad eam propensum (tunc enim libentissimè acceptat consilium) quàm si ab eâ morte abhorreret. Quidquid verò de speciali titulo sit, certum est, non repugnare, vtrumque esse tunc causam; vnum ex prauo odio, alterum suo consilio. Quod confirmo ex eis capitibus *Ad audientiam*, & *Significasti* a.. de homicidio: nam in eorum capitum casibus illi, qui mortui erant post vulnus acceptum à Clerico, dicuntur habuisse vnus nouam infirmitatem, alius noua vulnera ab aliis inflicta; & tamen quia Clericus certam dederat causam, non tollitur præsumptio contra illum ob aliam concausam additam posteà; ergo ex eo, quòd occidens habuerit aliquam causam impellentem se ad occidendum, non propterea consulens liberatur à præsumptione, quòd in eam mortem influxerit; ergo tunc tenebitur ad satisfactionem; seu incurret tunc eam pœnam consulenti annexam.

29. Replicabis, an etiam tunc incurrat irregularitatem, quæ est imposita his qui per alios occidunt. Ex vnâ enim parte, si præsumitur voluntariè occidisse, incurrit; aliunde autem diximus suprà non incurri irregularitatem in dubio, excepto illo casu *Ad audientiam*. Respondeo, omnino incurrit; nam & suprà diximus, eam absolutè ex vi illius textus incurri in dubio de homicidio, quando certum est, datam esse causam ex se illatiuam mortis; vt hîc supponitur datum consilium; nam in hoc casu possessio non est pro consulente, sed potiùs in contrarium: neque nos quidquam suprà huic decisioni contrarium docuimus, quin potiùs hac eadem solutione (vt paulò antè obseruaui) explicuimus ea capita, & satisfecimus obiectioni Vasquez ex eis desumptæ, quâ ipse volebat vniuersaliter probare, in omni dubio iuris & facti tenendam esse tutiorem partem.

Consulens incurre homicidii irregularitatem.

Depositarius vel commodatarius dubius an suâ culpâ res perierit, non tenetur restituere.

Quintus casus est, Quid si depositarius vel commodatarius dubius sit, an suâ culpâ depositum perierit, tenebiturne ad restitutionem? Respondeo, non teneri, quia (vt paulò antè in communi dixi) delictum seu culpa non præsumitur; & in dubio, quando quis non dedit causam, debet præsumi innocens: vnde fit, vt si certò constaret, eum aliquid voluntariè omisisse, ex quâ omissione possit alioquin res perire, aut aliquam positiuam causam dedisse, quæ videretur de se sufficiens ad eam destructionem, etiamsi posteà dubium esset, an inde orta fuisset destructio; præsumendum esset contra depositarium, quia nulla ei faueret possessio, quin è contrario præsumptio esset contra illum: nam certitudo causæ datæ fauet auctori, & depositarius non euadit per dubium de effectu inde secuto. 30.

SECTIO V.

Quomodo in dubijs inferior debeat cum Superiore se gerere.

EGimus de modo, quo quis debeat se gerere in dubiis tam erga materiam iustitiæ quàm aliarum virtutum, iam oportet pro complemento huius materiæ declarare, quomodo inferior erga Superiorem se gerere in dubiis debeat; & quidem vix, si quæ hucusque dicta sunt ponderentur, vlla potest esse in præsenti difficultas; oportet tamen ea distinctè huic materiæ applicare.

Subditus dubitans an liceat Superiori obedire, non potest obedire.

Supponendum autem priùs, si omnibus pensatis, subditus dubius sit vtrùm sibi licitum sit Superiori obedire, an non, non posse illi obedire; quia non potest quis efficere id, in quo dubitat, vtrùm peccet nec ne. quod principium vniuersale est ad omnes materias, & in omnibus personis. Difficultas autem est, vtrùm quando dubium est, an res imperata à Superiore sit licita nec ne, possit tamen formare iudicium determinatum, quod sibi sit licitum obedire Superiori. Vasquez suprà cap. 9. consequenter ad sua principia docet, si subditus sit dubius iuris aut facti, in quo Superior non possit dispensare, cum tunc teneatur sequi tutiorem partem, non posse obedire Superiori contrarium præcipienti: v. g. dubitat quis 31.
an occiderit, vnde est periculum irregularitatis, docet eum non teneri obedire Superiori imperanti vt celebret Sacrum; similiter si dubium sit, vtrùm Papa aliquid mandauerit, non potest obedire Prælato præcipienti, ne illud faciat. Dixi quando Superior non potest in tali te dispensare, quia si posset, tunc haud dubiè debet obedire; per ipsum enim mandatum censetur dispensare in contrario, & consequenter tollere omnes rationes dubitandi.

Sed quid si dubitet an res imperata sit licita, potestne iudicare sibi licere obedire.

Sententia vera.

Hæc Patris Vasquez doctrina vera est suppositis illius principiis; sed quia nos ea suprà reiecimus, & cum distinctione in similibus dubiis discurrimus, etiam hîc cum distinctione credimus procedendum; & in primis vniuersaliter dicimus, Quandocumque, non obstante dubio de obiecto, homo potest formare practicum iudicium, quòd sibi licita sit actio circa tale obiectum, ideóque potest illud amplecti licitè, tenetur etiam Superiori præcipienti tale obiectum obedire. Ratio est manifesta (suppono iam aliunde Superiorem habere iustam causam præcipiendi;) nam tunc dubium non magis excusat subditum quàm si non esset; cùm tam relinquat licitam eam actionem quàm si non esset; ergo eodé modo tenebitur subditus tunc obedire, quàm si nullum esset dubium. Patet consequentia; nam dubium non aliter poterat excusare quàm reddendo actionem illicitam, atqui id non facit, ergo nullo modo excusat.

Corollaria ex dictis.

Hinc constat, cùm dixerimus suprà, in dubio iuris

iuris licitum esse operanti sequi quamcumque
32. partem;vt cùm dubitat, an sit præceptum,vtrùm emiserit votum, an vllam dederit causam homicidij ; licitum tamen illi esse non seruare illud præceptum, votum, &c. nec teneri se gerere pro irregulari (nisi quando,vt diximus suprà,) constiterit certò se causam dedisse , etiamsi sit dubium , vtrùm inde mors ea secuta fuerit.) Constat, inquam , in his casibus, si Superior præcipiat aliquod contrarium tam voto quàm præcepto , teneri subditum ei obedire ; quia Superioe præcipit actiones , in quibus ille licitè potest obedire,ergo. Quæ doctrina vera est,esto præceptum, de quo dubitatur,sit diuinum & naturale, aut alterius Superioris altioris quàm sit præcipiens, v. g. Papæ ; quia illa potestas tunc mandandi non fundatur in eo , quod mandando dispenset, sed quia antecedenter ad mandatum non tenebatur subditus eo præcepto & voto. Hinc à fortiori constat,si præceptum sit dispensabile ab ipso præcipiente , posse tunc subditum obedire; esto non solùm dubiom,sed certum omnino esset tale præceptum ; quia, vt paulò antè dixi, Superior tunc præcipiens censetur dispensare in tali contrariâ obligatione ; nisi fortè diceret, *Mando tibi hoc,nisi contrarium sit tibi imperatum ab alio Superiore, etiam me minore, aut à me ipse antecedenter* ; tunc enim non excusatur à dubio præcepto per dispensationem aut relaxationem illius, sed ob rationem generalem paulò antè datam, quod in dubio de præcepto non supponatur illo

Quid possit subditus, si præceptum sit dispensabile à præcipiente.

33. ligatus. Aduertendum tamen est circa præcedentem conclusionem , quod & superiùs agentes de dubio notauimus, non esse licitum subdito in eo dubio obedire nisi facto sufficienti examine circa existentiam illius voti , iuxta temporis & occasionis capacitatem ; alioquin non censebitur esse possessor bonæ fidei, sed dubiæ. & tunc nullus titulus ei suffragabitur.

Quid si non possit subditus inquirere, an liceat obedire vel non.

Sed quid si nullam diligentiam tunc possit efficere, mandatúmque vrgeat. Fortè aliquis diceret , eum posse obedire, qoia tunc videtur bonæ fidei possessor; eo ipso quòd vlterior inqnisitio sit impossibilis. Ego tamen distinguendum censeo ; vel enim ille putat se breuissimè posse rem perfectè intelligere : v. g. haberet notata in pugillaribus mandata altioris Superioris, quorum iam non exactè recordatur , recurrendo tamen ad cubiculum & pugillares voluendo certitudinem acqoireret ; certè non posset huic secundo Snperiori obedire,etiamsi ille diceret, Antequam eas ad cubiculum debes facere hoc , de quo dubitas , vtrùm ab altiori Superiore sit tibi prohibitum:esset enim tunc tale præceptum planè imprudens , & in eâ commoditate tam facilè exeundi à dubio ,etiam esset temeraria illa obedientia. quod ipsum clariùs ostendo. Si dubium esset de irregularitate , à quò eâdem quâ dixi fa-
34. cilitate posset exire , & tamen ei iniungeret Superior vt celebraret statim, non permittendo ipsum facere eam diligentiam ad deprehendendam veritatem ; quis poterit negare imprudens fore tunc tale præceptum? Quòd si ea diligentia adhiberi non potest tam facilè , sed necessariò post aliqood tempus ; videtur tunc subditus eo tempore intermedio in bonâ possessione esse suæ libertatis ; & consequenter etiam Superior tunc poterit illi tale obiectum præcipere ob rationem datam ; quod scilicet, si licitè res à subdito fieri potest; ergo ex hoc capite non excusatur ab obedientiâ.

Secundò dicendum est , Si subditus certus sit de iure, & solòm de facto ipso dubius , hoc est, vtrùm satisfecerit iam obligationi ; quo casu suprà diximus teneri ad sequendam tutiorem partem ; non poterit obedire Superiori præcipienti,ne satisfaciat,nisi quando Superior habuerit potestatē dispensandi in eo præcepto:quia (vt diximus) tunc possessio stat pro eâ lege ; ergo nisi Superior hîc & nunc præcipiens possit tollere eam obligationem , necessariò ea manebit; eâ autem manente non potest teneri quis ad contrarium.

Quid si subdito constet de iure Superioris, & dubitet, an satisfecerit obligationi.

Replica.

Fortè aliquis diceret , Contingere potest , vt virtus illa, contra quam faceret obediendo huic Superiori , non sit tanta, quanta est obedientia, contra quam facit : atqui in dubio de transgressione duarum virtutum inæqualium semper debemus transgredi illam quæ minor est ; ergo in eo casu debemus potiùs exponere nos periculo faciendi contra alteram virtutem quàm contra obedientiam. Respondeo, admissâ maiori , minorem esse falsam ; nam in similibus dubiis non ad solam magnitudinem virtutis,sed ad maiorem obligationem illarum est attendendum : quia in

Soluitur.

dubio faciendi contra vnum è duobus Superio- 35.
ribus inæqualibus , potiùs est faciendum contra minoris voluntatem quàm contra maioris , esto leuiorem hîc rem quàm ille mandet ; quia in dubio maioritas stat pro altero , & dat illi certum ius. Secundò responderi posset in eo casu , non se exponere subditum periculo vllo modo faciendi contra obedientiam ; nam Superior inferior tunc omnino caret iure imperandi ,ergo facere tunc aliquod contrarium eius voluntati,non est facere contra obedientiam , sed perinde ac si facerem contra voluntatem alterius mihi æqualis, aut Snperioris,rem tamen ex se manifestè iniustam præcipientis. Quomodo autem debeat se subditus gerere, si res præcepta dubia sit in damnum tertij, dixi sect. 3.

An subditus indoctus debeat semper obedire Superiori præcipienti.

Duæ occurrunt circa doctrinam hanc difficoltates : vna,vtrùm subditus indoctus, qoi non potest discernere,quando sit causa iusta, aot dubia, teneatur semper obedire Superiori præcipienti. V. g. Rex vocat milites ad bellum , miles dubitat, vtrùm sit bellum iustum , an possit & teneatur obedire Regi : suppono, quòd si ille dubitat non solùm de belli iustitiâ , sed etiam , an sibi liceat ire ad illud bellum , certum sit non posse ire nisi deposito eo dubio ; quia (vt diximus sæpè suprà) operari cum conscientiâ dubiâ circa ipsam actionem hîc & nunc, peccatum est : est ergo difficultas vtrùm ille possit sic discutere; *Rex debet dignoscere causas iustas belli , & ipse est bona conscientia, suppone ergo illum benè facere, ideéque & mihi licere illum sequi.* Respondeo Primò, Si dubium de iustitiâ belli sit purè negatiuum , quia neque pro illo , neque contra illud vllam habet sobditus rationem , omnino teneri;

Resoluitur.

nam possessio stat pro Rege : non enim debet si- 36.
ne vllo planè fundamento de eo præsumi delictum , quale esset iniustum bellum indicere. Si verò dubium sit tale ob aliquas rationes v g.quia scit subditus sæpè eum Regem iniusta bella mouisse,vel quia videt esse contra Catholicos in fauorem hæreticorum, vel ob alias rationes , quas ipse non scit soluere , quæquè ipsum tenent perplexum ; putarem omnino tunc temporis non posse ex solâ præsumptione, quòd alter sit Superior , iodicare sibi licitum esse illud bellum ; est enim subdito ipsi iam Rex suspectus; debet ergo
in

in tali casu alicui homini docto suum dubium proponere, & consilium ab eo petere: quòd si ipsi dicatur, Hæc quidem ratio habet aliquam difficultatem; Rex tamen ob alias causas iustiores & præponderantes, quæ non debent manifestari vobis, potest licitè inferre, &c. tunc poterit sine scrupulo ad bellum illud ire.

Quid si amicus, à quo Rex petit auxiliū, dubitet de iustitiā belli.

Secunda difficultas est, vtrùm si Rex ab amico aliquo petat auxilium in bello, & dubia sit et amico iustitia belli, possit per extrinseca principia de bonitate Regis præsumere illum habere iustas causas, eùmque iuuare. Siluester ve. *Bellum* 1. quæst. 9. assignat discrimen inter subditos & amicos; de illis asserit, de his negat. Displicuit id Patri Vasquez suprà num. 53. ait enim, Sicut amicus non potest ire ad bellum dubium, nisi per extrinseca principia deponat dubium, ita nec subditus: & sicut subditis non tenetur Rex manifestare causas belli, ita nec amicis sæpè potest; ergo eadem est ratio de amicis, quæ de subditis. Mihi tamen probabilior videtur ea sententia Siluestri; nam cùm subditus sit in certā obligatione obediendi domino, & dominus in possessione iuris ad mandandum; non potest eximi ab eā obligatione obediendi, & sequendi Regem per solum dubium circa iustitiam belli; at amicus, quia ex nullā obligatione obediendi aut iuuandi, neque ex vllā præsumptione iuris, sed omnino liberè & spontaneè concurrit, maiorem debet habere de belli iustitiā rationem. Quò enim quis in dubium aliquod cum minori obligatione se intrudit, minùs operatur prudenter. Fateor ergò, non esse necessum vt in particulari causas belli Rex manifestet, etiam amicis: at si amicus habeat tam efficacem rationem in contrarium ad iudicandum, bellum esse iniustum, vt non possit ei dubio satisfacere, si in communi solùm audiat esse alias æquè fortes causas in contrarium; cùm enim eas, quæ contra bellum sunt, ipse agnoscat, & alias ex solā eā testificatione non ita apprehendat; ac denique etiam quando iniustè pugnatur, soleat dici semper, esse iustas causas pro eo bello; vix poterit excusari, si tunc annuat vocanti, nisi perpensis omnibus rationibus deprehendat se nullas habere positiuas contra æquitatem belli, sed purum negatiuum dubium, quòd scilicet non sciat quæ sint pro bello; tunc enim libenter admittetem cum Patre Vasquez, illum posse annuere vocanti, cogitando sic, *Mihi in contrarium nihil occurrit, & aliunde Regem suppono esse bonæ conscientiæ, ergo potero illum iuuare.*

37\. *Subditus debet iuuare dominū, etsi dubitet de iustitiā belli.*

Amicus non tenetur.

38\. Addo pro maiori huius rei intelligentiā, etiamsi absolutè bona personæ conscientia magna sit præsumptio ad iustificandas illius actiones, in Regibus tamen magnum esse sæpè in eo punctō errorem: contingit enim, eos habere iuxta se ministros, qui propter propriam vtilitatem, vel ex malitiā, vel quia ab aliquibus subornati sunt, vel quia ex bello spectant magnum lucrum, vel ob alias causas, ita diminutè rationes in contrarium Regibus proponunt, proprias verò ita fortiter, vt Rex putet inuincibiliter se habere iustam causam, vbi re ipsā iniquissima est, & quia nihil ad Regem immediatè peruenire potest, sed omnia per eos ministros; vbi sicut species colorum per vitra varij coloris immutantur, vt albæ appareant viridia, & viridia rubra, &c. inde fit, vt non possit quis, quantumuis de bonā conscientiā Regis ei constet, facere inde præsumptionem de belli iustitiā; vnde amici, ad quos liberiùs perueniunt rationes in vtramque partem, quando habent potentes rationes contra iustitiam belli, & nunquam audiunt alias sufficienter compensantes, meritò possunt & debent timere, ne ibi fraus lateat, & Rex decipiatur; ideóque non sufficienter excusabuntur, si leuiter credant: neque iuuabuntur ob bonam Regis famam, nisi etiam ipsius ministri & à prudentiā & à timore Dei reddantur in hoc punctō & in aliis omni suspicione maiores: tunc enim faciliùs credi potest, eos habere iustas causas, etiamsi eas non vulgent passim.

Potest Rex ex Consiliariorū dictis credere se habere causam iustā, etsi sit iniquissima.

ideò vocatus in auxilium sæpè debet habere vt suspectum.



DISPVTATIO XXVII.

Quomodo debeat deponi conscientia erronea, dubia, & scrupulosa.

SECTIO I.

De conscientiā erroneā.



1\. Vcusque actum, in quo conscientia erronea dubiáque consistat, ac quomodo liceat illis vti; nunc breuiter declarandum, quò pacto possint tales conscientiæ deponi. Et quidem quod ad erroneam attinet, Caietanus hic quæst. 19. art. 5. opinatur, eam posse deponi pro solo nutu voluntatis: vnde si quis erroneè putat esse mortale, bibere de ieiunij sine vllā interrogatione viri docti, qui ei dicat id esse falsum, potest, dicere, *Ego erro in hoc, & licitum est bibere*: imò, quòd grauius est, etiamsi credat talis, vniuersaliter loquendo, mortale esse tunc bibere, poterit formare iudicium, quòd sibi hic & nunc liceat sine mortali bibere, etiamsi nulla specialis sit ratio, quæ ipsum præ aliis excuset.

Quomodo possit deponi conscientia erronea.

Sententia Caietani.

Reijcitur.

Hæc doctrina euidenter falsa est, & , ni fallor, videtur in eā Caietanus supponere, quòd ea conscientia erronea sit mihi vt talis nota; ac si quis diceret, *Agnosco me errare, iam ampliùs nolo manere in errore*, quo sensu si possibile esset vt intellectus aduertens se errare, præberet tamen assensum obiecto, haud dubiè ob solum voluntatis nutum posset tunc cessare ab eo assensu, & contrarium suscipere. Verùm cùm impossibile omnino sit, intellectum assentiri obiecto cognito vt falso; & quandocumque illi assentitur, debeat habere motiuum proponens illud vt verum, non video, quomodo possit nullo nouo motiuo occurrente agnoscere tunc se errasse vsque ad hoc punctum, cùm immediatè ante id credidisset vt omnino verum.

Instantia contra Caietanum.

An conscientia pro solo voluntatis deponi possit.

Vrgeo hoc idem, & rogo Caietanum, vtrùm dicat, etiam conscientiam te ipsā veram posse deponi pro solo nutu voluntatis & mutari in erroneam, an non: si neget, tunc euidenter argumentor; Intellectus quando assentitur inuincibiliter duobus obiectis; vni, quod ita in se te ipsā existit, & de quo ex ipso habet conscientiam veram; alteri, quod non existit te ipsā, de quo habet conscientiam erroneam; tunc temporis tam reputat vnum esse verum quàm alterum, & tam

tam parum agnoscit, se in vno errare quàm in altero, & è contrario, in vno tangere veritatem, in alio errare: quomodo ergo tunc intellectus aut voluntas habebit vim sine vllâ prorsus ratione de nouo superueniente, vt dicat, *Ego in hoc erro, in illo verò non?* demus (quod possibile esse aliunde suppono) eodem modo me hunc murum intuente auferri mediam illius partem, alteram verò non; manente tamen visione vtriusque partis, ita vt ego id nullo modo notem; certè vna pars visionis eius, quæ terminatur ad murum non existentem, potest meritò dici erronea, altera verò vera; rogo, qui potest intelligi, vt si mihi aliundè planè nihil constet de absentiâ mediæ partis potiùs quàm de aliâ, sit tamen magis in meâ potestate de vnâ dicere, *Erro dum puto hic vnam esse; & non erro, dum puto aliam?*

2.

Quomodo intellectus sit voluntati subiectus.

Quòd si ideò dicat Caietanus posse me pro solo libitu sine vllâ nouâ ratione deponere etiam conscientiam veram, manifestè falsum dicit: quo enim pacto poterit voluntas dicere, Non assentiaris huic veritati, sed potiùs eam nega? licet enim intellectus sit quodammodò voluntati subiectus, non tamen ita despoticè, & pro libitu vt sine vllâ ratione possit iam hoc, iam illud asserere. Adde tunc, datâ eâ depositione, non magis licere operari cum conscientiâ verâ quàm cum erroneâ.

Vasquez. Caietanum benè impugnat.

Eamdem doctrinam aliter, & benè, impugnat Vasquez disp. 67. cap. 1. quia videntur esse duo contradictoria, dicere v. g. Omnis qui bibit die ieiunij extra tempus peccat; & tamen ego bibens non pecco; ergo est impossibile vt, retento priori iudicio vniuersali, secundum sequatur, vt Caietanus volebat.

Medina & Vasquez. docet, dupliciter conscientiam erroneam acquiri & deponi.

Hac ergo doctrinâ vt improbabili reiectâ, restat sententia Ioannis Medinæ, quem sequitur Vasquez; qui ait dupliciter posse conscientiam erroneam acquiri, & consequenter dupliciter deponi; aliquando sine vllâ ratione, & tunc sine vllâ etiam ratione deponi posse; aliquando ve-
3. rò per rationem aliquam probabilem, & tunc deponi non posse nisi sufficiente ratione de nouo occurrente: quæ videtur necessariò debere esse probabilior præcedente; nam si sit minùs efficax, & minùs probabilis, non sufficit ad deponendum alterum iudicium.

Vasquez relabitur in sententiâ Caietani.

Hæc tamen sententia videtur magnâ ex parte relabi in sententiam Caietani; dum enim supponit, sine ratione fuisse illud iudicium erroneum assumptum, & sine ratione nouâ posse deponi, iam dat Caietano, sæpè posse, saltem sine nouâ ratione, pro solo nutu voluntatis assumi & deponi iudicium intellectus. quod meritò acriter Vasquez ipse anteà refutauerat. Huic obiectioni videtur tacitè respondisse num. 5. dum ait, aliquando nobis sine ratione vllâ distinctâ aliquid per se apparere probabile, & per se hærere animo; & ita absque vllo fundamento iudicamus aliquid esse peccatum, quod meliùs posteà perpendentes agnoscimus non esse. Quibus verbis Vasquez admittit aliquam rationem saltem non distinctam ab ipsâ propositione obiecti, quæ illud nobis dicat esse peccatum; & vt deponatur ea conscientia, dimittit saltem meliorem considerationem eius rationis: quod non admittebat Caietanus. Verùm hæc responsio non videtur satisfacere; neque enim credendus est Caietanus tam stupidè discurrisse, vt licet ipsum prædicatum non præ se ferret aliquam quodammodò connexionem apparentem cum subiecto, putaret tamen, posse intellectum statim ei assentiri; quod maximè locum habet in hac materia de peccatis: oportet enim vt aliqua appareat indecentia in obiecto, aut oppositio cum aliquâ lege, vt quis iudicet esse peccatum. Satis quidem improbabiliter loquitur in hoc puncto Caietanus, maximè infrà quæst. 65. art. 4. contra Scotum; at vix crediderim illum dixisse, eam conscientiam erroneam assumi posse sine vllâ planè ratione aut distinctâ, aut certè, quæ in ipsis terminis includatur: & ex hoc capite non videtur Vasquez dissentire ab illo.

Replica. Secundò. Vasquez & Medina

Secundò, videtur in eâ Medinæ & Vasquez doctrinâ durum, quòd, ad deponendam conscientiam cum ratione sumptam, requiratur ratio probabilior quàm fuerit præcedens: etenim sine nouâ positiuâ ratione si tantùm appareat eius prioris rationis solutio, cessabit ea conscientia; quia cessante causâ cessat & effectus: ergo malè sequitur positiuam rationem in contrarium. Adde, Esto ea requireretur, non continuò deberet esse probabilior; etenim si sit æquè probabilis, coget eo ipso suspendere assensum: quia quando duo obiecta æquè apparent probabilia, non est in potestate intellectus, vnum præ alio iudicare verum; ergo tunc necessariò debebit cessare. Denique, quia in ordine saltem ad operandum benè moraliter (de quo puncto hic agimus) deponi potest ea conscientia erronea per rationem minùs probabilem: nam licet tunc non possit intellectus contrarium iudicare verum, potest tamen iudicare esse probabile; hoc autem sufficit, vt absolutè licitè & sine vllo peccato queat operari, quia licitum est (vt diximus suprà) sequi opinionem etiam minùs probabilem: quod & hi auctores tradunt; malè ergo in præsenti requirunt rationem in contrarium probabiliorem.

Conscientia erronea vel est inuincibilis, & nõ potest deponi; vel vincibilis, & variè deponitur.

Igitur dicendum est, conscientiam erroneam vel esse inuincibilem, & tunc frustrà nos agere de eius depositione, quia homo non agnoscit se ad id teneri; illa ergo non poterit deponi, nisi casu contrarium audiendo ab aliquo docto, aut incidendo in librum vbi id ipsum declaretur: vel dicimus conscientiam erroneam esse vincibilem, & tunc consequenter etiam dicendum, teneri hominem vel interrogare alium doctum, qui facilè ab eo tollet talem errorem; vel si ipse habens eam conscientiam sit doctus, per se ipsum ponderare poterit rationes, & videre, an saltem probabilem assensum de contrario habere possit prudenter; tunc enim licet errorem non deponat speculatiuè, in ordine tamen ad praxim satis deposuit; quia potest opinionem probabilem sequi vt paulò antè notaui: quòd si nec libros habeat, nec suo ingenio se resoluere possit, nec alius adsit, qué interroget, tenebitur tunc sequi tutiorem partem; quia licet in dubiis non semper teneamur (vt dictum est) at hîc non est casus dubij, sed assensus determinati, quòd ea res sit peccatum sine vllo assensu in contrarium; vnde necessariò debet sequi tutiorem partem, vel denique si homo doctus non sit, aduertat tamen se leui valdè ratione ductum formasse tale
6.
iudiciũ, & anteà fuisse quasi in possessione, quòd non esset peccatum, poterit dicere; Hæc ratio leuis est, vt propterea ego iam primò id credam, & sic redire poterit ad antiquum rectum iudicium. Quod verò Medina & Vasquez dicunt, aliquando sine ratione nobis aliquid apparere verum, ego non tam dicerem tunc resultare conscientiam

Si nobis sine ratione aliquid apparet verũ, dubiũ inde vel scrupulus oritur.

scientiam erroneam, cum determinato assensu de malitiâ, quàm conscientiam dubiam vel scrupulosam. Facilè enim homo à solâ leuiter apparente connexione terminorum dubitat, vtrùm ita sit; non tamen adeò facilè statim iudicat absolutè ita esse: quomodo ergo talis conscientia deponenda sit, ex his quæ de dubiâ iam dicimus colligi debet.

SECTIO II.

Quomodo sit deponenda conscientia dubia.

Rudes & simplices facillimè dubitant.

FAcilè homo, maximè ex simplicioribus, inducitur ad dubitandum etiam de rebus alioqui sibi anteà valdè certis: si enim vel aliquis alius paulò doctior dicat, *Non est ita*, iam incipit dubitare; quod maximè in scrupulosis locum habet: quærimus igitur quid sit faciendum ad deponendum hoc dubium. Absolutè loquendo dicere possumus cum Vasquez & aliis, illud dubium deponi assensu determinato in quâcumque partem: est tamen difficultas quid requiratur & sufficiat, vt homo talem assensum determinatum eliciat: non enim est in potestate intellectus elicere assensus pro suo nutu; neque enim declarat Vasquez quomodo debeat præberi. Pro quo ego distinguo duplex dubium: vnum, quod sæpè vocauimus purè negatiuum, quando pro neutrâ parte occurrit vlla ratio; vt circa hanc propositionem, *Astra sunt paria, Turca non stat.* De tali

Dubiũ deponitur assensu determinato.

Dubiũ aliud est purè negatiuũ aliud, dũ vtrimque rationes adsunt

7. dubio dico, illud non posse vllo modo deponi, nisi accedat ratio aliqua aut auctoritas hominis in eo puncto docti, quæ moueat ad vnam partem potiùs quàm ad aliam. Alterum dubium est, quando sunt pro vtraque parte rationes veræ; sed quia videntur æquè fortes, homo dubitat, an hoc, an contrarium ita sit: quo casu, si rationes sint omnino æquales, ego dicerem, dubium illud non posse tolli, nisi vel noua accedat fortior ratio pro vnâ ex illis partibus, aut ex meliore consideratione appareant iam debiliores rationes vnius partis; nam, vt sæpè dixi, non est in potestate intellectus, inter obiecta, quæ apparent æquè vera, vnum præ alio pro libitu eligere: addo tamen nihilominùs, in ordine ad praxim optimè deponi posse illud dubium, quia iudicari reflexè potest tunc, *Vtraque pars est probabilis*; & consequenter licebit tunc quamcumque eligere. Quæ doctrina facilis est, si rationes illæ dubium causantes pro vtraque parte sint probabiles.

Sed quid, si dubiũ faciãt rationes vtrimque, sed nullã partem probabilem reddant.

Verùm quia videtur posse esse tale dubium, vt & simul sint rationes pro vtraque parte; quæ tamen non pertingant ad rationem probabilitatis; tunc videndum est, quomodo dubium possit in eo casu practicè deponi. Dicunt aliqui, deponendum per assensum determinatum in vnam. Sed contrà, quia si rationes non pertingunt ad probabilitatem, & vt tales mihi proponuntur, non potest intellectus assentiri; ergo nec poterit se determinare; ideò ego crediderim, tale dubium non posse deponi; imò iudico in rigore esse tale, quale de paritate aut imparitate astrorum diximus: nam etiam pro his obiectis rationes sine

Quomodo tale dubium deponatur.

8. dubio possunt afferri, si non requiratur, vt illæ sint probabiles; licet autem speculatiuè nequeat deponi, potest tamen practicè ex dictis suprà de dubio: si enim sit dubium iuris, tunc possessio stat pro me; si verò sit dubium facti, iuxta dicta suprà, teneor sequi tutiorem partem.

Occurrit tamen vltima circa hoc difficultas, quid si rationes dubitandi sint fortissimæ, ita vt non permittant me elicere nisi assensum valdè tenuem in contrarium. Respõdet Vasquez, Si assensus tenuis talis sit, vt benè percipiatur ab homine, hoc est, agnoscat clarè se habere talem assensum, tunc posse licitè sequi eam partem; si verò ita sit tenuis, vt percipi nequeat, non posse; quia tunc perinde est, ac si nullus esset. Ego sanè dicerem in proposito casu, non tam esse dubium, quàm æqualem ferè probabilitatem vtriusque partis: nam illæ rationes, quæ dicuntur ita efficaces vt me impediant, haud dubiè debent esse probabiles: quomodo enim rationes improbabiles possunt impedire assensum? si autem sunt probabiles, licet non tam fortes quàm oppositæ, ideóque non impediant quò minùs per tenuem assensum ego in eam contrariam partem absolutè incliner, iam tunc in ordine ad praxim per accidens est, quòd notem eum tenuem assensum; imò per accidens est, quòd ille sit. Licet enim speculatiuè ob rationum æqualem vim neutri parti assentiar; quia tamen reflexè iudico vtramque esse probabilem, sufficienter possum me determinare ad sequendam quam velim partem; quia inter probabiles etiam minùs probabilem licet sequi. Concludo ergo, in talibus occasionibus

Quid si rationes fortissima dubitãdi tenuẽ valdè assensũ in contrariũ permittant, Mens Vasquez & Auctoris.

non tam attendendum ad assensum speculatiuum determinatum & directum, quàm ad reflexum & practicum de probabilitate eius opinionis. 9.

Instantia & traditio.

Verùm vrgebis, Circa ipsam probabilitatem dari potest tale dubium, vtrùm ea opinio sit probabilis; tunc autem locum habet dubium suprà propositum. Respondeo, cùm in hac re non possit dari actu processus in infinitum, idem me dicturum de rationibus quæ cogunt ad dubitandum de probabilitate; quod dixi de rationibus circa ipsum obiectum cogentibus: vel enim sunt probabiles ad iudicandum, non esse eam sententiam probabilem, vel non sunt probabiles: si non sunt, certè non debent me facere dubitare de probabilitate; ob improbabile enim principium non debeo dubitare de aliquo obiecto, multò minùs contrario assentiri: vel sunt probabiles, ita tamen, vt etiam habeam probabilem pro contrariâ parte, ad iudicandum eam sententiam probabilem & tunc; licet non dicam expressè, *Hæc sententia est probabilis*; quia rationes pro vtraque parte æquales id impediunt; possum tamen habere secundam adhuc reflexionem, *Probabile est, esse probabilem.* & hoc etiam sufficit, vt possim ego sequi eam sententiam. Quod si non habeo rationes prudentes, quæ sufficiant, vt ego iudicem esse probabilem eam sententiam, aut reflexè probabile esse, esse probabilem, tunc erit perfectissimum dubium; & in eo debebo me gerere, vt diximus suprà in dubiis speculatiuis. Quòd si vlteriùs sit dubium practicum, non pos-

Responsio.

Vt sententiã tutò sequar, vel debeo iudicare esse probabilẽ, vel dicere, Probabile est, esse probabilem.

sum operari nisi sequendo tutiorem partem, il- 10.
lud tamen deponere potero, alteri doctori statum totum referendo, aut per me ipsum studio & electione, donec acquiram saltem probabilitatem aliquam, si non euidentiam, quòd actio circa tale obiectum non sit peccatum; si autem eum non acquisiero, non erit mihi licitum eam actionem exercere.

SECTIO

Sectio III.

Quid de conscientiâ scrupulosâ.

Scrupulus est suspicio leui fundamento nixa aliquid esse peccatũ.

DE conscientiâ scrupulosâ nunc breuiter agendum erit. Suppono autem, scrupulum, iuxta omnium acceptionem, esse suspicionem quamdam aut existimationem leni fundamento innixam, quòd aliquod sit peccatum; quod tamen tenerà non est; aut certè hîc & nunc poterat iudicari prudenter non esse, licet fortè casu ob aliquam aliam rationem re ipsâ peccatum esset. Scrupuli aliquando solent esse in vno aut altero tantùm casu; aliquando in totâ vnâ certâ materiâ; aliquando, licet hoc minùs frequenter, in omnibus omnino materiis. Qui in vno aut altero casu transeunter habet scrupulum, non vocatur scrupulosus; ideò de remediis illi adhibendis non est cur simus soliciti: hi verò, qui in vnâ integrâ, aut in multis, maximè verò qui in omnibus eos patiuntur, absolutè dicuntur scrupulosi. Ergo de remediis contra tales aliquid dicendum erit; si tamen vlla

Scrupulosis sæpè nulla prosunt remedia, vt prorsus in hoc puncto videantur delirare.

11. bona esse possunt remedia. Noui valdè multos viros alioquin doctos, & boni ingenij, quibus remedia sunt applicata innumera & efficacissima ex se; tam parum tamen proficiebatur cum eis, vt posset homo meritò illos deliros planè in eo puncto iudicare. Sæpè enim proueniunt scrupuli vel ex corporis complexione. Sicut enim naturalis complexio facit homines suspiciosos in aliis rebus & timidos, quique, quando duos vident seorsim loquentes, iam putant contra se coniurationem institui; ita eodem modo in materiâ peccati solet ex naturali complexione prouenire ea quasi suspicio, vt vbique putent esse peccatum. Proueniunt item sæpè ex dæmonis tentatione, sæpè ex permissione Dei, vt hominem exerceat; sæpè etiam ex imaginationis aliquâ læsione: nulla autem ex his causis facilè tollitur per consilia & directiones prudentum; inde fit, vt rarissimi inueniantur scrupulosi eo modo sanati, multi verò inde peiores eo genere facti: quia quò alios vident magis solicitos, vt eam apprehensionem ipsis auellant, magis incipiunt timere.

Regula prima pro curãdis scrupulosis est, vt credant Confessario & viro docto.

Solent ergo communiter aliquæ regulæ assignari, quæ videntur aptæ ad pellendos scrupulos. Prima est, si eis persuadeatur, vt, non obstante suo scrupulo, credant Confessario & viro docto. Verùm in hoc ipso remedio illi nouos scrupulos solent inuenire: quidam enim putant, Confessarium nimis esse ex professo laxum cum ipsis, vt reducat illos ad medium; & inde redditur illis suspectum eius consilium. Secundò, in absentiâ statim incipiunt dubitare, vtrùm benè recordentur quid sibi dictum fuerit à
12. Confessario; & eo nouo dubio adueniente perinde est ac si illum non consuluissent. Noui vnum qui in scripto debebat habere responsa, alioquin numquam erat quietus.

Secunda, vt eis persuadeatur, nil esse mortale, nisi quod euidenter tale iudicauerint.

Secunda regula est, si eis persuadeatur, ne quidquam putent esse mortale, nisi quod manifestè & euidenter tale iudicauerint; imò (quando sunt vehementer scrupulosi) vt numquam credant esse mortale, nisi ita eâ de re certi fuerint, vt iurare queant esse tale. Hæc etiam regula sæpè eos magis solet vexare, quia reflexè dubitant, an sit euidens esse mortale; & quò dubium hoc est de re magis abstrusâ, nempe de euidentiâ aut ineuidentiâ; eò magis illos reddit inquietos. Adde, passim eis videri euidenter esse mortale; quod nec veniale probabiliter dici potest.

Tertia, vt quadã principia vniuersalia habeãt.

Tertia, vt habeant aliqua principia vniuersalia; quale est, *eum, qui procedit sincerè animo placendi Deo, si bonâ fide adhibeat mediocrem diligentiam, non errare practicè, esto fortè speculatiuè erret*; item, *in rebus moralibus non requiri omnimodam certitudinem*: & quia sæpè eiusmodi scrupuli sunt circa attentionem in Officio diuino, in Sacro, in alijs etiam præceptis positiuis, potest eis persuaderi, Deum non esse in eo puncto ita importunum exactorem, vt si vel minimum verbum inaduertenter omittant, aut sine attentione proferant, iam eo ipso illos velit damnare. Hæc regula minimas patitur difficultates, si ab eis benè & firmiter retineretur.

Vltima, vt assuescant ipsi sibi ratione aliquã scrupuliũ soluere.

Vltima regula, vt non ob quodcumque dubium adeat Confessarium aut doctorem, sed per se soluat, & reflectendo se supra lenia fundamenta, quibus innititur, formet iudicium contrarium, eique conformetur in praxi. Potest item vti scrupulosus eo principio de possessione, scilicet, *in dubijs iuris meliorem esse conditionem ipsius tamquam possidentis*; & saltem tunc non esse cur timeat peccatum: v. g. orauit Officium Canonicum, dubitat, an cum attentione, esto speculatiuum dubium non tollatur; quia tamen præsumptio stat pro ipso; constat enim de ipsa oratione externa, cui annexa solet esse attentio; iam est in possessione: & nisi certò ipsi constet se noluisse attendere, debet, pro se præsumere; maximè cùm delictum non præsumatur; quale fuisset voluntariè se distraxisse. Hæc & aliæ regulæ possunt assignari; quæ aliquando fortè proderunt, sæpè ob dicta nihil efficient; sed habenda erit cum eis patientia, donec humor ille transeat, vel nimia vexatio scrupulorum det eis intellectum.

Alia regula vtilis, vt scrupulosis contrarius scrupulus grauior injiciatur.

Ego adderem vnam-aliam regulam, inijcere scilicet illis in contrarium grauiorem scrupulum, vt clauus clauum trudat. Dicam recreationis causâ quod mihi olim cum vno vehementer scrupuloso maximè in proferendis consecrationis verbis contigit: hærebat supra modum haud sine populi graui offensione, eorum verò qui eum nouerant risu, in eâ prolatione; nec modus fuerat vllus illum in hoc puncto, sicut & in multis alijs, corrigendi; ego ad ei ministrandum destinatus cogitaui (quod paulò antè dixi) clauum clauo trudere: ergo cùm primùm se ad ea verba proferenda componebat, incepi campanam pulsare, ac si iam essent verba pro- 14.
lata; ille verò timens grauius damnum, ne scilicet idololatria committeretur, si hostia adoraretur, antequam consecrata esset, vix campanulæ pulsum audiuit, cùm velocissimè omnia protulit verba. Dum apud me postea conqueritur, ego dissimulo, quasi emendationem promittens; interim tamen secundâ & tertiâ vice eodem modo me gessi; ipse etiam semper se expediebat velocissimè, ac paulatim scrupulum illum deposuit: conuictus enim fuit euidenter, cùm post aliquot dies hæc illi obiecissem, *Si verba ea sic velociter prolata credit sufficientia, nec habet scrupulum ampliùs de consecratione, eo timore idololatriæ impellente, profectò etiamsi timor non impelleret, deberet cogitare validè se consecrasse; quia timor non dat valorem verbis: quid ergo se & nos & populum ibi sine causâ molestat?* eodem ferè modo in multis aliis casibus emendari possent

Qui negant principia per se nota, per paritates & exempla sunt vrgendi.

Quod ego hoc ſimili explico : dixi enim ſæpè diſcipulis , vt quando aliqui in philoſophiâ aut etiam in Theologiâ negant principia per ſe nota, non argumententur contra ipſos à ratione, facillimè enim tales omnem rationem negabunt, nec modus erit vlteriùs progrediendi; ſed vt exemplis instantiis & paritatibus ex aliis rebus, quas defendentes admittunt , deſumptis contra eos inſurgant ; tunc enim cùm non ſufficiat eis negare, ſed cogantur diſparitatem aſſignare , idque planè ſit impoſſibile, reducuntur ad ſummas anguſtias; & tandem agnoſcunt falſas eſſe eas opinio-
15. nes, quæ inducunt in tantas abſurditates. Ita eodem modo de ſcrupuloſis cenſeo dicendum, ſi quis eis principia generalia proponat , mille ipſi inuenient euadendi vias; at ſi per instantias aut contrarios ſcrupulos eos aggrediatur , quia non poſſunt diſparitatem aſſignare , agnoſcunt clarè ſuam ſtultitiam, & paulatim ſe reflectunt, eamque deponunt.

Prodeſt ſcrupuloſis , ſi riſui coràm alijs exponantur.

Iuuat etiam non parum riſui eos exponere, ponderando lepidè coràm alijs ſimplicitatem, vel potiùs ſtultitiam ; quando enim vident ab omnibus non ſolùm reputari falſum id quod ipſi certum credebant , ſed planè vt ridiculum excipi , fortiùs apprehendunt ſe erraſſe , quàm ſi ſeorſim vnus seriò eis dixiſſet, rem illam non eſſe peccatum ; aut licet non omnino agnoſcant errorem, incipiunt dubitare , & aperiunt viam , vt paulatim illuminentur.

Modijs prædictis curandi etiā ſcrupuli circa peccata præterita.

Quæ dixi in ordine ad vitandos ſcrupulos circa futuras actiones , poſſunt applicari pro ſcrupulis circa peccata præcedentia : nam etiam ſimiles ſemper tangunt aliquid de futuro , vtrùm ſcilicet teneantur ampliùs confiteri , conteri de illis peccatis, &c. quòd ſi ſcrupulus eſt præcisè, an peccauerint , nec ne , faciliùs poteſt eis reſponderi ; primò vt ſub dubio ſe accuſent, & poſteà non ſint ampliùs ſoliciti : ſi enim non commiſerunt illud peccatum , non ideò committent, quia ſe de illo ſub dubio accuſant ; ſi verò re ipſa commiſerunt , ea dubia accuſatio cum dolore generali de offenſâ Dei & propoſito non peccandi de cætero euidenter ſufficit ad illius remiſſionem : nec enim poteſt tunc temporis illud peccatum vt certū dici, cùm dubitent, vtrùm illud commiſerint. Plura in materiâ tradere magis ſpectat ad eos qui de rebus ad ſpiritum pertinentibus tractant quàm ad Scholaſticos. P. Tannerus diſp. 2. quæſt. 6. dub. 6. ex Gerſone excerpſit multa in remedium & conſolationem talium hominum : ſatis multa pro noſtro inſtituto tetigimus. Et hæc de actibus humanis dixiſſe ſufficiant.



TRACTATVS



TRACTATVS DE PASSIONIBVS ANIMÆ.



GIMVS *hucusque fusè de actibus humanis in communi tam quoad conceptum voluntarij & liberi, quàm quoad malitiam & bonitatem etiam in communi. Ordo doctrinæ videbatur nunc postulare, vt in particulari de virtutibus & vitijs, tamquam de differentijs eorum actuum, dissereremus. Sed quia communiter hîc agitur de passionibus animæ, quæ sunt quidam actus medij in homine, non pertinentes ad partem superiorem, sed ad corpus; licet sæpè secum annexos habeant actus aliquos voluntatis; nos etiam ei consuetudini acquiescentes, de illis hîc breuiter disputabimus. Videri quidem aliunde posset hæc disputatio Philosophica magis, quàm Theologica; quia tamen earum passionum cognitio maximè ordinatur ad exactam notitiam virtutum & vitiorum, quibus occasionem & materiam suppeditant, Philosophi verò de eis hoc tempore vix tractant, non immeritò Theologus de illis disputat.* 1.

Cùr hîc agatur de passionibus animæ

DISPVTATIO XXVIII.

De passionibus animæ in communi, ac de earum subiecto.

SECTIO I.

De passionum subiecto.

LIcet præmittenda videretur passionis definitio ante hanc difficultatem; quia tamen subiectum harum passionum est quid omnino ab illis condistinctum & prius illis, cæteráque, quæ de ipsis passionibus dicenda sunt, independentia planè ab hoc puncto videntur; ideò necessarium est explicare, quod & quale sit illud subiectum passionum: & licet communiter ab omnibus assignetur vt sedes passionum appetitus; quia tamen quotuplex hic sit, & vbi sedem suam habeat, valdè controuersum est inter auctores, oportet has duas difficultates explicare breuiter, de quibus fusissimè nonnulli disputant.

Appetitus communiter assignatur sedes passionũ.

SVBSECTIO I.

Vtrùm irascibilis à concupiscibili distinguatur.

Passio irascibilis & concupiscibilis.

DEfinitur irascibilis esse illa, *quæ erga bonum arduum versatur*; concupiscibilis è contrario, *quæ erga facile seu non arduum*. Quid sit arduitas, quid facilitas infrà explicabitur. Nunc solùm quærimus, an hæc sint duæ potentiæ, an diuersi actus eiusdem potentiæ.

2. Ab hac difficultate ego duobus verbis me possem expedire: cùm enim vniuersaliter docuerim in Philosophiâ, potentias etiam materiales ab animâ non distingui, eodem planè modo de appetitu hîc discurrere deberem; si autem animæ identificatur, cùm anima tantùm sit vna, vnicum tantùm esse appetitum necessum est. Pro maiori tamen dubij præsentis explicatione illud tracto sub hac conditione, verùm casu quo appetitus esset ab animâ distinctus, esset duplex, an verò vnica tantùm potentia.

An, si appetitus esset ab animâ distinctus, duplex foret, an vnica tãtùm potentia.

Thomistæ cum D. Thomâ 2. p. q. 81. art. 2. quos multi alij sequuntur, affirmant eas potentias esse duas: idem tenet Pater Taonerus q. 4. dubio 1. vbi alios pro eadem citat. Probari verò potest Primò ex Aristotele 1. Rhet cap. 10. vbi ait: Appetitiones materiales sunt ira & cupiditas. Verùm hæc verba præ se ferunt explicationem: ibi enim actus enumerat Aristoteles non potentias; ac si quis diceret, Appetitiones rationales sunt odium & amor, non continuò denotaret duas potentias, vnam amantem, aliam verò solum odio habentem, sed duos actus: eodem planè modo explicanda sunt omnia alia loca, quæ ex eodem Aristotele citantur, vt ex 2. de Animâ cap. 3. textu 27. & lib. 3. c. 9. text. 42. & alibi: numquam enim nisi actus ipsos distinguit.

Thomistæ cũ Diuo Thomâ, Tannero & alijs aiũt fore duplicem. Aristoteles ijs nõ fauet.

Secundò argumentantur ratione ex D. Thomâ loco citato; quia in omnibus rebus naturalibus est duplex potentia: vna ad procuranda

sibi commoda; altera ad resistendum corrumpentibus: vt in igne est leuitas, quâ pergit in locum suum; & est calor, quo resistit corrumpentibus.

3. *neque Diuus Thomas.* Hæc ratio nullo modo viget; nam in primis negantur ex duæ potentiæ in aliis rebus: quæ enim sunt duæ tales in ferro, lapide, auro, &c? Certè in igne calor non ad resistendum, sed magis ad operandum ad extrà admittitur: dicitur enim esse qualitas minimè resistens, & sine per se simul etiam resistat, siue non, non agnoscimus ibi aliam potentiam, quæ solum munus resistendi exerceat. Secundò respondeo, Etiamsi in aliis rebus insensibilibus id consideretur, & ex hoc capite detremus in homine vnam potentiam physicam, non vitalem resistentem corruptioni; non tamen idèò in sensitiuis debere dari, cùm maximè ibi conueniant duo ea obiecta fugæ & amotis, vt statim explicabimus; & potiùs videatur quodammodò necessarium ad vnam potentiam spectare vtrumque actum.

An ex moralis obiectorum differentiâ colligatur duplex appetitus. Tertiò argumentantur, quia ea obiecta ita moraliter differunt, vt credibile non sit, vnam eamdemque potentiâ ad vtrumque se extendere. Hæc item ratio valdè parum viget; nam ratio ardui (iuxtà probabiliorem sententiam) nihil aliud dicit, quàm difficultatem aliquam in obiecto obtinendo; aut in fugâ mali; hæc autem difficultas planè est omninò per accidens ad cõstituendam diuersam potentiam volitiuam; nam ea difficultas non amatur per appetitũ, quin potiùs ei displicet; ergo solùm amatur bonitas, quæ est in obiecto: ergo cùm hæc sit eadê, siue sit illi adiuncta difficultas, siue non, semper illa eadê bonitas poterit ab eadê potentiâ amari. V.g. appetitus vitæ desiderat haustum quando siti moritur, profectò non potest dici probabiliter, quòd ea potêtia dicat, Etiamsi videam me moti, & eodêmodo indigeam haustu, siue hic haberi possit sine labore,

4. siue cum labore; ego tamen non curo haustum, si facilè haberi potest; si tamen difficultet sit obtinendus, erit mihi gratus: idem è contrario de alia potentia. Certè non est credibile, talem *Nullâ ratione.* appetitum per se à naturâ esse productum: imò cùm volitio efficax alicuius obiecti per se cogat ad ponenda omnia media necessaria ad illud obtinendum, oportet vt ad eam potentiam pertineat velle ponere media, ad quam spectat amare illum finem. Confirmo, & explico magis argumentum meo iudicio euidenter: Ille secundus appetitus irascibilis, qui haustum appetiit quando erat difficilis, verè amauit illum haustum; & hoc habuit præ cõcupiscibili; quòd cùm hic tertius fuerit difficultate obiecti magis quàm allectus bonitate eiusdem obiecti irascibilis, tamen tam generosè appetiit haustum, vt non fuerit vllo modo territus difficultate illius. Hæc est tota differentia, quam inter hos appetitos auctores ponunt, ex quâ argumentor sic: Incredibile planè & contra omnem naturalem apprehensionem est, dicere, potentiam illam quæ potuit amare obiectum, etiam quando illud vidit septum difficultatibus & spinis, non habuisse vires vt illud idem amaret, quando in eo nullam vidit rationem mali. Certè hoc mihi perinde est ac si quis diceret, hominem, qui viam spinis & lapidibus impeditam conficere potuit, & habuit vires in pedibus ad ambulandum per eam vno die, non habuisse pedes satis fortes ad eam conficiendam, si fuisset planè æqualis, sine vlla molestia & difficultate;

5. ergo licet dicamus, potentiam concupiscibilem non sufficere ad eas difficultates; certè è contrario sola irascibilis, quia simul est concupiscibilis, modo explicato sufficiet ad vtrumque munus, & tunc prior potentia erit omninò superflua.

Argumentum, quo id probât aduersarij retorquetur.

Falsum est, potentiam, quæ potuit amare obiectum molestis difficultatibus impeditum, non posse ijs expeditum.

Video quidem in ordine ad potentiam absolutam fortè non esse duo contradictoria in eo, quòd detur vna talis potentia; quæ non nisi dependenter ab ea conditione difficultatis operari queat; quod tamen multis difficile captu videbitur; at vt naturaliter loquendo id asseramus, non video vllum vel apparens fundamentum, quin potiùs id videtur esse contra communem conceptum in omnibus aliis potentiis; neque ex eo præcisè, quòd diuinitus fortè non repugnent, non debemus de facto id concedere, quin potiùs contrarium, tamquam & rationi & experientiæ magis conforme, ponendum est.

Probant Quartò distinctionem appetitus. Quartò argumentantur, quia multi sunt valdè proni ad iram, non ad concupiscibilem; alij è contrario ad concupiscibilem, non ad iram. Præterea sæpè anima se ingerit in res tristes contra inclinationem concupiscibilis; ergo sunt diuersæ potentiæ. Confirmatur: Concupiscentia accensa minuit iram, & ira minuit concupiscentiam; ergo sunt diuersæ potentiæ. Respondeo facilè, totam eam diuersitatem non esse ex parte diuersorũ appetituum, id quod in primis ad hominem ostendo; nam non omnis actus iræ est ab irascibili: cùm enim ex sententia, quam impugno, obiectũ irascibilis debeat esse arduum, & sæpè irascamur, etiam quando vindicta est facillima, explicent, quæso, hi mihi, quomodo talis ira cùm pertineat reuerà ad concupiscibilem, possit esse causa vt concupiscibilis minuatur. Prætereà, ille qui perditissimè amat fœminam, sustinet de nocte molestias gelu, insomnia, vt eam possit alloqui; donat illi pretiosissima quæ habet, ea à se abalienando; certè hæc à concupiscibili sola proueniunt, quæ cogit ad eiusmodi media quantumuis difficilia: quis enim probabiliter dicere poterit, hæc omnia esse ab irascibili, quandoquidem ob amorem solùm ea omnia ille facit? sine dubio autem hic homo ex eo affectu redditur minùs amans cætera obiecta; ergo in eo minuitur concupiscibilis per concupiscibilem.

Sed ostenditur, diuersitatem propensionum non inferre diuersos appetitus. 6.

Dum anima in vnum affectum valdè prodit, minores habet vires ad alios actus: hos optimè arpara in vnico appetitu. Vidêine difficultatem omnibus esse cõmunem; nulli tamen facessere potest molestiam, quia nullius est momenti; facilè enim dicimus, animam, eo ipso quòd vehementer in aliquem affectum prodeat, minores habere ad alios actus vires. Quod adhuc longè meliùs declaratur, si vnica sit potentia ad eos omnes quàm si duæ: nam si duæ non est cur vna defatigetur ob operationem alterius; at si vna, facilè intelligitur, quomodo non habeat vires ad duos simul actus eliciendos; ergo potiùs hinc persuadetur, debere esse vnicam quàm duas.

Quod de complexione dicitur, habet instantiã in sola concupiscibili: quidã enim proni sunt ad gulam, ad Venerem verò planè mortui; alij è contrario; quidam item ad concupiscentiam diuitiarum, gulam autem & honorẽ contemnunt; alij è contrario; non tamen ideò somniauit, ponêdoa esse tot distinctos appetitus concupiscibiles quot sunt bona concupita, vnum diuitiarum, alterum luxuriæ, tertium gulæ, honoris quartũ, &c. cur ergo ex ea diuersa complexione quidquam inferatur de distinctione appetitus iræ & concupiscibilis, & non de multiplicatione ipsius concupiscibilis? 7. *In passione concupiscê magna est propensionum diuersitas, & tamen est vnica.*

Hocidem argumentum efficere possum in intellectu aut sensu interiori: quidam enim videntur *In intellectu quoque sunt*

Varia quasi propensiones, qui tamen est vnicus. Vnde oriatur, quòd vna potentia magis ad hos quàm illos actus propendeat.

tot à naturâ ad carmina propensi, alij ad fictiones, tertij ad Mathesin, ad consilia practica alij, alij ad scholastica; numquid ideò tot ingenia distincta aut interiores sensus comminisci licebit? Absolutè ergo dicendum est; oriri ex varijs dispositionibus, vt vna eademque potentia magis ad hos quàm ad illos actus propendeat. Quod facilius ostenditur in appetitu, qui cùm cognitione dirigatur, clarissimè intelligitur, illum hominem, in quo faciliùs & vehementiùs excitatur cognitio, de gulâ v. g. prorumpere etiam in appetitum eius obiecti; in altero verò quia excitatur de honore, faciliùs in honore; in alio item, quia de pugnâ, de irâ faciliùs excitatur apprehensio, prorumpit etiam faciliùs in tales actus, per quod nec per vmbram suadetur in appetitu, imò nec in dispositionibus illius vlla diuersitas, sed si quæ inferretur, maximè in cognitione. Et per hoc iam est satisfactum ei obiectioni, quòd scilicet anima se immisceat tristibus contra concupiscibilem; diximus enim, id ab eadem potentiâ fieri,

8. quæ, relicto vno actu, exercet libentiùs alium Adde, dum se tristibus immiscet ob vindictam, ibi formalissimè exercere actum concupiscibilis; eam enim vindictam ob honoris proprij amorem formalissimè exercet. Ex his constat manifestè, nullam esse necessitatem distinguendi duos eos appetitus, imò rationes satis efficaces & positiuæ contra eam distinctionem à me inter respondendum allatæ sunt.

Esto potentiæ ab anima distinguantur; est tamen vnicus appetitus.

Ideò cum Angesto in Moralibus cap. 4 Gabriele in 2. dist. 16 quæst vnicâ, & in 3 dist. 26. quæst. vnicâ; art 3. quod Suarez supponit vt certum hîc disp. 1. sect. 3. & recentioribus communiter dicendum est, Esto potentiæ ab animâ distinguantur, solùm vnicum esse ponendum appetitum: quid enim deberemus sine necessitate entitates multiplicare?

Argumentum efficax ab Angelis.

Id ipsum vltimò ostendo meo indicio valdè efficaciter; nam etiam Angelis ex naturâ rei possunt occurrere obiecta facilia, & obiecta ardua: in puncto enim honoris certo certiùs tantam etiam eos posse habere difficultatem, vt patiatur se diffamari, aut grauissima affici iniuria, quantam homines solent in simili casu experiri; nam affectus gloriæ non pendet per se à corpore; est enim purè spiritualis: atqui nemo propterea in Angelis posuit volontates duas; vnam concupiscibilem, aliam verò irascibilem; ergo nec debent concedi in homine quà animal est. Patet manifestè consequentia, quia solutiones omnes, quæ possunt pro Angelis adduci, eodem planè modo habent locum in hominibus; è côtra quæcumque argumenta fieri pro eis distinctis ponendis in homine possunt, possunt & pro Angelis, vt rem vel leuiter consideranti patebit, ergo.

SVBSECTIO II.

De sede appetitus; an sit vnus internus, alter externus.

SEcunda de appetitu difficultas est, vbi ille suam sedem habere dicendus sit. Verùm quia hac de re egi in lib. de Anima; ideò breuiter insinuo quid ibi dixerim; ergo disput. 5.

9. *Appetitus residet in cerebro.*

sect. 6. ostendi, longè probabilius esse, illum residere in cerebro: nam & in illo residet sensus communis; cuius cognitione appetitus dirigitur: ad eam enim directionem congruentius saltem est, si non omnino necessarium, vt sint coniuncti: quod maximè vrget in brutis, quæ habent animas diuisibiles; nunc enim animæ cordis pars, quæ appeteret, ferretur in incognitum, quia non ipsa, sed pars animæ existens in capite cognosceret; id autem est absurdum; quia si ea pars quæ amat non cognoscit, valdè parum iuuat, quòd alia distincta cognoscat.

Reijciuntur qui ponunt in corde.

Hinc reiiciendi sunt, qui appetitum irascibilem in corde ponunt; concupiscibilem verò in hepate; moti eo fundamento, quòd qui multo abundant sanguine, soleant esse procliuiores ad concupiscendum: reiiciendi, inquam; nam cùm hi non ponant nisi vnicum sensum internum, quo dirigatur vterque appetitus, in hepate autem nullum vnquam posuerint sensum communem, non video, quâ consequentiâ ibi ponant appetitum vniuersalem, cùm ibi nullâ posset cognitione dirigi. Quod de sanguine dicitur, non eos iuuat; quia sanguis non solùm est in hepate, sed per totum corpus: & esto in hepate solùm esset, inde solùm fieret, in eo formari spiritus vitales & animales, qui ascendunt caput, & possunt in capite excitare concupiscentiam, vel quidquid aliud volueris prouenire ab excessu sanguinis.

An detur appetitus internus & externus.

Tertia difficultas circa appetitum esse potest, verùm sit duplex; vnus internus, alter externus: & ne iterùm ad difficultatem decisam de multitudine appetituum redeamus, quærimus, an siue per potentias distinctas, siue alio modo, sit vnus actus appetitus interior, & alius actus exterior,

Sententia affirmans.

verè tamen ad appetitum spectans; id enim nonnulli ponunt ad explicandum, quomodo possit quis habere exteriùs delectationem v.g. de cibo, aut de tactu, etiam si interiùs displiceat in eo, quòd talis cibus ipsi intrudatur; putant enim delectationem & dolorem ad appetitum pertinere: vnde cùm in quolibet sensu & per totum corpus esse possit & dolor & delectatio, in tantum sunt progressi, vt putent, per totum corpus diuersos appetitus sparsos esse. Quâ difficultate alij malè vexati dixerunt, dolorem verè solùm esse in corde; ideò tamen in pede sentiri; quia ibi est eius causa: hæc tamen vltima pars eius doctrinæ 10.
planè est ridicula; constat enim manifestè, non solùm in pede esse causam doloris, sed ibi verè & immediatè sentiri; alioquin eodem modo dicendum esset, quando quis dolet de morte parentis, non debere in se sentire vllum dolorem, sed extra in ipsâ morte; quia hæc etiam tunc temporis est causa eius doloris: quis autem non experitur in se eum dolorem? vnde optimè infert, illum esse intra se, non foris; ergo quando sentit dolorem in pede, non solùm ibi habet causam illius, sed ipsum verum dolorem.

Vera sententia.

Ergo ad quæstionem præcipuam dico, eam à me discussam tom. 2. vbi ostendi, dolorem formaliter côsistere in sensatione obiecti dissoni: idem enim est dolor quod vexatio, tortura, &c. sicut è contrario voluptas est perceptio rei iucundæ; vnde dico, dolorem esse formaliter in sensibus, inde tamen non sequi, quod ibi resideat appetitus; licet posteà appetitui in capite residenti displiceat ille dolor, vel è contrario voluptas placeat. De quo puncto fusè etiam egi, & rem meo iudicio clarissimè ostendi agens de constitutiuo formali beatitudinis tom. 2. disp. 48. per totam.

Hinc colligo, quia, euerso hoc fundamento ad ponendos eos actus appetitus sparsos per totum corpus, nullum aliud omnino restat pro ea multiplicatione, absolutè vnicum tantùm ponendum, illumque in capite. Et de hoc satis.

Sectio II.

Definitio passionis in communi.

11. *Passio philosophicè significat omnem productionem ex subiecto; vulgariter, vel omnem dolorum tolerantiam, vel motus malos.*

PAssio accepta philosophicè significat omnem productionem ex subiecto; sic frequentissimè de actione & passione agitur in Philosophiâ; accepta verò vulgariter significat vel dolorum sustinentiam; sic passio Christi, passio Martyrum; vel motus aliquos & commotiones malas: quæ acceptio vltima maximè communis est apud Patres spirituales, vnde sæpe agunt de passionum mortificatione: quo sensu etiam Paulus ad Rom. 7. dixit, *Cum essemus in carne, passiones peccatorum operabantur*: si autem tamquam Theologi morales eam vocem accipiamus, & sit nobis propriè loquendum, passio idem erit ac excitatio appetitus cum commotione aliquâ sensibili, siue ea sit excitatio in obiectum bonum siue in malum, siue indifferens moraliter.

Passio propriè est excitatio appetitus cū commotione aliquâ sensibili.

Hinc breuiter deciduntur dubia duo; de quibus D. Thomas agit quæst. 22. art. 2. & 3. Primum dubium est, vtrùm passio sit in potentia cognoscitiua. Cui respondetur: Si passio accipiatur pro physica receptione alicuius formæ haud dubiè eam esse in cognoscitiuâ; quia tam verè recipit cognitionem, eamque philosophicè patitur, quàm appetitus amorem, vel odium, &c. si verò accipiatur, vt supponimus in præsenti accipi, pro excitatione appetitus, non posse esse quæstionem vllam; quia potentia cognoscitiua vt talis non est appetitus; ergo vt talis non est capax passionum, de quibus nunc tractamus.

Passio vt est physica receptio formæ, est in potentiâ cognoscitiuâ.

12. *Anima quà rationalis an sit capax passionum.*

Secundum dubium est, vtrùm anima quà rationalis sit passionum capax. Respondeo breuissimè. Cùm anima quà rationalis seu quà eliciens actus spirituales, non sit quid materiale seu sensibile, procul dubio etiam non posse dubitari, explicatis terminis, an sit capax passionum in prædicto sensu, seo an actus ipsi spirituales sic considerati non sint passiones, licet dici possint tales philosophicè in sensu suprà primo loco assignato; per hoc tamen negamus, in ipsa anima rationali recipi immediatè passiones; nam, vt in libris de Anima dixi, omnes sensationes & appetitiones hominis necessariò debent inadæquatè in animâ recipi; respectu tamen illarum anima gerit se non vt spiritualis, sed vt materialis.

An passiones cadant in hominem sapientem.

Deciditur etiam ex dictis tertium dubium; de quo olim grauis fuit inter Philosophos dissensio maximè inter Stoicos & Peripateticos; verùm in hominem sapientem cadant passiones; illis negantibus; his affirmantibus: sed puto eos solo nomine dissensisse, quia illi nomine passionis solùm eas intelligebant, quæ in malum sunt, iuxta tertiam acceptionem paulò antè traditam; hi verò magis vniuersaliter iuxta vltimâ acceptionem eam vocem vsurpabant: vnde Tullius cum Stoicis Tusculanâ 4. in tertiâ acceptione passiones vocat perturbationes & turbidos animi motus & morbos; Damascenus verò lib. 2. de Fide cap. 22. cum Aristotelicis vocat magis vniuersaliter passionem motum virtutis appetitiuæ sensibilis, ob imaginationem boni vel mali.

Passio dupliciter cadit in sapientem.

Addo tamen, Esto passiones in eo sensu tertio in malum accipiantur, nihilominùs posse dici eas cadere in sapientem; id quod intelligi potest dupliciter. Primo modo materialiter; nam is qui sapiens est, aliquando potest in aliquo deficere, & habere passiones, sicut dicitur Prouerb. 24. septies in die cadere iustum: in eo autem facto non se geret tamquam sapiens. Secundo modo in eum cadunt passiones magis propriè; quia aliquando motus hi seu passiones possunt esse, & verò frequentissimè sunt sine libertate vlla, & consequenter sine vlla culpa; tunc autem certum est, per eos motus non impediri sapientiam, nec virtutem, non solùm in alijs materijs, sed nec in ea ipsa particulari, in quâ sunt passiones: imò frequenter tales motus sic necessariò excitari solent esse occasio virtutis, humilitatis scilicet, vel patientiæ, vel fortitudinis, dum eis superatis homo virtutem consequitur.

Passiones aliquæ sunt bonæ.

Porrò; quòd suprà diximus, passiones aliquas esse posse bonas, inde patet; quia sicut malum est hominem vehementer commoueri in malum, ita è contrario bonum est, vehementer commoueri in bonum, & commoueri homini viscera visâ miseriâ alterius; & inde in illius remedium vehementer inclinari, quis neget esse bonum? Deinde, quando quis iustò & sanctè ob Dei gloriam in vindictam peccatorum commouetur;
cujus rei multa sunt in Scriptura testimonia; il- 13.
lud autem nobilissimum, quod de Mathathia Machabæorum parente scribitur 1. Mach. 2. cùm vidisset Iudæum idolis sacrificantem, his verbis, *Et vidit Mathathias, & doluit, & contremuerunt renes eius, & accensus est furor eius*, &c. De Iosepho etiam è contrario in amorem commoto, quando ante se intuitus est Beniaminum, simile quid legitur Genesis 43. Similes passiones & commotiones bonas esse & optimas ratio ipsa naturalis dictat; ac propterea in Christo fuit tristitia: *Tristis est anima mea*, Matth. 26. & illum iratum fuisse sæpè ob peccata, certissimum est; affecto item amoris ad lacrymas inductum super defuncto Lazaro, satis constat.

Obiectio

Dices, Passiones non sunt actus liberi, ergo non possunt esse bonæ aut malæ moraliter; quia sine libertate non stat bonitas vel malitia moralis. Respondeò facilè, passiones esse bonas vel malas obiectiuè moraliter, ad eundem modum quo mendacium est malum moraliter, cultus verò Dei è contrario est bonus; nam ad bonitatem moralem obiectiuam non requiritur formalis libertas. In eodem sensu passio inuidiæ aut iræ est mala; sicut è contrario bona est passio misericordiæ; quia hæc potest vt obiectum tribuere actui, qui circa illam versatur, bonitatem, illa vero malitiam. & hoc habent hæ passiones ex specie suâ. Est etiam alius sensus, iuxta quem, possunt passiones illæ dici bonæ vel malæ, quia per se inducant voluntatem ad eliciendos actus liberos circa obiecta illarum passionum; quæ, quia mala sunt aut bona, fit vt passiones ad ea obiecta mediatè inclinantes inclinent ad bonum vel malum formaliter; vnde quasi efficienter dici possint malæ vel bonæ.

Solutio.

Sectio III.

Diuisio prima passionum: vbi de arduitate ad irascibilem requisitâ.

14. *Passio alia concupiscibilis, alia irascibilis.*

DEfiniuimus passiones in communi; iam ad earum diuisionem accedamus; & quidem prima esse solet, in passiones concupiscibilis, & passiones irascibilis: est autem apud multos ita celebris hæc diuisio, vt, iuxta dicta suprà, putauerint multi duas esse ad eiusmodi

modi actus potentias necessarios; sed quia contra hos egimus sectione primâ, relictâ eâ difficultate: ad explicationem diuisionis veniendum. Et quidem circa primum membrum diuisionis conueniunt omnes, seu, vt meliùs dicam, vtuntur eisdem terminis ad illud applicandum; non tamen in ipsorum terminorũ vlteriori declaratione consentiunt: dicunt ergo, concupiscibilem versari circa bonum simpliciter, irascibilem verò circa bonum arduum; in explicatione verò eius arduitatis valdè discordant.

Concupiscibilis est circa bonũ simpliciter, irascibilis circa bonũ arduum. An arduitas consistat in eo, quòd res pendeat ab alterius volũtate. Ait Vasquez. Reijcitur cõmuniter.

Censent Primò aliqui, arduitatem in eo consistere, quòd res obtinenda pendeat ab alterius voluntate. P. Vasquez 1. parte disp. 84. cap. 1. & 2. & alibi: rationem ardui in obiecto spei constituit in eâ dependentiâ. Hæc tamen explicatio communiter reiicitur, & meritò: quia multa sunt quæ pendent à voluntate alterius; quæ tamen non dicimus sperare; vt victus, vestitus, calcei, &c. si enim adsit ad emendum pecunia, non speramus talia, sed quasi certò ea habemus, vt optimè notauit D. Thomas 1. 2. q. 63. art. 4. ad tertium. Prætereà etiam multi sperant se ingenio aliquid inuenturos, aut propriis viribus hostem victuros; imò si res benè ponderetur, suppositâ iam voluntate Dei in ordine gratiæ
15. dandis nobis auxiliis necessariis, &c. in solâ nostrâ voluntate est obtinere gloriam; & tamen ea censetur nobis ardua, & erga illam quasi vnicè versatur spes, quæ maximè arduitatem requirit; ergo arduitas non consistit in tali dependentiâ à voluntate alterius; & quidquid iam de actu spei dicamus, certum omnino est apud omnes homines, multa dici ardua, etiam respectu illius, qui solus per se ea efficit: sicut arduum est tolerare patienter grandem carnificinam; arduum est ieiunare semper in pane & aquâ, &c. ergo ea arduitas non consistit in tali dependentiâ ab alienâ voluntate.

An arduitas consistat in difficultate, quâ obiectum videtur vestitum.

Meliùs Secundò alij eam constituunt in difficultate aliquâ, quâ obiectum videtur vestitum, id enim vox ipsa significare videtur. Verùm hinc insurgit nouum dubium, an quæcumque difficultas, quæ sit in obiecto, sufficiat, vt illud dicatur arduum: si enim ita sit vix vllus erit actus purè concupiscibilis; quia vix homo vllum amat obiectum, in quo adipiscendo aliquam non sentias difficultatem siue paruam, siue magnam; & hinc clariùs etiam reiiceretur sententia suprà refutata de duplici appetitu; nam concupiscibilia ferè esset inutilis, cùm semper inueniret aliquam arduitatem. Si verò ideò exigatur aliqua grauis difficultas, rursus tunc erit maius dubium in declarando, quanta sufficiat & quanta non: in similibus enim taxationibus semper est (quòd sæpè alibi notaui) summa incertitudo. Quòd si darentur duo illi appetitus, tunc possent inter se de iurisdictione certare, quia diceret concupisci-
16. bilis: Hæc difficultas non sufficit ad arduitatem, & ego illam possum superare; è contrario autem pro se reclamaret irascibilis, eam esse magnam: quis verò posset tunc litem dirimere? Vnde rursus apparet, quod suprà diximus, vnam eamdemque esse potentiam, quæ & concupiscibilis & irascibilis dicitur, & vtrumque obiectum amat, siue magnâ siue exiguâ difficultate septum. Verùm de identitate earum potentiarum satis suprà, iam ad nostram quæstionem, quando scilicet nos debeamus obiectum difficile vocare arduum, quando nõ; seu, quando actus erga illud obiectum dicendus sit concupiscibilis, quando verò irascibilis ob magnam aut exiguam difficultatem. Respondeo, eam esse quæstionem de nomine, & parui momenti, de quâ non est multum curandum; & per hoc responsum est dubio proposito.

Responsio ad dubium præcedens.

Replica.

Verùm dices: Non videtur posse sic explicari arduitatem obiecti; nam actus, qui purè sunt concupiscibiles, superant grauissimas difficultates; etenim qui perditè amat feminam, etiamsi careat omni irascibili, patienter tamen multa, & verò sæpè ferè incredibilia tolerat, vt illam sibi concilie, vt & suprà notaui. Imò illi qui minus sciunt irasci superant maiores molestias patienter; ergo irascibilis à concupiscibili non distinguitur per eam obiecti difficultatem. Respondeo, Si vim nominis *irascibilis* præcisè considerare vellemus, non dicendos eos actus irascibiles, sed concupiscibiles; quia vulgariter iram solùm dicimus, quando ex indignatione aliquâ in alterum insurgimus; quia verò Theologi & Philosophi nomen *irascibilis* magis vniuersaliter vsurpant eo modo quo diximus; respondeo, Esto illi actus vulgariter non sint irascibiles, esse tamen scholasticè.

Soluitur.

Video Patrem Suarez paulò aliter rem hanc 17.
explicare; & quidem D. Thomas valdè illi fauet 1. parte, quæst. 81. art. 2. & 3. ait ergo, non quamcumque difficultatem, quæ sit in obiecto, efficere arduitatem, quæ ad irascibilem requiritur; sed quando aliquid est, quod impediat consecutionem obiecti, irascibilem in illud insurgere ad tollendum impedimentum. V. g. intrare volo scholam, opponit se aliquis, qui me impedit; insurgo in illum per irascibilem, vt impedimentum tollam. Fateor hanc explicationem magis accedere ad acceptionem communem vocis *irascor*; adhuc tamen patitur difficultatem, quia si loquamur de impedimento quocumque, tunc aperire portam, quando volo intrare, pertinebit ad irascibilem; item accedere localiter ad rem quam volo: nam per eum accessum tollo distantiam, quæ me impediebat; & sic omnis omnino positio cuiuscumque medij pertinebit ad irascibilem; quia semper per omne medium aufero aliquod impedimentum, saltem negatiuum; hoc autem iam videtur esse contra communem modum loquendi: si verò solùm loquatur Pater Suarez de impedimento, quod ab aliis hominibus imponi potest, aut fortè magis vniuersaliter ab animalibus (nam etiam irascor bestiis quæ mihi resistunt, aut me molestant) non declarat sufficienter difficultatem; nam etiam rebus inanimatis sæpè irascimur, vt experientia ostendit: 18.
ex impatientiâ enim & ira sæpè illas laceramus, frangimus, reiicimus à nobis, &c. Vides ergo in omni explicatione esse aliquam difficultatem: rem intellige, de vocibus ne sis solicitus. Quomodo autem sit arduitas explicanda, quando dicimus, ad spem requiri, quòd ex parte obiecti sit arduum, dicam disputatione 3. sectione 1.

Suarez explicat passionem irascibilem. Fauet D. Thomas.

Sententia Suarez non caret difficultate.

SECTIO. IV.

Aliquæ difficultates circa hanc diuisionem soluuntur.

CIrca hanc primam diuisionem moueri possunt aliquæ quæstiunculæ, licet non grauis momenti.

Subsectio I.

Duæ primæ explicantur.

An pass. irascibilis & concupiscibilis specie differant.

Ait Diuus Thomas: negat auctor.

VNa est, vtrùm hæ passiones irascibilis & concupiscibilis differant specie. D. Thomas quæst. 23. art. 1. supponens, potentias, à quibus procedunt illi actus, esse distinctas, distinguit etiam specie ipsos actus; ponit etiam ex parte obiecti distinctionem; nempe, quòd vnum obiectum sit arduum, alterum verò non. Ego tamen iudico, eas vt sic non differre specie, imò sæpè neque numero; & quidem cùm ostenderim, potentias illas non distingui, cessat ratio præcipua, ob quam eas specie distinguit Diuus Thomas: secunda enim ratio de distinctione specificâ obiecti non vrget, imò pro me retorquetur, & quidem consequenter ad ea quæ diximus agentes de libertate; vtrùm sit extrinseca actui; & vtrùm idem actus possit ex indifferenti in malum transire; necessariò debemus dicere ea obiecta nec specie nec numero differre, ideòque sæpè vnum eumdemque actum transire à denominatione concupiscibilis ad denominationem irascibilis.

Id. probat.

19. Quòd sic meo iudicio ostendo euidenter ea suppositione prædictâ: concupiscibilis enim non differt ab irascibili ex parte obiecti formaliter amati, sed ex parte difficultatum quæ illud circumdant. Hoc posito certum est, actum amoris, qui fertur ad aliquam bonitatem, quando ea non iudicatur difficilis seu ardua, esse concupiscibilem; si verò circa eamdem numero bonitatem cognitam iam vt difficilem & arduam versetur, esse eo ipso actum irascibilem. Hæc omnino sunt certa ex significatione concupiscibilis & irascibilis.

Instat auctor contra aduersarios.

Inde vlteriùs argumentor: Totum id potest successiuè conuenire eidem numero actui, ergo idem potest successiuè transire de concupiscibili in irascibilem; aut è contrario. Consequentia est euidens. Minor probatur; nam Tannerus & alij, qui actus hos iudicant specie differre, alibi agentes de malitiâ, an sit extrinseca actui (vt suo loco ostendi) admittunt, & meritò, eamdem numero volitionem comedendi carnes durare, etiam postquam de nouo agnouit quis, eas esse prohibitas; & consequenter postquam maximam in obiecto difficultatem seu arduitatem de nouo reperit. Quis enim negabit arduum esse obiectum, per quod homo videt se incursurum inimicitiam Dei & pœnas inferni? Certè è maximis, si non maxima quæ potest excogitari, difficultas hæc est.

Arduū est obiectū per quod quis videt se incursurū inimicitiam Dei.

Rationem verò, cur eo casu maneat 20. idem actus, benè reddiderunt hi auctores ibi; quia cùm ea circumstantia non ametur, non est necessum vt mutetur actus, sed sufficit, si virtualiter sit voluntaria, quatenus eâ cognitâ adhuc voluntas manet in amore prioris obiecti, nec permittit se eâ difficultate auelli ab eo amore: Hæc doctrina, quæ verissima est, euidenter eosdem redarguit in præsenti, & ostendit, arduitatem seu difficultatem de nouo in obiecto cognitam, quandoquidem non est motiuum amoris, non requirere diuersum nec quidem numero actum; nec necessum esse, vt formaliter sit voluntarium, sed sufficere, si interpretatiuè; ergo idem numero actus potest è concupiscibili in irascibilem & è contrario transire, & verò de facto transit, quomodo ergo erunt duæ potentiæ distinctæ pro illo?

Arduitas de nouo cognita non requirit actū diuersū.

Exēplo res declaratur.

Quod dixi de eâ difficultate nouâ peccati, eodem modo de aliis dici debet. V. g. amat quis ambulationem antequam agnoscat eam esse difficilem; videt posteà frigidissimum insurgere ventum, eámque esse iam difficilem; non est necessum, vt mutet priorem voluntatem, sed sufficit, si in eâ permaneat, & virtualiter seu interpretatiuè velit tolerare vehemens illud frigus, quatenus non terretur ob illud à proposito, nec à priori cessat volitione: non enim est necessum habere actum positiuum, sed per omissionem puram potest dolores illos externos tolerare; hoc est, manere in antiquo loco non eos fugiendo. & idem dico de aliis difficultatibus. Fateor sæpè nouos 21. succedere actus; at hic maximè inquiro quid possit esse, non quid aliquando fiat, inde enim benè infero, non esse in eis actibus diuersitatem vllam.

Quando difficultas de nouo cognita faciat actum diuersum.

Addo tamen pro sententiâ D. Thomæ, casu quo nouos succedat actus, qui dicat, Volo adhuc manere & frigus tolerare, tunc illum futurum specie diuersum à primo, quia primus non amabat eam tolerantiam, quam amat secundus, haud dubiè autem diuersitatem specificam ex parte obiecti ea tolerantia frigoris inducit: quod idem dico de aliis difficultatibus de nouo occurrētibus si diuersæ sint in specie à primâ: quod vltimum ideò noto; nam cùm diximus, non quamcumque difficultatem reddere obiectum arduum, sed debere eam esse grauem, fieri potest, vt ex solo augmento intra eamdem speciem eius difficultatis reddatur arduum; vt si anteà v. g. erat leue frigus, quod non sufficiebat, vt moraliter iudicaretur obiectum arduum, posteà intenditur ita, vt iam verè arduissimum possit meritò dici, tunc temporis etiam secundus actus expressus circa eam tolerantiam non differet specie à primo, quia & primus volebat aliquod frigus tolerare; toleratio autem maioris aut minoris doloris intra eamdem speciem frigoris aut caloris v. g. non facit actus diuersos specie.

An passiones sint sibi contrariæ ratione obiecti boni vel mali, vel etiā respectu eiusdē obiecti.

Altera difficultas est, vtrùm omnes passiones 22. habeant contrarietatem non solùm ratione obiecti, quatenus hoc potest esse bonum aut malum, sed quatenus respectu eiusdem obiecti possint habere accessum & recessum. De hac difficultate agit D. Thomas eâ quæst. 23. art. 2. & docet, concupiscibilem præcisè posse habere contrarietatem penes obiectum, at irascibilem etiam penes recessum; quia irascibilis obiectum est arduum, & consequenter habet bonitatem & malitiam, ratione cuius accedere aut etiam recedere ab eodem obiecto possit.

Mēs auctoris.

Iudico tamen (nisi fiat quæstio de nomine) eamdem esse rationem de concupiscibili & irascibili: pro quo aduerte, illam etiam differentiam, quam D. Thomas ponit in irascibili penes recessum & accessum, esse differentiam obiecti; nam recessus ille est odium aut fuga, & ratio motiua ea parte obiecti est malitia, quæ in eo obiecto videtur: atqui etiam in concupiscibilis obiecto licet non appareat arduitas seu difficultas, apparet tamen semper aliqua ratio mali quæ sufficit vt illud idem obiectum non necessitet ad amorem sui, sed libera sit voluntas vt eum actum concupiscentiæ eliciat; non enim credo, D. Thomam solùm significare nomine concupiscentiæ actus qui in nobis sunt omnino necessarij, ergo etiam inclusit multos ex liberis: atqui eo ipso quo actus liber est, potest voluntas ab illius obiecto recedere vel per puram omissionem, vel certè etiam dicendo, *Nolo amare illud obiectum*; vel denique directè dicendo, *Nolo illud obiectum*: ergo actus

D. Thomas nomine concupiscentia intelligit etiam aliquos actus liberos.

etiam

etiam concupiscentiæ, non secus quàm irascibilis, possunt esse contrarij per accessum & recessum ab eodem obiecto. Et hinc respondetur ad
23. rationem D. Thomæ; negamus enim illi in obiecto concupiscibilis non esse etiam rationem mali sufficientem, vt illud non ametur; etiamsi ea malitia tanta non sit, vt possit reddere illud arduum. Quæ doctrina locum habet etiam in ipso appetitu materiali & necessitato ad vnum; nam & hic multa non concupiscit ob alias malitias in obiecto apparentes, & quæ non pertinent ad rationem ardui; vt cùm brutum iam satur respuit cibum, non ob arduitatem, sed quia iam non indiget.

Svbsectio II.

Duæ aliæ quæstiunculæ solutæ.

An omnis passio habeat contrarium.

INter quas prima sit, vtrùm omnis passio animæ habeat contrarium. D. Thomas art. 3. in omnibus illud admittit, exceptâ irâ: cuius rationem reddit; nam ira causatur ex malo difficili iam iniacente; ergo vel appetitus ei succumbit, & sic actus ille non erit extra terminos tristitiæ; quæ est passio concupiscibilis; aut habet motum ad inuadendum malum læsiuum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere potest, quia iam malum ponitur præsens; malo autem præsenti opponitur bonum adeptum, de quo solùm potest esse delectatio. Secundò idem probatur ex eodem D. Thomâ quæst. 46. art. 1. nam ira coalescit ex passionibus contrariis, scilicet spe vindictæ, quam apprehendit vt bonum, & ex tristitiâ, quæ versatur circa malum; ergo non potest habere extra se contrarium; quia quæ ex contrariis componuntur, non habent extra se contraria.

Ira potest habere cõtrariũ.

Probabilius tamen videtur, etiam iram habere posse contrarium; nam mitescere videtur esse contrarium iræ: quòd enim Aristoteles 2. Rhetor. cap. 4. ait mitescere opponi ei quod est irasci non contrariè, sed negatiuè, vel priuatiuè; hoc,
24. inquam, facilè reiicitur. Nam licet mitis, si præcisè per puram omissionem actus iræ se gerat patienter, solùm tunc opponatur iræ priuatiuè, seu negatiuè; si tamen per actum positiuum patientiæ, & per condonationem positiuam remittat iniuriam, quid, quæso, tali actui positiuo deest, vt positiuè sit contrarius iræ?

Diceret aliquis, Ea condonatio non est de bono arduo; ergo non est de eodem obiecto formali, de quo ira. Ita nonnulli recentiores; quorum argumentum ego non satis intelligo: nam cùm ira non sit de bono arduo, sed potiùs de malo arduo, certè vt actus illi oppositus haberet idem obiectum formale, non deberet esse de bono arduo, sed potiùs de malo arduo; quomodo ergo ex eo, quòd non possit esse de bono arduo actus contrarius iræ, inferunt hi, illum & condonationem iniuriæ non versari circa idem obiectum formale, & absolutè iram non habere contrarium?

Circa idem obiectum formale non possunt esse actus contrarij.

Secundò circa idem argumentum dico, vix vnquam posse erga idem obiectum formale actus esse contrarios. Ratio est manifesta; nam cùm obiectum formale amoris quà talis sit bonum, & vt sic non possit odio haberi, sed odium respiciat rationem mali formaliter, repugnat, vt actus oppositi sint de eodem obiecto formali, alioquin idem quà bonum amaretur, & quà tale etiam odio haberetur, quod repugnat. Contrarietas ergo actuum intellectus & voluntatis solùm desumitur circa idem obiectum materiale sub diuersis motiuis: volitio v. g. efficax ieiunandi, ne Deus offendatur, est contraria voluntati non ieiunandi ob impatientiam famis; & sic de aliis volitionibus.

Hinc Tertiò dico, rectissimè explicari, quomodo voluntas tolerandi æquanimiter iniurias, seu eas condonandi, sit propriè opposita iræ; quia circa idem materiale obiectum habent se contrariè efficaciter, licet motiua sint diuersa: id quod non impedit oppositionem, vt in exemplo ieiunij ostendi. Iracundus ergo vult à se depellere eam infamiam, & alium punire, quia ibi apprehendit rationem boni; mitis verò vel patiens vult efficaciter non depellere à se eam infamiam, & cupit alterum non puniri, quia in eâ patientiâ apprehendit rationem boni; aut quia è contrario in vindictâ apprehendit rationem mali, ob quam eam respuit. Et sicut ipse D. Thomas inde probat, actus irascibilis habere contrarium per accessum & recessum, eò quòd in obiecto irascibilis ponitur arduitas, quæ sufficit ad hoc, vt ob eam non ametur illud obiectum, & præterea ponitur bonitas, ratione cuius potest amari; ita ego è contrario non video, cur ex eadem ratione non dicatur idem de irâ: hæc enim est indignatio aut appetitus vindictæ ob malum arduum præsens; ergo inuenit arduitatem in obiecto; ergo ob illam arduitatem potest voluntas per actum contrarium recedere ab eâ vindictâ aut quasi vindictâ; tunc autem erit propria & rigorosa contrarietas sicut inter spem & desperationem; in quibus etiam motiua formalia semper sunt diuersa, vt obseruatum est communiter pro omnibus actibus contrariis voluntatis. 25.

Volitio mitis iniuriam condonandi est propriè opposita iræ.

Hinc facile erit respondere clarè argumentis oppositis. Ad primum dico τὸ *succumbere*, (quod admittit ibi D. Thomas) dupliciter posse fieri, vel negatiuè, non sufficiendo actum positiuum tolerantiæ; & vt sic admittimus, non esse contrarium iræ, sed priuationem illius: potest etiam sumi, vt licet habeat indignationem & odium in alterum, & ad vindictam sit propensus, cesset tamen ideò præcisè, quia non potest se vindicare; quo casu haud dubiè nihil habet contrarium iræ, sed habet iram veram, non tamen prorumpentem in effectum externum, eò quòd non potest. Tertio ergo modo potest intelligi τὸ *succumbere*, id est, vult ferre æquanimiter malum illud; hoc autem sensu iam ostendimus clarè talem actum esse positiuè contrarium iræ: ergo hæc etiam ex parte actus est capax contrarij. 26.

Respondetur obiectionibus, & τὸ succumbere variè explicatur.

Ad secundum argumentum faciliùs respondemus, Esto ira sit composita ex duobus actibus quasi inter se contrariis, non propterea vllo modo sequi, eam non posse habere extra se contrarium, nam si fiat alterum complexum duobus aut vno saltem actu, contrario illi priori complexo, resultabit necessariò tale contrarium. V. g. ira dicit spem vindictæ, & tristitiam de iniuriâ, si ponatur lætitia de iniuriâ, & voluntaria desperatio vindictæ, quia non vult se vindicare; iam ponetur sine dubio complexum contrarium priori, ergo.

Quæ passiones sint priores, quæ posteriores. Sententia D. Thomæ.

Secũda difficultas circa has passiones inter se comparatas est, quæ sint priores, quæ posteriores. Diuus Thomas de hac difficultate agit quæst. 25. art. 1. docétque, eas passiones concupiscibilis, quæ sunt in motu, esse priores passionibus irascibilis; quæ verò sunt in quiete, esse posteriores:

vnde

vnde irascibilis passiones constituit quasi medias
27. inter concupiscibilis. Ego putarem, si consequenter ad definitionem irascibilis velimus discurrere, non posse dari regulam generalem, sed aliquando concupiscibilis passiones esse primas, aliquando esse secundas. Quod ostendo clarè; etenim concupiscibilis ab irascibili, vt sæpè diximus, solùm differt in arduitate obiecti; vnde paulò pòst ostendam, etiam in irascibili debere poni amorem: nam si prima propositio boni sit cum circumstantiâ ardui, quod fieri posse nemo negabit, certè tunc amor illius boni erit amor obiecti ardui; ergo ex hoc capite pertinebit ille ad passionem irascibilis.

Auctoris.

Ostenditur, aliquando passiones concupiscibilis esse primas, aliquando secundas.

Dices, Amor ille, etiamsi agnoscat arduitatem in obiecto, non fertur ad illam, sed solùm ad bonitatem secundùm se; idcóque ille actus non est irascibilis. Sed contrà; nam etiam ceteri actus, qui dicuntur maximè irascibilis, non feruntur ad arduitatem eam amando; non enim gaudent, quod obiectum sit arduum; imò potiùs eâ de re dolent, & quantum est ex se, vellent, ne esset ea arduitas; in tantum ergo dicuntur ferri in bonum arduum, in quantum volunt illud obiectum, non obstante arduitate, quam in illâ cognoscunt; in quo solo puncto differt desiderium concupiscibilis à desiderio irascibilis seu à spe;
28. ergo si dantur duo amores, vnus de bono arduo cognito vt tali per primam cognitionem, alter de bono facili, dicere oportet, vnum pertinere ad irascibilem, alterum ad concupiscibilem; vel certè tradita differentia per arduitatem obiecti non erit ad rem.

In quo præcisè differat desiderium concupiscibilis à desiderio irascibilis.

Probat auctor suam conclusionem.

Ex hac ergo doctrinâ probo meam conclusionem, quia cùm vtraque passio habeat amorem & præcisè in hoc differant, quod obiectum proponatur arduum aut non arduum, facilè intelligitur, aliquando posse initium esse omnino à passionibus irascibilis, si proponatur statim ab initio obiectum arduum; aliquando verò à concupiscibilis passionibus, si obiectum ab initio non sit arduum seu difficile. Nec potest dari regula generalis, vt sciamus quando proponendum sit arduum, quando non: fit enim ea propositio ex occurrentibus speciebus seu obiectis; nos autem dicere non possumus certò, quando hoc, quando illud sit occursurum.

Quo sensu dicatur voluntatē aliquando à concupiscibili vel irascibili incipere.

Addo tamen, Si propriè velimus loqui, non dicendum in eis casibus incipere voluntatem à concupiscibili vel irascibili; quasi incipiente vnâ passione v. g. concupiscibili, deinde sequatur altera, id est irascibilis; sed tunc & initium & continuationem & finem esse ab eadem passione, id est ab irascibili, si bonum propositum fuit arduum; quia tunc omnes actus, qui respiciunt illud obiectum, semper habent eam circumstantiam arduitatis ex parte obiecti, & consequenter erunt irascibilis, etiam ipsum gaudium de eo obiecto vt possesso; quia erit de
29. superatâ arduitate; si verò incipiant à concupiscibili, tunc omnes sequentes pertinebunt ad concupiscibilem, quia non inueniunt arduitatem in obiecto. & sic clarè discurritur & consequenter in hac materiâ. Quòd si tamen aliquando contingat, vt ad initium obiectum sit arduum, & deinceps cesset in eo arduitas, tunc fiet transitus ab irascibili ad concupiscibilem; è contrario verò à concupiscibili ad irascibilem, si ab initio sit obiectum facile, & durante eius amore succedant difficultates quæ illud reddant arduum.

SECTIO V.

Diuisiones aliæ traduntur.

Alia passio est, quâ fugimus malū, alia, quâ prosequimur bonum.

SECVNDA ergo generalis passionum diuisio est in eam, qua fugimus malum, & eam, quâ prosequimur bonum. Circa quam diuisionem non occurrit aliud dicendum, quàm quod de odio & amore alibi diximus; fuga enim mali in appetitu respondet odio, prosecutio verò boni respondet amori: vnde, sicut diximus, voluntatem semper incipere ab amore; dum enim odit malum id facit, quia illi cui benè vult, seu quem amat, malum est; ita eodem modo in præsenti de passione dicendum est: fuga enim mali sensibilis supponit, vel certè includit amorem subiecti, cuius malum fugitur.

An fuga mali non solùm supponat amorē subiecti, sed & amorē alicuius boni concupiti.

Posset tamen illud in dubium verti, verùm non solùm præcedere aut includi debeat amor subiecti, sed etiam amor illius boni, quo priuat malum, quod fugitur. Recentiores aliqui, & multi ex antiquioribus, qui nullum malum nisi in priuatione agnoscunt, dicent fortè, in tantum aliquam rem odio haberi, in quantum priuat aliquo bono, & consequenter in quantum illud bonum 30.
amatur; ergo semper ante omne odium debebit præcedere non solùm amor subiecti, sed etiam alicuius boni concupiti. Verùm quia hæc sententia supponit falsum principium, maximè in rebus physicis, in quibus dolor est positiuè malus independenter ab eo, quòd ille priuet voluptate (de quo fusiùs suprà, dum de constitutiuo malitiæ moralis egimus) ideò in præsenti etiam dicendum, posse sæpè incipere appetitum ab actu detestationis; & non ab amore alicuius alterius boni; eâ solùm ratione, quòd illud obiectum cognoscitur per se positiuè malum subiecto.

Sententia aliorū supponit falsum.

Fuga mali potest & sæpè debet esse prima ante amorem boni.

Addo, id maximè locum habere in ordine ad actus passionis, de quibus nunc agimus. Vnde, quidquid sit de eo principio falso, certum est, fugam posse & debere esse sæpè primam ante omnem amorem alicuius boni. Quod sic ostendo; nam hæ passiones sunt nobis cum brutis communes; certum est autem, brutum, cùm calore ignis aduritur & fugit ignem, non facere tunc vllam comparationem; quasi diceret, *Calor hic mihi malus est, quia me priuat voluptate, quam ego debeo primo affectu prosecutionis appetere, vt deinde possim fugere hunc calorem*; eiusmodi enim aut formales aut interpretatiuos actus in brutis ponere, omnino est improbabile: ergo brutum tunc independenter ab vllo prænio amore alicuius boni per se incipit immediatè à fugâ illius mali, quod experitur. Et idem 31.
sine dubio in hominibus contingit; esto enim dolor non esset malus, nisi quia radicaliter priuaret voluptate, quotus, quæso, dum repentè tangitur candenti ferro, & manum retrahit, se reflectit supra eiusmodi priuationes, & priùs in actum prosecutionis voluptatis, posteà in actum fugæ doloris prorumpit? Ratio à priori; nam esto in ordine ad formam, quâ priuat, malus sit dolor; quia tamen verè & propriè per se mihi malus est, possum immediatè incipere à detestatione illius, etiamsi non amauerim priùs voluptatem; sicut in materiâ de pœnitentiâ dixi, esto omnis malitia peccati desumatur in ordine ad oppositionem cum Deo, non esse propterea necessarium, vt omnis odio habēs peccatum amet Deum: nam illud ipsum, quod est opponi Deo

Ratio à priori, cur fuga mali, v. g. doloris, possit esse prima passio.

est

est mihi malum; vnde ex amore mei sufficienter possum moueri ad detestationem illam. Ita in præsenti, quia ipse dolor est mihi per se immediatè malus, licet id habeat ob repugnantiam cum voluptate, possum, antequam amem voluptatem, illum dolorem immediatè fugere quà malum, esto tunc quasi in obliquo tangam voluptatem.

Alia magis particularis diuisio passionum.

Hæ duæ traditæ diuisiones sunt valdè generales: in specie autem diuidi solent passiones concupiscibilis in sex, amorem, odium, desiderium seu concupiscentiam, abominationem, de-
32. lectationem, dolorem seu tristitiam; passiones verò irascibilis ponuntur quinque, spes, desperatio, timor, audacia & ira. Numerum hunc conatur fusè suadere Tanneros disp. 2. quæst. 4. dub 2. tum ex D. Thomâ hîc quæst. 23. art. 4. tum ex ratione. Mihi tamen longè probabilius est, in sex solas diuidi debere, in tres irascibilis & tres concupiscibilis, quod P. Suarez sect. 12. benè probat. Videamus nunc, quid pro eo vndecimo numero dici possit.

Tanneri sententia de numero earum: Auctoris.

Argumentũ pro Tannero.

Argumentantur ergo sic: Non est minùs perfecta inclinatio animalis ad bonum, quàm inclinatio naturalis lapidis v. g. in centrum; atqui in lapide eos quasi vndecim actus possumus distinguere, ergo & in animali. Probatur minor. Primò enim agens, quod est suprà, dat grauitatem corpori generaliter vt descendat; ea autem datio respondet amori seu inclinationi in bonum. Secundò, dat ei moueri deorsum, quod respondet desiderio; iam verò infrà existenti dat quietem, quæ respondet gaudio. Ecce tres. Iam alij tres contrarij; primus odium in existentiam extra centrum, secundus abominatio eiusdem existentiæ, & tertius dolor illius. Ex quibus formantur sex illi, qui ad concupiscibilem pertinent in animali. Sed contrà, quia ex hac allegorica similitudine nihil potest ad rem nostram solidè deduci; maximè cùm odium illud & abominatio in lapide respectu existentiæ extra centrum nec quidem allegoricè videantur posse distingui. Secundò, in eâ similitudine eam video difficultatem; quod in lapide confundit potentiam locomotiuam cum actu ipsius lapidis, & sic efficit illum ternarium numerum actuum: nam potentia locomotiua non est actus lapidis, sed principium actus. In quo sensu in animali respondet ipsa potentia concupiscibilis, non verò amor; hic enim iam est
33. per modum actualis tendentiæ in obiectum, seu per modum descensus actualis lapidis deorsum: ergo amor & desiderium non habet sibi duos actus in lapide respondentes: ergo ex eâ similitudine non rectè hic numerus infertur.

Examinatur, & soluitur.

Alia ratio pro aduersarijs de numero passionum.

Ratione idem numerus fortè posset meliùs suaderi; quia vel bonum consideratur secundùm se vt præscindens ab absentiâ & præsentiâ, & sic constituit amorem; vel consideratur vt absens, & sic constituit desiderium; vel consideratur vt præsens, & sic constituit gaudium: & idem numerus potest è contrario reperiri circa odium. Est tamen adhuc in hac explicatione ea difficultas, quòd licet pro concupiscibili rectè assignentur hæ sex passiones, tunc nullæ manebunt pro irascibili; aut certè sex etiam in illâ debebunt eadem ratione poni: quod enim ait D. Thomas eo articulo, pro irascibili supponi ex concupiscibili bonum iam amatum, vnde credit, irascibilem primò incipere à spe, quæ respondeat desiderio; hoc, inquam, facilè reiicitur: nam sicut spes & desiderium licet omnino conueniant in hoc, quod est ferri in bonum absens, quia tamen differunt in eo quòd illud bonum sit, aut non sit arduum, constituunt tamen duas passiones irascibilis & concupiscibilis; eodem planè modo sine vllâ tergiuersatione amori vt sic deberet distincta respondere passio ex parte irascibilis: non enim solùm inter bona absentia potest considerari ea 34.
diuersitas ardui seu difficilis, sed inter bona secundùm se, prout abstrahunt ab existentiâ & absentiâ possumus considerare arduitatem, quia eadem illa beatitudo v. g. quæ est obiectum spei, & consideratur vt ardua & absens, potest considerari secundum se connexa cum difficultatibus, & vt sic considerari vt præscindens ab absentiâ & existentiâ; ergo vt sic debebit terminare etiam suum amorem qui pertineat ad irascibilem; ideò haud immeritò Aristoles 2. Ethicorum cap. 5. duodecim actus numerat.

Rejicitur.

Via euadendi præcluditur.

Fortè respondebitur; omnem arduitatem necessariò dicere difficultatem in consecutione; ergo si bonum non concipiatur vt absens, non potest concipi vt arduum: ergo arduitas non potest terminare actum amoris secundùm se. Sed contrà, quia ipsam difficultatem, quâ vestitur obiectum, possum ego considerare vt præscindentem ab existentia, vel vt existentem; quia etiam ipsa difficultas, sicut cætera entia, potest concipi secundùm se vel vt absens, vel vt præsens; ergo eodem modo etiam concipere possum obiectum cum difficultate seu cum eâ circumstantiâ, abstrahendo ab eo quòd realiter existat, aut absit; hoc modo, *Esse Regem, licet magnas habeat difficultates, bonum est*: in hoc 35.
autem conceptu nihil ego dico de absentiâ aut de præsentia Regni; ergo vt amem hanc dignitatem secundùm se, debet irascibilis incipere ab arduitate, etiam antequam cogitem eam regiam dignitatem à me absentem; & consequenter etiam antequam in desiderium & spem illius prorumpam.

Instantia contra aduersarios.

Deinde, si ea arduitas in obiecto amoris etiam vt tali non constituit diuersum actum, qui ad irascibilem pertineat, ergo neque in alijs actibus; quia etiam obiecta bona ardua non possunt considerari nisi vt secundùm se, vel vt absentia, vel vt præsentia; & tunc per solos illos tres actus concupiscibilis explicabuntur omnes qui ad irascibilem pertinent, adiunctâ solâ arduitate ex parte obiecti; & non erit necessum recurrere ad spem, timorem & iram.

Vera sententia de numero passionum.

Dicendum ergo censeo cum Patte Suario sect. 12. sufficienter hanc diuisionem tradi per tria vel summùm quatuor membra amoris, tria odij; amoris iam explicuimus. Addidi tamen summùm quatuor, quia potest poni amor rei secundùm se, desiderium illius, tertiò spes, quartò gaudium. Verùm spes iam videtur quædam species desiderij, maximè iuxta ea quæ nos infrà dicemus, ostendentes, spem à desiderio vix differre ex parte voluntatis, sed solùm ratione cognitionis. Aliæ tres species respondentes odio seu fugæ facilè assignantur. Si enim malum considero vt secundùm se, est odium de illo; si vt imminens, est timor; si vt præsens, dolor: quæ eodem modo locum habent, siue bonum & malum sit arduum, siue non. Miror autem valdè hos auctores, cùm in concupiscibili admiserint odium mali secundùm se, & dolorem de illo præsente, quod non addiderint timorem illius mali vt imminentis, sed posuerint tantùm abominationem; vt vel hinc appa-

reat

reat eam dioiſionem non eſſe in rigote veritatis fundatum, cùm ex tot partibus deficere videatur.



DISPVTATIO XXIX.

Explicantur in particulari paſſiones concupiſcibilis.

SECTIO I.

Prima paſſio explicatur.

1\. *Omne appetens incipit ab amore.*



RIMA paſſio ſeu ptimus actus appetitus concupiſcibilis eſt amor; quia (vt dixi paulò antè) ſaltem ab amore ſui ipſius aut alterius perſonæ debet neceſſariò incipere omne appetens: & licet actus amoris freqoenter vſurpetur pro proſecutione obiecti ab appetitu rationalt, tamen meritò etiam actus appetitus dicitur amor. Ne antem de nomine diſputemus, voca illum affectum proſecutiones erga illud obiectum.

SVBSECTIO I.

Vtrùm amor ſit vitalis, & qui à deſiderio & gaudio differat.

Vitalem eſſe negat Scotus. Alij affirmant.

HVnc amorem eſſe actum vitalem, ſeu procedere ab intrinſeco, negant Scotus in 1. diſp. 1. quæſt. 5. eò quòd appetitus hic amoris non ſit liber. Affirmant alij, eò quòd non poſſit intelligi effectus formalis appetendi, niſi ſit actus vitalis. Confirmant, qoia vel nullus alius actus appetitus eſt vitalis, vel hic maximè, cùm ſit radix cæterorum. Ego conſequenter ad ea quæ in lib. de Animâ diſp. 6. ſect. 2. circa conceptum vitæ intentionalis fuſiùs tradidi, DICO PRIMÒ, Ex eo quòd per eum actum amemus, non ſequitur, illum debere à nobis phyſicè procedere;

2\. *Vita intentionalis non arguit vitam phyſicam.*

nam, vt eò loci oſtendi, vita intentionalis quæ ſola eſt de conceptu cognitionis & volitionis: non arguit vllo modo vitam phyſicam; vnde communis ratio pro eâ vtilitate non eſt ſufficiens.

Doctrina Scoti eſt probabilis.

Hinc DICO SECVNDÒ: Scoti doctrina non eſt adeò improbabilis, quia cùm ex conceptu amoris non habeamus efficacem rationem pro eâ productione ab intrinſeco, & aliunde nulla ſit alia ratio, baud improbabiliter tam de illo amore quàm de ceteris actibus id videtur poſſe negari.

Probabilior tamen ea, quæ ait amorem eſſe vitalem.

Nihilominùs DICO TERTIÒ, probabiliùs longè dici, eiuſmodi actus ab intrinſeco oriri: quod probatur ratione vniuerſali, quâ ſolemus probare cauſas ſecundas verè operari, nec in ſolum Deum omnes actiones debere ita reduci, quaſi ille ſolus ad præſentiam creaturarum operetur. Ratio ergo ſic formatur: Experimur nos habere eiuſmodi actus, excitari ad illos per cognitionem, in eis defatigari, &c. Quid ergo ampliùs requiritur, vt credamus eos à nobis prodire? aut cur tunc ad Deum recurremus? Quæ ratio tam in amore primo quàm in ceteris locum habet. Quod verò Scotus dicit, de neceſſitate eius appetitus non eſt ad rem; quia vt aliquid procedat ab alio, non eſt neceſſum vt procedat liberè; alioquin nec calor produceret calorem, nec lux lucem, nec arbor fructus, &c. quia nihil horum liberum eſt.

Fortaſſe aliquis aliam adderet rationem ex ipſo argumento Scoti deſumptam; quòd ſcilicet ſaltem actus voluntatis liberi debent oriri efficienter à voluntate; atqui eadem eſt ratio de aliis actibus appetitus, ergo omnes debent oriri. 3. *Ratio ex Scoto pro vitalitate amoris.*

Non conuincit.

Verùm hæc ratio non ſatisfacit (licet longè ſit probabilior quàm prima ex vtilitate deſumpta.) Primò, quia ſuprà oſtendi, poſſe abſolutè dari libertatem in creatis ſine cauſalitate efficienti, cum tamen verâ cauſalitate materiali; ergo ex conceptu vniuerſali libertatis non infertur vis actiua ſeu effectiua noſtræ voluntatis in ſuos actus liberos. Secundò, quia ſi libertas ſpecialis ſpecialiter exigit eam cauſalitatem, malè tunc in minori ſubſumitur, eamdem eſſe rationem de aliis actibus non liberis: quomodo enim erit eadem ratio, ſi in illis non eſt libertas; quæ ſola eſt ratio vrgens, vt in actibus liberis admittatur concurſus actiuus. Rectè ergo Scotus negabit tunc eum primum amorem oriri ab appetitu, quidquid ſit de actibus liberis. Non eſt ergo pro eâ communi ſententiâ alia melior probatio, quàm quæ à nobis paulò antè adducta eſt.

In quo amor differat à deſiderio.

Secunda difficultas eſt, in quo differat hic actus à deſiderio; & rationem dubij ego inde deduco; nam ſi dicamus in eo differre, quòd verſetur circa bonum ſecundùm ſe, hoc eſt, vt præſcindens ab exiſtentiâ, vel à carentiâ exiſtentiæ, non videtur locum habere in appetitu brutorum: bruta enim non conſiderant bonum cum eâ præciſione, ſed propoſitum bonum abſens appetunt, de poſſeſſo gaudent; ergo cùm hîc de appetitu & paſſionibus illius diſputemus, non poſſumus talem affectum diſtinguere, quidquid ſit de voluntate rationali. 4. Non video hanc difficultatem ex propoſito moueri, cùm tamen ſit ſatis grauis pro præſenti quæſtione; eam tamen tetigit Caietanus 4. parte, quæſt. 20. art. 19. Ego ob illam putarem dicendum, non diſtingui amorem à deſiderio in ea conditione ex parte obiecti, quòd quaſi debeat apprehendi obiectum ſub ea abſtractione ab exiſtentia & carentia exiſtentiæ: & ſanè ad explicandum, quomodo Deus verè & propriè ſeipſum amet, etiamſi ſe non agnoſcat præſcindentem ab exiſtentia, valdè commodum eſt eam differentiam negare (vt eam negaui 1. tom. in 1. parte diſput. 25. maximè à num. 54.)

Videtur non tam ex parte obiecti quàm modo tendendi differre.

vbi differentiam amoris à deſiderio & gaudio non tam ex obiecto quàm ex modo tendendi in illud obiectum explicui; ſicut apprehenſio & iudicium nullatenus ex parte obiecti differunt, ſed ex modo illud reſpiciendi.

Amor eſt placentia erga obiectum ab eius exiſtentiâ præſcindens.

Amorem ergo dixi eſſe quamdam complacentiam erga obiectum, quâ benè erga illud afficitur, ſiue tunc illud cognoſcat exiſtens, ſiue non; quia autem benè affici erga aliquam bonitatem ex genere ſuo nec petit exiſtentiam obiecti, nec item abſentiam, poteſt ſuſtineri communis ille modus dicendi, quòd ſcilicet amor præſcindat ab exiſtentia; id eſt, non quòd requiratur poſitiuus actus intellectus præſcindens obiectum ab exiſtentiâ, ſed quòd complacentia illa ex conceptu ſuo poſſet eſſe, etiamſi conſideraretur abſens illud obiectum. 5.

Hinc ad appetitum facilè dico, Eſto bruta

non

Quomodo bruta præscindant ab existentiâ obiecti.

non præscindant positinè ab existentiâ obiecti, nihilominùs ex propositione bonitatis resultare in eis quamdam complacentiam quâ benè afficinntur erga illud obiectum: quæ complacentia ex genere suo posset esse, etiamsi apprehendissent illam eamdem bonitatem præscindendo ab existentiâ: ex quâ rursus complacentiâ per volitionem sen desiderium suo modo efficax illud obiectum adipisci conantur.

Svbsectio II.

Vtrùm de obiecto præsente possit esse proprius amor.

Cur aliqui negent.

Ex dictis præcedenti subsectione oritor difficultas hæc, de quâ nonnulli recentiores valde fusè. Quidam eornm negant, ob rationem ex eis paulò antè insinuatam, quòd amor debet præscindere ab existentiâ obiecti; ea autem præcisio esse non potest, si agnoscitur obiectum vt existens. Alij sub distinctione respondent: vel enim priùs naturâ quàm existat amor, obiectom non agnoscitur existeus, & tunc locus erit amori; vel agnoscitor existens, & tunc amor esse non poterit.

6\. *De obiecto præsente potest esse proprius & strictus amor.*

Nos ex dictis facilè vno verbo respondemus, siue per primam cognitionem noscatur vt existens obiectum, siue non, semper tamen locum esse pro eo stricto amore; quia ille nihil est aliud quàm complacentia erga bonitates illas quà tales: hæc autem complacentia etiam de obiecto vt existente baberi potest, ergo.

Complacentia erga obiectum est in desiderio & in gaudio, sed diuerso modo.

Dices fortè, Etiam gaudium est complacentia quædam in obiecto; ergo per hanc complacentiam non declaratut sufficienter ea differentia. Confirmatur, quia ratio complacentiæ videtur esse qoid commune ad omnes effectus prosecutionis; ergo non constituit vnam speciem particularem diuersam ab aliis. Respondeo, in gaudio imbibi quidem complacentiam erga obiectum, & eamdem imbibi in desiderio diuerso tamen modo quàm in amore simplici: nam gandium in primis essentialiter supponit obiectum possessum, estqne complacentia in bonitate vt possessâ cum voluptate seu delectatione de eâ existentiâ: desiderium item est complacentia per modum tamen optantis obiectum, & quasi dolentis, qood absit: ast amor complacet in bonitate quà tali, non quà præsens aut quà absens est:

7\. *Apprehensio & iudicium ex modo tendendi differunt.*

vt enim simplex apprehensio & iudicium inter se differunt; etiamsi boc, quod est proponere obiectum intellectui, & hunc è contrario percipere illud obiectum, conueniat vtriqne actui; nam & iudicium proponit obiectum, & per illud intellactus etiam percipit idem obiectum; qnia tamen diuerso modo id fit quàm per apprehensionem, ideò actus inter se differunt: iudicium enim ita proponit vt adhærcat determinatè vni parti potiùs quàm alteri; at apprehensio simpliciter tantùm illud proponit. Quæ diuersitas tota est ex parte modi. Pari ratione explicanda est differentia amoris à gaodio & desiderio, vt suprà dixi. Et binc respondetur ad confirmationem; dico enim, complacere vt sic, esse quidem genus ad omnes actus prosecutionis; sicut percipere seu apprebendere obiectum est ratio generica ad omnes actus intellectus; nego tamen propterea amorem non esse specialem speciem: nam complacentia, quæ in illo includitur, est ex conceptu specifico simplex; in altis verò actibus habet alios conceptos, per quos differt ab amoris complacentiâ.

Replica Prima.

Replicabis tamen Primò, Ergo amor solùm constituitur per rationem communem seu genericam complacentiæ; qnod est absurdum: species enim semper debet babere propriam differentiam. Sequela verò probatur: nam in desiderio & gaudio ponimus alias differentias, per quas explicamus, quomodo distinguantur ab amore; in hoc tamen nihil aliud ponimus præter rationem genericam seu communem.

8\. *Nimium probat.*

Respondeo eamdem replicam fieri posse contra apprehensionem simplicem; in quâ non videmur ponere alind prædicatum præter communem rationem perceptionis obiecti; licet in assensu & dissensu demus allud.

Soluitur absolutè.

Respondeo Secundò absolute, sæpè in multis dinisionibus, imò ferè in omnibus, nos vnam tantùm differentiam explicare per conceptum positiunm, aliam verò per rationem communem & negationem alterins differentiæ: sic ens diuidimus in ens à se & ens ab alio; hoc positiuè declaramus per positiuum conceptnm dependentiæ à Deo & productionis ab ipso, illnd verò solùm per negationem huius secundi, id est *Ens à se est, quod non est ab alio*: item corpus in viuens & non viuens, illud explicamns per differentiam positiuâ, hoc verò non.

In diuisione genericâ vtimur terminis negatiuis defectu positiuorum.

Idem est in diuisione animalis vt sic in rationale & irrationale, & in omnibus ferè aliis dinisionibus; per quod non intendimus dicere illam oppositam speciem constitni solâ ratione genericâ, aut illâ & negatione, sed quia non habemus conceptus proprios positiuos vtriusque; recurrimus ad eas negationes. Idem est in præsenti occasione, nam licet ea complacentia, quæ est in amore, habeat suam differentiam positiuam, ratione cuius differt à desiderio & gaudio; & in quâ differentiâ fundatnr ea negatio seu carentia froitionis in obiecto & desiderij; quia tamen nos non habemus conceptum

9\. positiuum ad explicandum eam differentiâ, addidimus supra rationem communem complacentiæ verbum illud *simplex*, quod est qnasi negatiuum vt etiam in apprehensione, & respondet illis actibus negatinis, *irrationale, non viuum ens à se, seu non ab alio*, &c.

Obiectio.

Dices, Hæc solutio licet in allis materiis sit probabilis, in præsenti tamen non videtur posse defendi; quia si amor vt talis dicit carentiam gaudij seu fruitionis, non poterit realiter idem esse cum gaudio; sicut ob eamdem rationem alibi diximus, non esse in Deo realiter apprehensionem simplicem: quod enim possimus concipere ratione nostrâ Deum vt æquiualentem amori, item vt æquiualentem gaudio, non probatur realiter in illo esse amorem; sicut in nostro ipso actu gaudij; quem omnes supponunt non esse verè realiter actum amoris, de quo nunc agimus; possumus concipere ratione nostrâ conuenientiam cum simplici complacentiâ, seu cum amore, non concipiendo rationem fruitionis; quia tamen non possumus negare illi realiter eam fruitionem, non potest dici verè & realiter gaudium: sicut licet homo præcisè consideratus quà animal non dicat discursum, non tamen propterea dici potest irrationalis; quia ad boc requiritur, vt realiter careat vi discursiuâ; ergo amor non erit in

10\. *An amor vt dicens negationem gaudij verè sit in Deo.*

Deo verè & realiter, si à nobis explicetur per eam negationem gaudij. Nec potest responderi, in creatis amorem habere eam negationem identitatis cum gaodio, in Deo tamen eam non habere; non tamen propterea ibi nô esse verum amorem. Disparitatem fortè inde desumes, quod in creatis obiectum potest concipi verè non exi-

ſtens; at cùm Deua concipere ſe non poſſit non exiſtentem, non eſt poſſibile, vt ibi ſit amor ſine gaudio. Hoc, inquam, reſponderi non poteſt; adhuc enim reſtat tota difficultas de diſtinctione eorum actuum: quæ enim realis differentia tribuetur tunc actui amoris Dei, identificata tamen cum gaudio, vt ſaltem ratione noſtrâ concipiamus ibi duas ſpecies actus perſecutionis; quòd ſi independenter à negatione inuenimus conceptum differentialem in Deo, ergo per illum poterimus etiam in creaturis explicare rationem amoris ſine negatione; quia in eo amore vt ſic debent conuenire amor creatus & increatus; ac tandem dabitur definitio ſtricti amoris vt ſic non deſumpta ex eâ negatione.

...uetur ...præcedens. Voluntas Dei inefficax de ſalute omnium, efficax de ſalute prædeſtinatorum.

11. Reſpondeo ergo Primò, difficultatem eſſe omnibus ferè communem, ſi non in amore, ſaltem in deſiderio ſeu volitione inefficaci: communiter enim omnes, & meritò, ponunt in Deo volitionem inefficacem de ſalute omnium hominum; & ſimul multi, imò maior pars Theologorum, admittunt voluntatem efficacem de ſalute prædeſtinatorum, & vtramque ante præuiſa merita: in eis autem duabus volitionibus, quæ realiter ſunt in Deo, paritur inſtantiam tota replica facta. Cùm enim volitio inefficax ſolùm à nobis declaretur per negationem efficacis, ſeu per hoc, quod eſt non eſſe productiuam ſui obiecti, iam oportebit declarare, quo pacto, cùm in Deo de facto non ſit realiter negatio eius efficacitatis, ſit tamen realiter ſimplex deſiderium, & ſimul volitio efficax de ſalute prædeſtinatorũ. Ne verò inſtantiam putes deludi poſſe per hoc, quòd negatur volitio efficax antecedens de ſalute hominum; addo, eam habere eodem modo vim, ſiue per volitionem efficacem tollatur libertas, ſiue non: Nemo autem negat, ſaltem tollendo libertatem, poſſe Deum efficaciter intendere noſtram ſalutem; ergo poteſt ſimul & ſemel intendere idem obiectum efficaciter & inefficaciter: eſt ergo adhuc difficultas eadem in eis duobus actibus, quam in amore & gaudio replicæ præcedentes agnoſcere.

Soluitur.

Reſpondeo Secondò abſolutè, nos eas differentias explicare quidem per conceptos negatiuos, re tamen ipſa eas habere ſuum conceptum poſitiuum, qui non repugnat cum altero conceptu efficacis aut gaudij. Poſſumus autem nos illum conceptum explicare poſitiuè in volitione ſeu deſiderio efficaci & inefficaci per hoc, quod efficax requirit ſcientiam de poſſibilitate mediorum infallibilium, quæque ſint in manu ſeu poteſtate intendentis; inefficax verò ex conceptu ſuo ſolùm requirat rem abſolutè poſſibilem ſiue ab intendente, ſiue ab alio; aut fortè etiam circa rem impoſſibilem cognitam vt talem verſari poteſt: ſicut autem diuerſæ ſunt hæ cognitiones, vna ſolùm proponens bonitatem, altera etiam oſtendens media, quibus obtineri queat ea bonitas, ita nos rectè declaramus eam diuerſitatem deſiderij per ordinem ad eas cognitiones; quòd autem in Deo ambæ ſint realiter idem, non obeſt, quia etiam illæ ſcientiæ ſunt realiter idem: habet enim Deus realiter ſine diſtinctione quæ in creaturis ſunt realiter diſtincta. Eodem planè modo de amore & gaudio dicendum eſt. Etenim etiam amor Dei de ſe, quà amor eſt, non exigit niſi cognoſcere bonitatem in ſe, eſto per impoſſibile eam non cognoſceret exiſtentem; at gaudium ex conceptu ſuo exigit eam exiſtentiam obiecti.

Oſtenditur, vtramque voluntatem Dei efficacem & inefficacẽ habere conceptum poſitiuum.

12.

Idem eſt de amore & gaudio Dei.

Tertiò reſpondeo, amorem dicere, quòd benè afficiatur erga illam bonitatem, gaudium verò, quòd delectetur de eâ vt poſſeſsâ; illos autem duos conceptus benè affici circa bonitatem, & de illâ gaudere, ita eſſe ex terminis notos, vt non ampliùs poſſint declarari; ex eiſdem autem terminis eorum differentiam eſſe notam, nec debere vlteriorem explicationem quæri: ſi enim in omni explicatione ſiſtendum tandem eſt, ne detur proceſſus in infinitum in aliquibus terminis, qui per ſe ſint noti, & ampliùs declarari non poſſint, certè præſentes duo, *benè affici* & *gaudere in aliquâ bonitate*, experientiâ, quam habemus in nobis de ſimilibus actibus, videntur ita eſſe noti, vt dum vlteriorem eorum quærimus explicationem, videamur eos potiùs confundere, quàm de nouo declarare. Cùm autem Deus realiter benè erga ſe afficiatur, & prætereà de ſeipſo gaudeat, non videtur dubitandum, verum & proprium amorem ſui habere, licet realiter identificatum gaudio. Vide quæ fuſius eâ diſp. 25. primi Tomi ſect. 4. tradita ſunt.

Amoris eſt benè affici erga bonitatem, gaudij, de eâ delectari vt poſſeſsâ. Hi duo conceptus tam ſunt clari, vt non poſſint ampliùs probari.

13.

SVBSECTIO III.

De cauſis & effectibus amoris.

TErtiò circa amorem quæri poteſt, quæ ſint illius cauſæ. Cui breuiſſimè reſpondeo, eas eſſe ex parte noſtrâ voluntatem ipſam, quæ eſt principium amoris; ex parte verò obiecti eius bonitatem, quæ ad ſe attrahit voluntatem mediâ cognitione, iuxta ea quæ in Phyſica dixi, agens de fine & ratione formali, per quam cauſat; quæ non ſunt in præſenti repetenda.

Amoris cauſæ ſunt, voluntas noſtra & bonitas obiecti.

Quartò dubitatur, quot & quales ſint effectus amoris. Hac de re fusè valdè nonnulli diſcurrunt. Aduerto autem, multos effectus, qui amori tribuuntur, eſſe tantùm metaphoricos; vt, quòd amans vniatur cum re amatâ; qui primo loco aſſignari ſolet: quòd mutuò amantes inuicem inhæreant; qui ſecundo loco ponitur, & vix à primo, hoc eſt ab vnione, differt: nam ea, quæ ſunt vnita inuicem, dicuntur inhærere; item qui tertio loco ponitur, ecſtaſis ſcilicet, quâ amans extra ſe in amatum transfertur. Certè hi omnes tres effectus non ſunt quid ab ipſo amore diſtinctum, ſed in ipſo conſiſtunt; vel ſolùm metaphoricè & affectiuè intelligendi ſunt, quatenus amans libenter cogitat de amato, illum mente verſat, ei omnia bona vult, ſæpè etiam præ ſeipſo, libenter cum ipſo eſſe, &c. 14.

De numero & qualitate effectuum amoris.

Quartus ergo effectus verè ab amore diſtinctus eſt zelus, quo quis ex vehemente affectu determinatur ad repellenda ea, quæ vel amato ſunt aduerſa, vel integram poſſeſſionem boni amati impediunt; & hîc maximè habet locum erga bonitatem creatam, quando ad zelotypiam tranſit: nam cùm Deus ſit infinitè bonus, & omnibus potens perfectiſſimè ſatisfacere, non eſt timendum, ne, ſi ametur ab aliis, mihi ideò deſit, vt timetur in amore creatæ bonitatis. Ex quo capite ægrè homines tolerare ſolent, quòd alij amentur valdè ab eis perſonis quas ipſi amant; vt ab amaſiâ, à Regibus, &c.

Quintus aſſignari ſolet, quòd lædat amantes. Verùm hic effectus ſi intelligatur de læſione morali, non eſt ad rem; quia id non ratione amoris, ſed quia eſt circa malum obiectum, contingit; ſi verò de læſione corporali, quia ex nimio amore vires conſumuntur, poteſt quodammodò

meliùs

melius sustineri: at in eo sensu omnibus aliis actibus voluntatis id conuenit, & præcipuè iis qui ad irascibilem referuntur.

Sextus & vltimus effectus est, quòd sit causa omnium quæ amantes agunt; quia omne quod agitur est propter finem, ergo est ex amore finis. Verùm in hoc sensu omnia quæ aguntur non
15. ponuntur vt effectus eiusdem amoris, sed diuersorum; vnius aliqua, alterius alia: vno verbo per hunc effectū nihil aliud dicitur, quàm nos nihil operari voluntariè, nisi ex amore saltē virtuali alicuius obiecti. quod haud dubiè certissimum est. Dixi *saltem virtuali*, quia aliquando possumus ex solo odio operari; illud tamen odium habet virtualiter rationem amoris.

Sex illi effectus amoris etiā aliquo modo conueniūt amori sensitiuo.

Vbi aduertendum, hos omnes effectus maiori cum rigore conuenire solis actibus voluntatis spiritualis; nihilominùs tamen etiam amori sensitiuo suo modo conuenire; vt videre est in brutis, in gallinâ, de suis filiis amatis longè magis quàm de se sollicitâ: in quâ possunt omnes hi effectus facilè reperiri. Et res est satis per se clara.

Amor concupiscētia & amicitia.

Diuidi solet amor in amorem concupiscentiæ, & amorem amicitiæ; de quibus sæpè egimus. Amor concupiscentiæ est, quando aliquid amo, quatenus bonum est alteri, siue amanti ipsi, siue alij: amicitiæ, quatenus bonum est ipsius amati. Omnia bona, quæ non sunt personæ rationales, amantur amore concupiscentiæ; quia amantur vel mihi vel alteri personæ rationali. Aliquando ipsæ personæ rationales etiam amantur amore concupiscentiæ; vt cùm seruum amo quà mihi vtilem; alteram item amo personam, quà me iuuare aut promouere potest. Aliquando amantur amore amicitiæ, quatenus sunt dignæ vt propter se amentur; eiusmodi amor est ille, qui respectu Dei dicitur amor charitatis seu Dei super omnia.

An possimus amare creaturas irrationales in iis sistendo.

16. Moueri hîc dubium potest, vtrùm possimus amare creaturas irrationales non amore concupiscentiæ, eas propriè ordinando ad nos, sed propter se, seu sistendo in illis: qui amor licet non sit amicitiæ, quia hæc essentialiter videtur includere alterum, qui possit etiam redamare, ideóque necessariò videtur dicere ordinem ad naturam rationalem, erit saltem amor beneuolentiæ. Pauci quæstionem hanc discutiant; supponunt enim cōmuniter negatiuam partem, quia sola natura rationalis capax est beneuolentiæ. Pater Suarez difficultatē tetigit eâ disp. sect. 3. & in sententiam etiam communem propendet; quomodo autem respondeat argumēto in contrariū statim dicam.

Suarez negat cū cōmuni.

Author affirmat & probat.

Ego verò, re benè consideratâ, omnino iudico concedendum esse talem amorem: quod probo exemplo paulò antè à me allato de gallinâ suos pullos amante: ille enim amor in suo genere necessariò est beneuolentiæ: non enim gallina illos amat propter bonum proprium, illos ad se ordinando, cùm potiùs seipsam exponat periculo vt illos tueatur: & colūbæ, multæque aliæ aues, quæ fugiunt, cùm primum ad se homo accedit, si tamen sint suprà pullos, potiùs se capi permittunt, quàm eos deserant; ergo amor ille sistit in bono pullorum; ergo illi sunt capaces vt amentur amore in ipsis sistente: ergo pari ratione poterit noster appetitus affici formali amore erga brutum illud, non ordinando ad se. Confirmo, quia de facto videtur in multis dari talis affectus: illi enim qui non possunt habere animum vt occidant bestiam vllam, v. g. columbam, agnellum, &c. sed, si possunt, eas dimittunt liberas necessariò videntur in eas ferri tali amore; quia illis vitam non amant ob bonum ipsorum hominum; non enim retinent illas apud se, vt illarum aspectu delectentur, quin potiùs abiiciunt illas à se, vt iam ipsi homini non sint bonæ; ergo illis fauent vitam, quà bonum illarum est, seu propter se; ergo illas amant amore beneuolentiæ.

Responsio. Suarij reiectatur.

Et hinc reiicitur responsio Patris Suarez; qui cùm obiecisset sibi aliquando, hominem videntem rosam complacere sibi in illâ, etiamsi eam sibi non concupiscat; respondet, non propterea necessum esse, ibi ponere amorem in eâ rosâ sistentem, quia tunc non tam quis amat rem pulchram quàm visionem eius; atque declarari id posse exemplo amoris Dei per spē, qui ad Deum, quatenus est obiectum nobis delectabile, fertur, iuxta ea quæ fusè alibi diximus. Hæc inquam, 17.
solutio ex dictis reiecta est, quia saltem non habet locum in instantiâ à nobis allatâ de affectu erga animalia; nam si libera ea relinquimus, ergo non amamus illa nobis neque ob delectationem visus, neque alterius sensus, sed solùm propter ipsa. Secundò, neque in rosâ habet locum; quia si rosam non amo mihi, sed potiùs eam ibi relinquo, vt eam ampliùs videam aut olfaciam; quia non spero me iterùm illac transiturum; certè amor ille videtur esse beneuolentiæ.

Ratio à priori, cur possimus amare creaturas irrationales in iis sistendo.

Ratio à priori huius doctrinæ ea est; nam substantiæ habent bonitatem per se & absolutam suo modo, licet vna maiorem, altera minorem; ergo omnes sunt amabiles propter se: & possum gaudere tales substantias existere, quia in se bonæ sunt, etiamsi illas non ordinem ad me, aut ad aliam naturam rationalem; tunc autem eo ipso iam terminant amorem beneuolentiæ, & non concupiscentiæ. & ita tandem fatetur Suarez in fine numeri tertij aliquando contingere. Confirmo: Sicut homini bona est perfectio omnis, ita equo bona est sua perfectio; ergo si homini possum optare eam perfectionem, quà illi bonam, ita equo suam, quà illi bonam: quòd enim equus non possit me redamare, hoc non impedit, quò minùs in eo sistam: nam vis me amandi, quam alter homo habet, non tam illum reddit capacem amoris vel beneuolentiæ seu propter se, quàm amoris cōcupiscentiæ, quia videor per hoc illum amare; quia me redamando potest mihi esse bonus. Quod item brutum discurrere non possit, etiam non impedit eum amorem; nam per hoc non tollitur, quò minùs illi sit bona sua perfectio non discursiua, sicut homini discursiua: cur ergo possum homini quà illi bonum fauere perfectionem humanam, & equo non potero fauere perfectionem equi, non ordinando illum ad me? Negari ergo non potest possibilis talis amor, licet (vt dixi) non sit amicitiæ; quia non est in eo bruto vis redamandi: & hinc patet, diuisionem amoris in amorē concupiscentiæ & amicitiæ, quæ communiter traditur vt sufficiens, non esse adæquatam; quia datur illud aliud membrum beneuolentiæ hucusque explicatum.

Suarez in idē consētit. Confirmatur.

18. *Obiectio.* Dices, Hæc ratio etiam probat, posse amari propter se omnia accidentia; nam etiam illis est bona propria perfectio, vt de substantiâ discurrebamus. Confirmatur in amore rosæ, quem diximus esse beneuolentiæ: hic enim non tam fertur ad substantiam quàm ad pulchritudinem accidentalem exteriorem, ideò ferretur eodem modo, esto nulla ibi intus lateret substantia: atqui alibi sæpè diximus, accidens non amari nisi ex subiecti amore. Respondeo, Si accidens consideretur

Quomodo accidens possit propter se amari.

secundùm eam bonitatem genericam entis, seu transscendentalem, posse eo affectu beneuolentiæ amari, vt conuincit argumentum factum; neque alibi contrarium docuimus; si verò consideretur secundùm bonitatem respectiuam, secundum quam calor summus est bonus igni, mihi malus, non posse dari erga illud beneuolentiæ amorem, sed incipiendum ab amore subiecti; & in hoc sensu nos egisse, dum actus morales diximos non posse amari quà motales bonos, nisi in ordine ad subiectum; quia moralitas tota est respectiua: non enim bonitas est transcendens. Et idem è contrario cernitur in malitiâ, vbi clariùs constat, eam esse solùm respectinam, nec odio haberi nisi ex amore personæ, cui est mala.

SECTIO II.

De secundâ passione concupiscibilis, seu de odio.

Odium est actus, quo malum, &c. auersamur.

19. SEcunda passio concupiscibilis & opposita amori est odium. Sicut enim per amorem natura tendit in pulchrum aut sibi conueniens, ita è contrario per odium auersatur malum, turpe, seu disconueniens, illud fugiendo, ab illoque recedendo: hoc posito, quæri Primò solet, vtrùm possimus ab odio incipere. Verùm hanc difficultatem expediuimus paulò antè; nunc decidenda sunt aliqua alia dubiola minoris momenti.

SVBSECTIO I.

Vtrùm odium sit per modum fugæ, an verò per modum prosecutionis.

An odiũ sit per modum volitionis, an nolitionis.

QVæritnus, vtrùm actus odij sit per modum volitionis seu prosecutionis, an verò per modum nolitionis. Pro intelligentiâ status quæstionis aduerte, nolitionem hic non accipi negatiuè; eo enim sensu idem esset ac non volitio; tunc autem odium esset potiùs carentia actus quàm actus; quod ex terminis falsum est; constat enim, odium esse verum & realem actum. Quæstio ergo præsens vt benè intelligatur sic est proponeda, vtrùm odium doloris v.g. sit appetitus seu prosecutio carentiæ doloris, ideoque sit formaliter amor carentiæ, dicatur autem odium respectiuè ad dolorem, quia amatur contradictorium illius; an verò sit aliquis actus, qui ad ipsum dolorem verè terminetur, ipsum auersetur, in eoque displiceat.

Affirmantiũ fundamenta.

20. Aliqui opinantur, omne odium esse formalem prosecutionem: quorum fundamentum est, quia omnis actus potentiæ appetitiuæ debet esse appetitus. Confirmant Primo. Odio habere, est appetitum disiungi ab aliquâ re; sed hoc est amare illam disiunctionem, ergo. Secundò à simili ex intellectu; nam ipsum dissentire est cognoscere obiectum non esse ita; ergo displicere in obiecto est appetere non existentiam illius. Pater Suarez suprà sect. 7. ita hanc sententiam approbat vt dicat, odium quà tale non consistere formaliter in amore carentiæ; explicetur tamen à nobis per illam.

Non omne odium æquiualet volitioni.

Dicendum est in hac quæstione PRIMO, non omne odium, etiam virtualiter, æquiualere volitioni seu amori carentiæ obiecti. Ita P. Suarez suprà; vbi id inde probat: nam aliquando displicentiam habemus in aliquo malo, nec tamen per hoc volumus illius carentiam: cùm enim mihi proponitur res in se mala & turpis, quæ mihi tamen nullum incommodum fert; quis dubitet, posse me in illâ habere displicentiam per quoddam odium? per hoc tamen non opto vllo modo eius carentiam. Quòd si dicas saltem tunc, Opto separationem ab illâ; & ex hoc capite ille actus erit formaliter amor. Respondebit, ideò se dixisse illam rem nullum afferre incommodum odio habenti; inde enim præcluditur via obiectioni huic; non enim est cur ego tunc eam separationem à me optem & amem, si in eâ nullam inuenio rationem boni mihi; quandoquidem è contrario nullum malum ea res affert.

Ratio Suarij non potest sustineri.

21. Nihilominùs tamen hæc ratio nullo modo potest sustineri; quia si tunc non amo me aut aliquod obiectum bonum; ergo potest voluntas incipere immediatè ab odio, si proponatur illud obiectum fœdum, & voluntati illud displiceat; hoc autem falsum est; nam suprà dixi, in omni odio semper esse amorem alicuius subiecti, eò quòd nulla res sit essentialiter in se mala, sed solùm respectiuè ad alium, ex cuius amore odio habetur talis res; quod & ipse Pater Suarez admittit; inde enim claiè infertur, illud odium debere esse volitionem saltem virtualem separationis eius rei malæ ab eo cui inest, seu cui apprehenditur mala. Ad argumentum respondeo, rem eam fœdá saltem esse molestam nobis, quatenus illám intuemur; vt est molesta auditui mala musica; tunc autem saltem à nobis eam remouere cupimus, ne eam intueri aut audire cogamur; est ergo iam virtualiter in eo actu ratio aliqua appetitus; ergo ea ratio pro nostrâ conclusione non est sufficiens.

Ratio melior.

Meliùs Secundò suadetur; nam potest quis odio habere inimicum, esto non optet illum mori: illud autem odium non potest esse volitio virtualis alicuius negationis. Dices, vult illi virtualiter aliquod malum. Sed contrà quia non est id necessarium semper. Contrà Secundò, quia esto ex illo odio & displicentiâ sequatur deinde alius actus, quo illud malum optetur; certè primus actus non id optabat, sed solùm habebat displicentiam in eo obiecto. id quod magis sequenti conclusione confirmo.

Siue odium æquiualeat volitioni carentiæ, siue non, tamen non potest formaliter consistere in volitione obiecti.

22. DICO ergo SECVNDÒ, Siue odium includat virtualiter volitionem carentiæ, siue non, certissimum debet esse, illud non consistere formaliter præcisè in eâ volitione carentiæ obiecti. Hæc est communis & videtur manifestè inde suaderi; quia alioquin omnis omnino amor esset in tanto rigore odium, in quo vllum aliud odium; hoc autem est euidenter contra omnes, & contra experientiam, ergo. Probo sequelam; nam si odium Petri nihil est aliud quàm amor contradictorij; ergo amor Petri erit odium respectu carentiæ Petri: & sicut ille actus, quia est amor vnius contradictorij, dicitur odium respectu alterius contradictorij; ita necessariò omnis amor dicetur odium respectu contradictorij obiecti eius quod amat: quod enim contradictorium sit negatiuum aut sit positiuum, est per accidens ad punctum præsens; cùm etiam ipsæ priuationes ponantur vt obiecta vera & realia amoris & odij.

Ab authoritate suadetur,

Porrò id esse contra omnes, est certum, quia alioquin non dicerent, amorem distingui ab odio, sed omnem amorem esse odium respectu vnius contradictorij; & è contrario, odium omne esse amorem respectu alterius obiecti. Quod item id rationi seu experientiæ manifestè repugnet,

& ratione.

patet;

pater; experimur enim longè aliter nos ipsos affici actu odij quam amoris: ille enim affligit, hic recrear: item quando odio habemus, non recurrimus ad eas negationes obiecti: quis enim
23. dixit, necessarium esse reflexè nobis negationem Petri proponi vt bonam; quod si non fiat, non posse nos odio habere Petrum? Certè manifestè contrarium experimur; nam immediatè nobis Petrus ipse proponitur vt malus; imò si negatio illius deberet nobis proponi tunc vt bona, ideò formalissimè, quia Petrus priùs propositus est vt malus; in hac autem primâ propositione non potest recurri ad negationem Petri, aut ad bonitatem negationis; positâ autem eâ præcisâ cognitione malitiæ, iam voluntas potest odio habere illud obiectum; ergo illud odium formaliter non est amor bonitatis propositæ in carentiâ Petri. Hinc magis confirmatur quod in primâ conclusione dixi, non omne odium esse volitionem etiam implicitam negationis: cùm enim ibi non sit proposita per cognitionem negatio vlla, non potest ea nec implicitè amari, nisi valdè impropriè: id quod ad quæstionem de nomine pertinebit quatenus ratione alterius actus, qui ex eo potest inferri, & quo amari potest ea negatio Petri, primus dicitur implicitè amor negationis non actu, sed virtute. id quod nõ grauabor admittere.

Probatio Secunda.

Secundò probo conclusioné exemplo actuum intellectus: certum enim est, in intellectu dari duos actus ex ipso positiuo modo tendendi diuersos; quorum vnus sit affirmario, alter negatio: quando enim dico, Petrus v. g. non currit, non affirmo tunc expressè quidquam; non enim ille actus formaliter est idẽ cum hoc, Existit negatio cursus: nam licet re ipsâ æquiualeant sibi,
24. maxima tamen est diffidentia in formali constitutiuo, imò tanta, vt hunc secundum actum tamquam aliquid de fictione habẽtem, quatenus apprehendere videtur negationem per modũ entis positiui, Deo indignum ferè omnes iudicent: & licet ego docuerim, probabilius esse, Deo non repugnare talem modum cognoscendi, certissimum tamen est, illum esse diuersum ab altero; quo diceret, *Petrus currit*; ergo pari etiam ratione in voluntate diuersus erit actus ille odij qui dicit, *Nolo hoc*, ab eo qui diceret, *Volo carentiam huius obiecti*: nec est maior ratio, vt odium dicamus esse volitionem carentiæ, quàm vt amorem dicamus esse nolitionem carentiæ oppositæ obiecto, quia tam notus est vnus ac alter actus,

Actum prosecutionis & fuga experiẽtia probat, nec potest amplius declarari.

Quòd si vlteriùs petatur, quid sit ille actus, seu in quo formaliter consistat. Respondeo, rem esse ipsâ experientiâ adeò claram, vt vix ampliùs declarari queat. Sicut enim experimur in nobis actum, quo benè afficimur erga aliquod obiectum; ita è cõtrario experimur alium oppositum, qui est displicentia in obiecto malo, & quo illud detestamur, &c. Quòd si horum terminorum vlteriorem explicationem quæras, certè non inuenies; quia hi termini significant id quod in nobis experimur; & in talibus valdè est difficile per alios terminos miniùs cadentes sub experien-
25. tiam rem declarare. Idem dico de negatione & affirmatione in intellectu: sicut enim experimur actum, quo dicimus, *Ita est*; ita experimur alium, quo dicimus, *Non est ita*; & tã facilè intelligitur vnus quàm alter: nec est maior ratio, cur negatio debeat dici affirmatio carentiæ, quàm cur affirmatio non possit dici negatio carentiæ; sicut de amore & odio notaui.

Hinc facilè ad argumenta suprà posita respondeo Ad primum, quòd omnis actus potentiæ appetitiuæ debeat esse appetitus, dico, potentiam vocari talem à præcipuo actu ex defectu nominis; vnde non est necessum, vt omnis actus sit appetitus. Ad primam confirmationem dico odio habere non esse disiunctionem ab obiecto, modo ibi explicato per volitionem disiunctionis, sed per displicentiam positiuam in malitia obiecti, etiam antequam cogitetur de bonitate reperta in carentia eius obiecti, vt dictum est à nobis. Ad secundum de intellectu, constat potiùs inde redargui eos auctores, cùm ostenderimus in intellectu duos actus sibi in modo tendendi oppositos circa idem obiectum.

Non necessariò omnis actus est appetitus.

Aduerto tamen, hæc intelligenda de odio simplici, prout amori simplici opponitur; nã odium efficax, seu voluntas efficax ne sit obiectum, est voluntas implicita vt sit carentia obiecti; quia carentiam cursus esse nihil est aliud, quàm cursum non esse; ergo velle ne cursus sit, est velle vt sit carentia cursus. Doctrina ergo præcedens 26.
est solùm intelligenda de actu illo, qui propriè dicitur odium, estque displicentia & auersio ab obiecto.

Dicta suprà non sunt intelligenda de odio efficaci, sed simplici.

SVBSECTIO II.

Aliquæ quæstiones explicatæ

An amor sit fortior odio.

PRima, an odium sit minùs forte seu efficax quàm amor? Responsio communis est, minùs esse forte; quia cùm nascatur ab amore, & nihil esse possit fortius sua causa, necessum est, vt sit minùs forte quàm amor.

Quòd si obiicias, Fortius est odium doloris quàm voluptatis amor; respondebit S. Thomas quæst. 29. art.3. in corpore, odium doloris non oriri ex affectu seu amore voluptatis, sed ex amore conseruandæ propriæ vitæ; hunc autem amorem esse maiorem & fortiorem quàm odium doloris. Hæc tamen responsio non videtur satisfacere; nam tantum abest, vt odium doloris nascatur ab amore conseruandæ vitæ, vt frequentissimè homines malint mori, quàm eos dolores tolerare; ergo tunc odium doloris fortius erit omni amore. Nec potest hîc recurri ad amorem alicuius carentiæ, quia talis amor non necessariò imbibitur in odio, vt paulò antè probatum est.

Quoad intensionem odium sæpè est fortius amore.

Ob hanc rationem cogitarem distinguendum: vel enim loquimur de intensione actus, vel de appretiatione: si de intensione, crediderim, sæpè odium esse fortius amore: quod probo ratione, quâ aliqui ex aduersariis vtuntur ad explicandũ, quomodo aliquando odium sit magis sensibile; dicunt enim, magis immutari naturam à re contraria, quàm à re bonâ ac congruente. Hoc prin- 27.
cipium ego omnino iudico verum, & ex eo argumentor pro me; priùs tamen obseruo, id quod aduersatur naturæ non esse odium ipsum, sed obiectum odij, nempe malum: odium enim naturalissimè reperitur per modum potiùs solatij, quàm per modum rei aduersæ. Hinc argumentor, Ergo malum, quod est obiectum odij, est fortius ad immutandum quàm bonum; ergo malum causabit intensius odium, quàm causet amorem, patet, quia omne obiectum, per se loquendo, in suo genera causat vehementiorem & intensiorem affectum erga se, quod vehementiùs immutat potentiam; ergo malum causabit vehementiorem seu intensiorem affectum quàm causet obiectum bonum: sicut sæpè in aliquam rem,

Quod aduersatur naturæ non est odium, sed obiectum odij.

quam alioquin substantialiter & appretiatiuè homo minùs amat, intensiuè tamen vehementiùs fertur, eò quòd magis per eam rem immutatur; vt communiter dici solet de matre alioquin piâ & timente Deum; quæ tamen intensiuè & quoad teneritudinem longè magis amat filiolum suum quàm Deum: cuius ratio est, quia illa præsentia obiecti magis immutat sensum, quàm bonitas Dei eminus & obscurissimè propofita. quod haud dubiè in odio ob rationem dictam habet eamdem vim.

Amor quoad appretiatiuum est fortior odio.

Si verò loquamur de maiori seu fortiori affectu appretiatiuè, non dubito, quin in hoc sensu magis homo amet aliquod obiectum (non iam dico conseruationem vitæ suæ; videor enim supà satis ostendisse, hos, qui libentiùs moriuntur, quàm sustineant vehementissimos dolores,
28. minùs amare suam vitam quàm odio habeant ea mala) Dico ergo magis eos amare aliquod obiectum, id est se. Ratio à priori desumitur ex eo principio, *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis.* Cùm ergo dolores illos ideò quis odio habeat, quia diligit seipsum, cui illi contrarij sunt; necessum est vt amor sui sit appretiatiuè maior, quàm odium illorum dolorum; sicut qui alteri procurat bona quatenus bona illius sunt, haud dubiè plus illum amat quàm bona quæ illi procurat.

Obiectio soluta.

Dices tamen, Adhuc tota difficultas à nobis proposita vrget: quomodo enim ille plus amat seipsum, si tamen minùs amat suam conseruationem? amare enim seipsum, & amare suam conseruationem idem omnino videtur. Respondeo, ea duo longè esse diuersa; nam quando conseruatio proponitur homini vt sibi magis mala quàm bona sit existentia; vt de proditore Iudâ Christus
Math. 26. dixit, *Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille*; & de damnatis docet communis sententia, eis longè peius esse conseruari in talibus tormentis, quàm si annihilarentur; facilè intelligitur, quomodo ex amore sui proueniat volitio cõseruationis vitæ aut existentiæ in rerum naturâ; quia ex affectu & cõplacentiâ erga se optat sibi id quod
29. minus malum est; illud enim in comparatione maioris mali habet rationem boni, ergo etiam quando minùs amat conseruationem vitæ, quàm odio habeat dolores, amat seipsum magis.

An se quis possit odisse propter aliũ.

Secunda quæstio est, vtrùm aliquando seipsum possit quis odio habere propter alium, v. g. propter Deum summè dilectum; & quam in se tunc rationem mali inueniat. sed de hac difficultate alibi dictum est, & ostensum omnino id posse fieri; tunc autem malum, quod sibi quà malum homo appetit, apprehendere vt bonum Dei, quem amat supra se; vnde fit vt numquam aliquid odio habeat sub ratione boni, aut amet sub ratione mali; vt Scotus & alij ex hac instantiâ malè intulerunt.

Quid de hoc D. Thomas.

Hanc autem difficultatem, vtrùm seipsum quis possit odio habere, mouit D. Thomas hac quæst. 29. artic. 4. cui tamen non videtur sufficienter respondisse; solùm enim recurrit ad duos casus. Primus est, quando quis sibi amat sub ratione boni id, quod graue malum est; vt cùm amat sibi obiecta physicè bona, mala tamen moraliter: at hoc non est se odio habere, sed malè & inordinatè se amare. Casus secundus est ferè similis primo, dum scilicet quis plus sibi sensitiua bona quàm spiritualia amat; vbi etiam dicendum est, nihil esse propriè de odio sui, sed de inordinato amore. Quæstioni ergo nos respondimus faciliùs ponendo eum casum, quo quis se propter alium odio habet; tunc enim verè & expressè in se fertur affectu odij, licet motiuum sit bonum alterius.

An quis possit odisse veritatem.

30. Tertia difficultas circa odium est, quam tractat idem D. Thomas ea quæst. art. 5. vtrùm scilicet possit quis odio habere veritatem. Huic tamen facilè respondetur, veritatem quà talem non posse odio haberi, quia vt sic est bonum; posse verò, quatenus ex illâ aliquod malum sequitur: sic doleo verum esse, meum amicum esse mortuum: sic doleo me scire id, vnde impedior ne faciam aliquid quod mihi erat iucundum: sic dolet quis sciri ab aliis se peccasse, &c.

An quis possit aliquid in communi odio habere.

Quartam difficultatem mouit etiã D. Thomas art. 6. vtrùm aliquid in communi possit odio haberi, maximè cùm appetitus non possit rationes communes apprehendere. Respondet benè, & res est alioquin clara, posse appetitum etiam brutorum odio habere aliquid in communi materialiter, seu aliquid, quod vniuersale fieri potest: odit enim ouis non solùm hunc lupum, sed omnes; sicut visus videre potest non solùm hunc colorem, sed omnes, ideóque dicitur habere pro obiecto rationem communem coloris; non quia colorem vt sic videat, sed quia omnes colores possunt esse obiectum illius.

Odium est duplex.

Quæstio quinta & vltima, quotuplex sit odiũ. Respondeo breuissimè, esse duplex, *abominationis & inimicitiæ*: illud est, quo aliquam rem vt malam nobis vel alteri detestamur; sic odium
31. doloris est abominationis: fertur ergo hoc odium per se in res ipsas malas; sicut è contrario amor concupiscentiæ vt talis fertur in bonum, quod alicui optamus. Inimicitiæ verò odium dicit displicentiam formaliter in ipsa persona, quam odio habemus; & in illo odio solet includi amor, quo optamus tali personæ malum quà malum illius est, quia rursus hoc ipsum malum apprehenditur vt bonum nostrum; non enim repugnat actum aliquem amoris ferri immediatè in malum etiam quà tale alicui, dummodò vltimò iudicetur vt bonum alteri, qui vltimò tunc amatur.

SECTIO III.

De concupiscentia & abominatione.

Quomodo differat concupiscentia ab amore & gaudio.

CONcupiscentia dicitur alio nomine desiderium; differt ab amore, quod necessariò requirit obiectum absens, & ex eodem capite distinguitur à gaudio, quod est de bono possesso; opponitur verò quintæ passioni, quæ est abominatio; nam hæc est fuga à malo quatenus imminenti: concupiscentia verò est prosecutio obiecti; non enim solùm in eo complacet, sed in eius consecutionem tendit.

Alia est efficax, alia inefficax.

Concupiscentia seu desiderium potest esse duplex, vel inefficax, vel efficax. Inefficax est, quo quis desiderat quidem habere aliud bonum, non tamen omnino resoluté, ideò non applicat media, quæ ad illud consequendum efficacia iudicat; quod ex duobus capitibus contingere potest; 32.
vel quia non est ampliùs in potestate intendentis; si enim esset, tunc ea adhiberet: eiusmodi autem desiderium dici solet efficax, quantum est ex parte intendentis, seu secundùm se; per accidens verò inefficax; vel quia te ipsa non adhibet media efficacia; nam licet sit in potestate operantis ea adhibere, pro sua tamen libertate id non vult, seu se ad id non determinat. de quo fusiùs

fusiùs egi in primo Tomo, disputans de voluntate Dei erga salutem reproborum.

Concupiscentia seu desideriũ absolutè efficax est illud, quo intendens se determinat ad media quæ certa & infallibilia reputat, vt eis rem omnino consequatur. Fortè contra hanc diuisionem obiicies, Concupiscentia vt est passio, & quid commune brutis & hominibus, non potest diuidi in efficacem & in inefficacem; nam bruta appetunt semper omnino efficaciter. Respondeo negando subsumptum, & simul rationem illius; etenim contrarium suadet experiẽtia: licet enim bruta non habeant libertatem, quia tamen hæc non est necessaria ad volitiones efficaces & inefficaces, possunt habere, & verò de facto habẽt talem diuersitatem appetitus quantum nos possumus in eis cognoscere. Si enim proponitur cani aliquod obiectum appetibile, v. g. cibus, haud dubiè illud appetit; si tamen simul quis è contrario ei minetur baculo, terretur, nec accedit; ergo tunc non habet voluntatem efficacem, alioquin, cùm solutus sit, & possit accedere, si velit, certè si efficaciter appeteret, accederet: sicut quando, ne inuadat hominem, non terretur baculo, & insilit in eum, quia efficaciter id vult; quod verò simul habeat desideriũ inefficax, iam dixi; & patet id ex inquietudine quam habet, quâ quasi perpetuò in eas carnes suspirat, & tam lamentabiliter oculos in eas conuertit, vt dedesiderio, quo erga illas fertur, dubitare non liceat.

Obiectio contra diuisionem illam.

Soluitur.

Etiam bruta habent volitiones efficaces & inefficaces.

33.

Circa concupiscentiam aduerte Primò, eam à D. Thomâ quæst. 30. art. 1. dici tantùm versari erga bonum delectabile; nam licet desiderare & concupiscere possimus etiam honorem, quia tamen non est bonum delectabile, sed gloriosum; & idem est de morali bono; concupiscentia autem hic vsurpatur prout est passio communis brutis & hominibus; bruta verò non appetunt honorem, ideò solùm definitur à D. Thomâ appetitus boni delectabilis, id quod ad solum modum loquendi spectat.

Concupiscentia tantùm hic sumitur vt est appetitus boni delectabilis.

Secundò aduerte, ab eodem D. Thomâ ibi art. 3. diuidi concupiscentias in naturales & non naturales. Naturales vocat Sanctus Doctor, quæ sunt de obiectis natura sua conuenientibus homini; qualia sunt cibus, potus, obiecta tactus, & similia; has concupiscentias dicit esse communes brutis & hominibus; alias ait esse non naturales, quæ sunt de obiectis natura sua non conueniẽtibus subiecto, sed solùm ex apprehensione ipsius; & tales dicit esse proprias hominis; quales sunt appetitus pecuniæ, honoris, famæ, &c.

S. Thomas concupiscentias diuidit in naturales & non naturales.

34. In hac D. Thomæ doctrinâ, quam ab aliis video sine vllâ vlteriori discussione defendi, mihi duo videtur esse difficilia: primum, quòd dicat, in brutis non esse concupiscentias non naturales; eùm tamen experientia doceat contrarium; etenim animalia appetunt multa, quæ ex se non sunt naturæ eorum conuenientia, sed eis repræsentantur ex aliquâ phantasiæ læsione aut apprehensione velut conuenientia. Coruus enim appetit omnia abscondere quæ inuenit, etiam non comestibilia, item quascumque plantas paruas aut res infixas eradicare, aut extrahere; in quâ actione conuenientiâ solum est ex apprehensione speciali corui, non verò naturalis delectabilitas aut vtilitas, quia abscondere ex se non est animalibus conueniens. Deinde canes & multa animalia habent zelotypiam, & optant ne aliud sibi præferatur. Ad quod propositum dicam duobus verbis quod mihi narrauit honesta femina, quæ curam leonis cuiusdam habebat, cui in meâ præsentiâ blandita est & iubas manibus contrectauit; faciebat id sæpissimè; erarque leoni quãuis ferocioribus & maioribus id gratissimum: accessit ea femina semel infantulum vlnis gestãs eique blandiens, voluitque leonem vt solebat demulcere; qui indignatus, quod femina infantulo blandiretur, noluit permittere se tangi, quin potiùs digitum feminæ ex irâ apprehendens extremã ex parte abscidit: quem ego mutilatum vidi. Quis ergo iam negabit leoni huic concupiscentiam rei naturæ ipsius non conuenientis, sed solùm bonæ ex apprehensione, quòd scilicet esset vnicus, cui ea femina blandiretur? est enim illud desiderium haud aliud quàm in homine, dum solus vult laudari & æstimari. Idem est in canibus venaticis, qui concupiscunt capere lepores; quos tamen sæpè nullo modo comedunt, & consequenter non mouentur eâ delectatione naturali, sed imitantur concupiscentiam auari, qui delectationem reperit in diuitiis, quibus non vtitur.

S. Thomas difficulter sustinetur, quid dicat, in brutis non esse concupiscentias non naturales.

35.

Secundò ea doctrina D. Thomæ difficultatem inde patitur, quod dicat honorem non esse naturâ suâ homini bonum: certum enim videtur, sicut aliqua sunt obiecta naturâ suâ buna bonitate honestâ morali, in quibus non ex apprehensione hominis, sed ex naturâ ipsorum obiectorum reperitur bonitas, ita bonum nomen & famam esse bonam homini independenter ab eius apprehensione; ideò etiamsi ipse homo nihil vmquam totâ suâ vitâ eâ de re sciturus esset, ego tamen grauissimum illi malum causarem, & magnum auferrem bonum, si detrahendo bonæ illius famæ ipsum redderem infamem. Quæ doctrina etiam locum habet respectu illorum qui mortui sunt, in quibus iam nullum habet locum apprehensio; ergo ex hoc capite non potest concupiscentia honoris dici non naturalis, quin potiùs videtur magis connaturalis homini quàm concupiscentia vllius alterius rei delectabilis: quòd verò honor nõ ametur nisi cognitus, nõ obest, nam id omni omnino bono, quantumuis connaturali cõmone est; nollom enim nisi per cognitionem applicatum mouet.

Difficile etiam videtur, quòd dicat honorem non esse natura sua homini bonum.

36. Circa has concupiscentias adoertit D. Thomas eas esse finitas, quia ea quibus egemus sunt finita; non naturales verò, de rebus, quas nobis fingimus vt bonas, esse infinitas; quia in talibus rebus nomquam solet esse finis appetendi. Quæ doctrina habet etiam difficultatem; nam cum appetitus delectationis carnis sit naturalis in sententiâ D. Thomæ, certè tam potest homo se ibi in infinita extendere quàm in aliis. Nec videtur benè applicata ea ratio desumpta ex his quibus indigemus; nam concupiscentiæ naturales non denominantur solùm ab obiectis, quibus indigemus pro vitâ, sed ab his quæ naturâ suâ sunt iuconda; vt de venereis dixi, quibus certè non indigemus vt viuamus.

Sequitur quinta passio directè opposita concupiscentiæ, quam diximus initio sectionis esse abominationem. D. Thomas hoc nomen non agnouit, sed eam innominatam dixit quæst. 30. art. 2. ad 3. & aliquando vocat timorem. Quidquid verò de hoc sit, ea passio est fuga seu detestatio mali absentis, sicut desiderium est prosecutio boni absentis; differt tamen à timore, quòd hic est de malo imminenti, illa autem est de malo nondum imminenti: sæpè enim fugimus etiam ipsa mala, quæ alioquin non imminent, quatenus nolumus voluntariè ad ea accedere,

Quid sit abominatio.

Differt à timore. 37.

ſed potiùs receſſimus adhuc magis, vt ſimus quodammodò ab illo malo tutiores; vel certè, quo declaramus nos nolle tale habere obiectum, etiamſi alioquin ſimus ab eo ſecuri. Quæ de concupiſcentiæ diuiſione dicta ſunt, omnia ſuo modo de abominatione dicenda eſſe adeò clarum eſt, vt non ſit neceſſum in eo propoſito hætere.

SECTIO. IV.

De delectatione.

DE delectatione, quæ aſſignatur quinta, ab aliis ſexta paſſio concupiſcibilis, fusè D. Thomas à quæſt. 31. vſque ad 34. incluſiuè. Omnia autem ferè ſunt facilia, & quæ duobus verbis poſſunt expediri. *Quid ſit delectatio.* Delectationem eſſe paſſionem, quâ animal agnoſcens ſe poſſidere bonum quod optauerat, eâ de re gaudet, eſt per ſe notum: diſtinguitur autem à gaudio, quòd gaudium ſolùm vſurpatur pro delectatione rationalis partis; delectatio verò pertinet ad partem ſenſitiuam. Inquirit autem D. Thomas artic. 2. vtrùm delectatio ſit in tempore; hoc eſt, vtrùm delectatio ſit ſucceſſiua, an verò inſtantanea, ſeu permanens; aitque delectationem per ſe non eſſe in tempore, ſed tantùm per accidens, ſi ſcilicet obiectum illius tranſmutationi ſubiaceat. Eſt tamen aliqua difficultas in hac doctrinâ; etenim eodem arti-
38. culo docet D. Thomas, quietem ex ſuo conceptu eſſe in tempore; quæſtione verò 23. artic. 4. in corpore delectationem deſumit ex quiete in bono amato: ergo ſi quies eſt in tempore, ſemper delectatio debebit eſſe ratione ſui obiecti in tempore, quod hîc negare videtur D. Thomas.

Delectatio aliquãdo eſt inſtantanea, aliquando ſucceſſiua. Dicendum eſt breuiter, delectationem poſſe eſſe totam ſimul, ſi non ſit de obiecto quod per partes acquiratur; ſed de obiecto indiuiſibili; ſi verò ſit de obiecto per partes acquiſito, vt in delectationibus cibi patet eſſe ſucceſſiuam; ſicut enim per partes percipitur ſuauitas cibi ſucceſſiuè, ita & delectatio ſucceſſiuè tranſit. & hoc ſolùm voluit D. Thomas ſuprà. Quod verò de quiete dixerat, habet quidem in ſe difficultatem; quia potiùs quies eſt inſtantanea & permanens; quoad punctum tamen præſens ea quæſtio nulla eſt: nam quidquid ſit de ipſâ quiete, delectatio certè deſumitur tota ſimul de eâ poſſeſſione obiecti, quæ poteſt quodammodò quies dici, licet ſucceſſiua non ſit.

SVBSECTIO I.

Comparantur inter ſe delectationes materiales & ſpirituales.

QVærimus, vtrùm delectationes ſenſibiles ſint maiores quàm ſpirituales. Reſpondet D. Thomas, ſpirituales eſſe maiores: quod probat Primò, quia magis æſtimamus nos eſſe cognoſcitiuos rationaliter quàm materialiter; vnde ſi quis deberet vel viſum, vel intellectum amittere, mallet viſum perdere quàm intellectum. *D. Thomas docet, delectationes ſpirituales eſſe maiores quàm ſenſibiles. Probat Primò.* Hæc tamen ratio non tam probat de ipſis delectationibus quàm de obiecto illarum: etenim etiam de
39. ipſis ſenſibus materialibus poteſt eſſe delectatio ſpiritualis & materialis; & adhuc ibi reſtat tota difficultas, quæ ſcilicet ex illis ſit maior. *Secundò.* Secundo modo dicit etiam ſpirituales eſſe maiores, hoc eſt ſecundùm ſe; quia & bonum ſpirituale eſt maius quàm corporale. Verùm hæc ratio pertinet ad præcedentem, & non videtur eſſe pro præſenti quæſtione, vt dixi; nam etiam delectationes ſpirituales poſſunt eſſe de obiecto materiali, licet non è contrario materiales de obiecto ſpirituali. *Tertiò.* Tertiò, quia coniunctio ſpiritualis eſt maior: etenim ſenſus ſolùm ſiſtit circa exteriora accidentia, at intellectus penetrat vſque ad rei eſſentiam: eſt item perfectior coniunctio, quia delectatio materialis eſt coniuncta cum motu ſenſibili, qui dicit imperfectionem: eſt etiam firmior ea coniunctio, quia bona materialia ſunt corruptibilia, ſpiritualia verò ſunt permanentia. *Enerilãtur.* Hæ tamen rationes videntur habere eamdem difficultatem quàm prima; nam in eis ſemper reditur ad obiectum; cùm (vt dixi) etiam de ipſo obiecto materiali, ſeu de ſolo ipſo accidenti externo poſſit homo habere delectationẽ ſpiritualẽ per voluntatẽ; ergo inter illam & ſenſitiuam non explicatur ſufficienter differentia per obiectum, cùm ſit idem vtriuſque. Quarta ratio eſt, quia rationales reperiuntur in meliori ſubiecto, ſcilicet in animâ rationali, materiales verò in corpore: Hæc ratio, ſi intra eumdem hominem fiat comparatio, etiam eſt difficilis; quia (vt ſuppono ex
libris de Animâ) omnes etiam ſenſationes recipiuntur in animâ rationali immediatè, & ex eâ ſolâ parte percipiuntur ab homine. 40.

Quo ſenſu vera ſit doctrina D. Thomæ. Huic quæſtioni reſpondendum eſt, duas comparationes poſſe fieri inter has duas delectationes; Primam in perfectione phyſicâ, vtra ſcilicet ſit abſolutè nobilior: & in hoc ſenſu probabile eſt, omnem ſpiritualem actum eſſe nobiliorem in homine omni actu materiali; ideóque etiam delectationes ſpirituales meliores eſſe in eſſe entis materialibus, ſiue habeant idem obiectum, ſiue non; & ſiue materialis ſit de nobiliori obiecto, v. g. de obiecto viſus, & ſpiritualis ſit de ignobiliori, v. g. de ſapore; qui eſt obiectum tactus ſeu guſtus. Dico *id eſſe probabile*; nam licet omnino certum ſit, conceptum rei materialis ex genere ſuo eſſe minùs perfectum quàm conceptum ſpiritualis, non tamen propterea euidenter ſequitur, omnia materialia eſſe minùs perfecta omnibus ſpiritualibus, vt ſæpè dixi. *Non omnia materialia ſunt minùs perfecta omnibus ſpiritualibus.* Et ſanè ego nõ dubito, quin viſio materialis albedinis ſit entitas ſimpliciter perfectior quàm ſpiritualis vbicatio volitionis ſpiritualis. Sicut ergo hîc compenſatur ille exceſſus ſpiritualitatis, poſſet etiam fortè compenſari inter duas delectationes, vnam materialem, alteram ſpiritualem; vt licet hæc ex conceptu ſpiritualitatis haberet maiorem perfectionem alterâ, quia tamen haberet nobilius obiectum, aut ex alio capite eſſet ſimpliciter perfectior, vel ſaltem non imperfectior; non eſt ergo adeò certum omnem ſpiritualem eſſe nobilio-
rem. Nihilominùs meritò dixi id eſſe probabile 41.
& probabilius, quia inter eas delectationes non poſſumus de facto inuenire aliud caput vnde fiat compenſatio, quàm ex obiecti aliquâ maiori nobilitate; quæ tamen non eſt in præſenti ſufficiens, nam omne obiectum delectationis materialis eſt materiale & accidentale; inter duo autem accidentia materialia quæ reſpicerentur, vnum à ſpirituali, aliud à materiali delectatione, non poteſt eſſe tanta diuerſitas, vt inde poſſit delectatio materialis ob nobilius obiectum maior eſſe in genere entis quàm ſpiritualis; licet in aliis rebus poſſit ea compenſatio fieri, vbi ſint plura capita, ratione quorum res materialis poſſit æquare ſpiritualem. Et hæc de primâ comparatione

earum

earum delectationum quoad perfectionem simpliciter.

Quando spiritualis delectatio sit maior, quando materialis.

Secunda ergo comparatio sit intra rationem ipsam delectationis, quæ sit fortior, seu quæ magis rectoet subiectum. Et in hoc sensu dicendum est, aliquando spirituales esse maiores, aliquando è contrario minores: etenim si comparamus delectationem, quæ ea Deo viso in Beatis prouenit, haud dubiè ea quodammodò infinities est maior quàm vlla materialis esse possit, nisi fortè ipsa etiam materialis esset de eodem Deo viso; quia diai alibi, non esse adeò certum, nullam potentiam materialem diuinitus possibilem esse capacem visionis Dei. Sed quidquid de possibili sit, quoad præsentes res est clara ob rationem datam. Aliquas verò è contrario materiales esse maiores aliquibus spiritualibus videtur certum: si enim comparem gaudium spirituale, quod quis habet de re parui momenti, quòd scilicet inuenerit vnum crucifetum, cum delecta-
42. tione materiali, quam habet quis de re venereâ aut de delicatissimo aut sapidissimo cibo, aut de haustu gratissimo post ingentem sitim; quis negabit, maiorem esse in genere voluptatis hanc materialem illâ spirituali? Aliquas item esse æquales etiam est probabile; quia contingere poterit, vt obiectum illud materiale non causet adeò magnam delectationem materialem, neque è contrario spiritualis sit adeò exigua, ideóque æqualis cum eâ materiali.

Quoad nos materiales delectationes sunt vtrumque maiores.

Concludo hoc punctum ex doctrinâ D. Thomæ, ordinariè esse intensiores & vehementiores quoad nos eas materiales, ob maiorem & vehementiorem obiecti propositionem; & quia materiales fiunt cum commotione spirituum, qui easdem delectationes vehementer promouent. Vtrùm autem delectationes tactus sint aliis maiores, non tam ad punctum præsens, in quo de ipsis actibus agimus, quàm ad ipsa obiecta spectat; & res est facilis, scilicet in homine (vt experientiâ constat) esse maiores; licet in aliquibus delectationes musicæ valdè soleant esse vehementes.

SVBSECTIO II.

Diuisio, causa & effectus delectationum declarantur.

Delectationes aliæ sunt naturales, aliæ non naturales.

Circa diuisionem earum delectationum docet D. Thomas aliquas esse naturales, de rebus scilicet quæ ex naturâ suâ sunt gratæ subiecto; alias verò non naturales, quia sunt de obiectis ea se quidem non connaturalibus, hîc tamen & nunc, ob deprauationem organi in hoc indiuiduo, gratis; sicut febricitanti dulcia sunt amara, & aliquibus sapiunt carbones, terra, gypsum, &c. Hæc vera sunt.

Ratio D. Thomæ probat, in brutis quoque dari non naturales.

Eodem tamen modo debuisset D. Thomas su-
43. prà einsmodi concupiscentias non naturales admittere etiam in brutis, sicut admittit hîc delectationes illis respondentes: nam ea ratio de febricitantibus, de carbonibus, &c. potest eodem modo in bestiis locum habere tam quoad delectationem habitam, quàm quoad concupiscentiam habendam; ergo admissâ illâ, hæc etiam necessariò debet admitti, vt per se patet.

Circa causas delectationis multa disputat D. Thomas totâ quæst. 32. Verum res videtur esse quodammodò ab hoc puncto aliena, quia solùm agit de veritate bonorum, quæ delectationẽ possunt parere; hoc autem non spectat ad præsentem tractatum; vno verbo dico, quodcumque mihi vt bonum proponitur, siue illud sit in cibo, siue in potu, siue in lusu, siue in venatione, siue in saltu, siue in honore, siue in virtute, siue in donatione liberali, siue in retentione, vt in auaris, potest causare mihi delectationem dum illud possideo. Vnde si D. Thomas ad specificanda hæc bona, velut causas delectationis, descendere voluit, non octo solas, vt posuit eâ quæstione, sed multa millia earum ponere debuisset; quia bonorum varietas, siue quæ ex se sunt verè bona, siue quæ homo sibi fingit, maximè si phantasia sit aliquo modo læsa, est propè infinita.

Innumeræ sunt causæ delectationis.

Hoc solum videtur obseruandum, quomodo spes & memoria boni, imò tristitia possit causare delectationem; videntur enim potiùs hæc contraria delectationi. Respondet benè D. Thomas, tristitiam per accidens esse causam delectationis: dum enim homo ob amissum bonum tristatur simul cogitando de 44.
illo, & quasi præsens illud contemplando accipit aliquam delectationem: quod idem de spe suo modo dicendum est; dum enim cogitat, probabiliter fore, vt illud bonum obtineat, lætatur, licet simul affligatur, eò quòd differtur bonum; vel quia quodammodò timet ne non sit illud obtenturus: memoria etiam eodem modo & lætitiam causat, dum facit quodammodò præsens illud bonum, & simul tristitiam, ob comparationem ad præsentem eius absentiam.

Effectus delectationis.

Circa effectus delectationis multa dicit Diuus Thomas quæst. 33. quæ sunt alioquin nobis nota per experientiam; vt quod per delectationem seu lætitiam nobis dilatetur cor.

Quo sensu dicatur per delectationem cor dilatari.

Quam locutionem D. Thomas tamquam metaphoricam sic explicat, vt ideò dilatari animus dicatur, quia se quasi extendit, dum per perfectionem, quam adeptus est, se iudicat maiorem & dilatatum; tum quia per ipsam delectationem se tradit rei, de quâ delectatur, & vt illam intra se recipiat, quasi se extendit. Vtraque explicatio habet aliquam difficultatem. Primò, quia in gaudio amicitiæ, quod haud dubiè est possibile, homo non attendit, vtrùm in se bonum aliquod acceperit, aut factus fuerit maior; ergo tunc non potest eo sensu per delectationem dilatari, nec quidem metaphoricè. Secundò, quia etiam in obiecto dolo- 45.
ris homo potest considerare, quòd in se receperit aliquam formam, nempe illud malum; ad hoc autem vt fiat maior, per accidens videtur esse, quòd illa forma sit amata, vel quòd sit dulcis; & vniuersaliter, quòd sit mala, aut quòd bona; vtraque enim auget hominem. Secunda etiam declaratio patitur difficultatem, quia eodem modo per tristitiam censetur homo in se recipere formam: & quia à se non potest eam excutere, ideò tristatur.

Fortasse ea dilatatio potest intelligi ex eo, quòd in lætitiâ sanguis videatur prædominari; ille autem dilatat & extendit quodammodò suo calore; potest etiam dici, delectationem dilatare cor, quia homo lætus est liberalior, promptior ad benefaciendum, condonandum, &c. homines autem parcos dicimus stricti, angusti cordis, liberales è contrario magni cordis; quia ad extra plura longè efficiunt. Et hanc puto esse genuinam deriuationem eius metaphoricæ phrasis.

Secundus effectus delectationis est causare sui desiderium.

Secundus effectus delectationis dicitur causare sui desiderium: quod ita intelligendum, non vt delectatio quæ existens causet sui desiderium; quia hòc est de bono absenti; sed quia simul in eâ delectatione adhuc reperitur aliquis defectus;

aut

aut quia non est stabilis; bono autem optat eius vlteriorem durationem.

Tertius, impedire vsum rationis vel ex parte, vel totaliter.

Tertius effectus est, impedire vsum rationis: quod fit vel ex parte, quia cùm simus limitatæ virtutis, quò vehementiùs intendimus alicui rei, eò minùs possumus ad alias attendere; vel etiam totaliter, quod tarò licet, fit tamen aliquando: prouenit autem ex vehementi homorom corporalium commotione; sicut legitur aliquando ex vehementi lætitiâ hominem repentè extinctum.

46. *Quartus, quòd perficiat operationem.*

Quartus est, quòd perficiat operationem: id quod dupliciter intelligitur: vno modo, quia est vltimus terminus actionum; nam in eâ serie post adeptionem finis sequitur gaudium, quod est quasi punctum terminatiuum omnium affectuum voluntatis. Secundò, quatenus delectatio excitat hominem ad rursus tale bonum vel alia similia procuranda. Vnde ego distinctione vtendum crederem: Vel enim delectatio est de obiecto bono moraliter; & tunc dicerem, per illam perfici operationem, seu operantem eo secundo modo; quia ad nouas similes delectationes procorandas illum reddit alacriorem; per illas autem haud dubiè rursus & rursus plus perficietur: quòd si è contrario delectatio sit de obiecto malo moraliter, tunc non perficiet, sed destruet hominem; qoia illum ad procurandas alias tales, quibus in singulos dies peior reddatur, excitabit; nisi velis ipsam voluptatem physicam dicere perfectionem physicam, etiamsi moraliter sit peccaminosa.

SVBSECTIO III.

De bonitate & malitiâ delectationum.

Circa hoc punctum vix aliquid occurrit dicendum, præter ea quæ in vniuersum de passionibus dicta sunt, aliquas scilicet esse malas moraliter, aliquas bonas, alias indifferentes, prout sunt obiecta de quibus sumuntur, aut periculum mali inde secuturi: quod vltimum addo propter delectationem veneream; quæ licet sit de obiecto alioquin in se licito; vt si quis delectetur de copulâ habendâ in matrimonio, aut olim habitâ, adhuc tamen propter periculum præsens est illicita. de quo agendum infrà fusiùs. Hæc de bonitate morali. Nam physicè loquendo vt bonitas abstrahit à morali, vtili & delectabili, haud dubiè omnis omnino delectatio est bona; cùm sit delectabilis vel delectabilitas ipsa in abstracto. quæ est species bonitatis.

47. *Delectationis duplex bonitas, moralis & physica.*

Quærit tamen D. Thomas quæst. 34. artic. 3. vtrùm aliqua delectatio sit optimum; hoc est, vtrùm summum bonum in aliquâ consistat delectatione; respondétque, summum bonum dupliciter dici, vel obiectiuè, vel formaliter; obiectiuè dicit summum bonum esse Deum, formaliter verò fruitionem illius seu possessionem, seu delectationem de illo esse respectu nostri summum bonum.

D. Thomas cùm delectationē posuit vt summum bonum, non loquitur satis, & requirat ea quæ alibi docet.

Difficultas hæc à me discussa est 2. Tomo disput. 48. de beatitudine; vbi explicui, in quo consistat formaliter beatitudo. Nunc obseruo, D. Thomam, qui alibi beatitudinem in visione Dei constituit, non debuisse delectationem ponere vt summum bonum etiam per modum possessionis, sed cognitionem: addo, Esto ad voluntatem pertineat beatitudo, illam non propriè debere constitui in delectatione, sed in amore Dei super omnia; qui videtur esse longè perfectior quàm delectatio de Deo etiam super omnia. Verùm quia difficile est indicare, vter illorum actuum, cùm ambo sint ob Deum super omnia, sit melior, abstineo nunc ab eâ doctrinâ; & dico, in hac vitâ beatitudinem consistere principaliter in amore Dei super omnia, siue sit gaudium, siue amor efficax; licet in alterâ vitâ beatitudo consistat in solâ visione Dei: cur autem discurrendum sit diuerso modo in vno & in altero statu, dixi loco citato.

In quo principaliter beatitudo in hac vitâ cōsistat.

48. *Delectatio sensibilis ferè in solis actibus potētiæ cognoscitiuæ cōsistit.*

Aduerto vltimò circa vocem *delectatio* (quod etiam obseruaui alibi) si nomine delectationis intelligamus id quod formaliter hominem recreat, vt sic etiam in hac vitâ omnem delectationem ferè in solis actibus potentiæ cognoscitiuæ consistere: nam ipse gustus cibi est, quo formaliter percipitur suauitas cibi; & consequenter ille est qui recreat hominem, & voluptatem affert: idem est in tactu rei mollis, in visu rei pulchræ, in auditu musicæ suauissimæ, & sic in in aliis rebus: & in hoc sensu ostendi ibi, visionem beatam esse ipsam summam voluptatem nostram; sicut è contrario id qood formaliter homines torquet, est sensatio caloris vehementis aut frigoris, &c. ideóque dixi, dolorem in rigore esse actum aliarum potentiarum ab appetitu; quo sensu potest delectatio ad vim cognoscitiuam trahi; at in præsenti vsurpamus pro actu appetitus; quo quasi approbamus, & gaudemus reflexè, quòd habemus eam priorem voluptatem, quæ consistit in aliis sensibus; sicut dolor vsurpabitur in sequentibus non pro ipso cruciatu, sed pro displicentiâ & tristitiâ de illo.

SECTIO V.

De dolore & tristitiâ.

Doctrina S. Thomæ de hoc puncto.

49.

Fvsissimè D. Thomas de dolore & tristitiâ disputat per quinque quæstiones, à quæstione 35. & in primis supponit dolorem ad solum appetitum pertinere, quia dolor est de malo; circa malum autem & bonum non versatur vlla alia potentia quàm appetitiua. Dixi fine præcedentis sectionis quo pacto dolor in rigore ad sensus pertineat, quo verò ad appetitum; nunc obseruo, rationem D. Thomæ non probare vniuersaliter, nullam aliam potentiam posse versari circa bonum & malum, etiam quà tale; nam certum est, intellectum cognoscere malum quà malum, & bonum quà bonum; item certum est, dulcedinem cibi quà bonam, quà gratam palato sentiri seu percipi per gustum; & è contrario per eumdem gustum sentiri amaritudinem fellis, quà ingratam, disconuenientem & contrariam palato; & idem est de aliis obiectis: ergo sicut in eâ sensatione rei dulcis consistit prima voluptas, quam possumus meritò vocare delectationem; ita è contrario in perceptione intensioris caloris consistit propriè primus & præcipuus dolor, licet posteà ob illum anima rursus habeat nouam afflictionem seu tristitiam de illo: quæ etiam tristitia vocatur dolor. & in hoc sensu nos in præsenti loquemur.

Eius ratio quid probet.

***

SVBSE-

Svbsectio I.

De differentiâ inter dolorem & tristitiam, ac de comparatione illius cum delectatione.

50. *Differentia à S. Thomâ assignata non subsistit.*

Circa differentiam inter dolorem & tristitiam obseruat D. Thomas art. 2. illum dolorem, qui causatur ex apprehensione interiori, dici tristitiam; illum verò, qui præcisè causatur ex exteriori, dici dolorem sine addito. In quâ doctrinâ eam ego difficultatem inuenio, quòd omnis omnino dolor videatur causari ex apprehensione interiori; ergo ea distinctio nulla est. Probo antecedens; nam dolor omnis (de quo hîc agimus) est actus potentiæ appetitiuæ, atqui potentia appetitiua interior non regitur immediatè cognitione sensus exterioris, sed cognitione sensus communis (vt suppono ex libris de Animâ;) nec videtur D. Thomas nomine potentiæ interioris intelligere solam animam quà rationalem; sic enim facilè dici posset, dolores animæ rationalis quà talis, dici tristitiam, dolores verò corporales retinere illud commune doloris. Non, inquam, in eo sensu agit D. Thomas; nam ibidem ad secundum expresè videtur ostendere, nomine potentiæ interioris se intelligere, vel sensum communem, vel animam rationalem. quod magis declarat artic. 7. in corpore.

Mens Diui Thomæ de differentiâ inter dolorē & tristitiam.

Arbitror, D. Thomam non sic intelligendum, vt velit dicere, aliquem dolorem solùm dirigi cognitione externâ; id enim iam ostendi falsum: mens ergo illius est, quòd illi dolores, qui saltem mediatè causantur ex sensatione externâ, licet eam immediatè etiam percipiat sensus internus, non vocentur tristitia, sed dolor; tristitia verò vocetur, quando non est sensatio vlla exterior disconueniens, sed de obiectis solâ interiori imaginatione propositis tristatur homo: sic
51.
non solet homo dici tristis, quando dolent illi vehementer dentes v. g. aut patitur aliquam aliam corporalem afflictionem; tunc enim dicitur dolens, patiens; at quando ex apprehensione vel mortis amici, vel alterius rei est afflictus, dicitur propriè tristis. Quod sufficiat pro quæstione de voce.

Tristitia est ex se contraria delectationi.

Tristitiam esse contrariam ex se delectationi constat ex dictis præcedenti sectione; vbi etiam ostendimus, quomodo aliquando per accidens ex tristitiâ sequatur aliqua delectatio. Dico *esse contrarium ex se*; nam delectatio de vno obiecto non opponitur tristitiæ de altero: vnde meritò D. Thomas art. 4. concludit, non omnem tristitiam opponi omni delectationi; disputat autem artic. 5. an contemplationi opponatur tristitia. Dico duobus verbis, Si contemplatio sit de re malâ, tunc potest causare tristitiam; si sit de re bonâ & iucundâ, causat delectationem; si reflexè ipsa contemplatio sumatur vt obiectum, tunc per se non est causa tristitiæ, quia scire ex se bonum est; quod maximè habet locum in contemplatione de Deo; per accidens tamen quatenus inde homo defatigatur, & impeditur ab aliis rebus iucundis, potest esse tristitiæ obiectum.

An appetitus delectationis sit fortior quàm fuga tristitiæ.

Quæri deinde potest, vtrùm magis sit fugienda tristitia quàm appetenda delectatio? Respondet D. Thomas, fortiorem esse appetitum delectationis fugâ tristitiæ; quia delectatio est de bono, tristitia verò de malo. Ego tamen, sicut suprà insinuaui, licet, quando malum consistit in priuatione boni, & in tantum odio habetur, in quantum priuat bono, ametur tunc fortiùs bonum, quàm odio habeatur malum, quia *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; imò fortè, si sit contradictoriè opposita, vt lux & tenebræ, vix videatur posse hominem plus desiderare lucem quàm fugiat tenebras, quia æquiualent sibi illi duo actus; quando tamen malum, de quo tristamur, non consistit in priuatione, sed est aliquid positiuum (vt suprà ex D. Thomâ probauimus, posse aliquando esse) ego non dubito, quin tunc maior sit & vehementior fuga doloris quàm delectatio in carentiâ: nam exiguam habet homo delectationem ex eo, quòd nullum sentiat dolorem; at si comburatur, vehementissimè & fortissimè insurget ad fugiendum talem dolorem. & id clarè docuit D. Augustinus lib. 83. quæst. q. 36. quem ipsemet D. Thomas citat. Vbi obseruo, non esse in D. Augustino, id quod videtur ei tribuere D. Thomas in responsione ad primum; vbi illum sic explicat, quasi solùm voluerit docere, per accidens metum esse fortiorem, quatenus dum fugimus dolores, id facimus, quia contrariantur vitæ, quæ maximè amatur; hanc, inquam, rationem non esse in D. Augustino, sed absolutè & sine addito, *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem; quandoquidem videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu.* In quibus verbis pondero, quòd dicat S. Augustinus, *Nemo est qui*, &c. si autem solùm per accidens maior esset fuga dolorum, & non per se, non diceret Augustinus, *Nemo est*: ea enim quæ sunt per accidens non reperiuntur in omnibus omnino; quid enim magis per se quàm quod omnibus conuenit? Secundò, non placet ea explicatio, quam D. Thomas affert; nam suprà ostendi, fugam dolorum non esse ob tutandam vitam, quin potiùs sæpè hominem vitam libenter amittere, ne toleret tam graues dolores; ergo vniuersaliter non videtur esse vera ea doctrina D. Thomæ. Fateor, si comparemus magnam aliquam voluptatem cum aliquo dolore exiguo, esse tunc fortiorem affectum delectationis quàm fugam dolorum. Item, si cum summâ voluptate, quæ est visio Dei, comparentur etiam tormenta inferni, fortiorem esse eam voluptatem ad trahendum ad se, quàm dolores ad deterrendum; vt & agens de beatitudine dixi; non tamen propterea de omnibus vniuersaliter id debet asseri, maximè quando dolores sunt vehementes, & voluptas è contrario leuis est.

52.

D. Thomas nō benè explicuit S. Augustinum.

53.

Quando sit fortior appetitus delectationis quàm fuga mali.

Svbsectio II.

Ex quibus causis grauior insurgat dolor; vbi de eius effectibus.

Circa causas doloris seu tristitiæ vno verbo dicimus, omnia illa, quæ sunt mala vel ipsi amanti, vel personæ amatæ, item, quæ licet in se bona sint, possunt tamen esse causa illatiua alicuius mali, possunt eo ipso esse causa tristitiæ & doloris, si apprehendantur vel vt iam existentia, vel certè vt imminentia, & vt futura; cætera verò, quæ rationem mali non habent vllo modo, non posse esse causam tristitiæ obiectiuè loquendo. Dico *obiectiuè*; nam ipsa voluntas & appetitus, item humores corporis, licet in se boni sint, efficiunt ipsum actum tristitiæ positâ apprehensione mali;

54. *Quæ rationē mali non habēt nō possunt esse causa tristitiæ obiectiuè.*

mali; at non loqnimur in hoc sensu in præsenti; in particulari verò declarare, qoot sint genera malorum, & qualia illa, non est hnius loci; & difficultas est communis omnibus affectibus fugæ, odij, &c. Hoc supposito.

An dolor exterior sit maior quàm interior.

Prima difficultas est, vtrùm dolor exterior sit maior quàm interior. Ratio dubitandi est, quia habent inæquales causas: exteriores enim desumuntur ex his, quæ repugnant appetitui ipsi solùm mediatè, quatenus repugnant sensibus; at dolor interior desumitur ex his, quæ repugnant immediatè ipsi appetitui. Deinde apprehensio imaginationis fortior est quàm apprehensio sensus; ergo dolor interior, qui sequitur apprehensionem interiorem, vehementior erit quàm exterior, qui sequitur exteriorem. Confirmatur à posteriori, quia sæpè quis libenter sustinet dolores exteriores, vt euitet interiores. & ita sentit D. Thomas suprà.

Mës aucloris.

Ego in hoc discursu innenio in primis difficultatem, quam suprà tetigi, quòd videatur D. Thomas supponere: dolorem exteriorem non dirigi apprehensione imaginatiuâ; id quod iam
55. dixi falsum esse. Secundò, si loquamur propriè de imaginatiuâ v.g. in bruto, aut in homine quà est animal, rarissimi dolores sunt in appetitu, qui non desumantur saltem indirectè ex sensibus; vnde via inuenio dolores immediatè contrarios appetitui: brutum enim vel quia læditur in aliquo sensu, vel quia aufertur ei aliquid quo fruebatur per sensus, dolet; ergo ibi non habet locum ea differentia de oppositione immediatâ vel mediatâ cum ipso appetitu: si verò loquamur in homine quà rationalis est, tunc posset habere locum ea parte ea doctrina, licet adhuc vniuersaliter non sit vera; quia etiam homo spiritualiter dolet non solùm de his quæ sunt immediatè contraria potentiæ volitiuæ, sed etiam soli animæ, sicut per imaginationem dolet de his quæ sunt contraria corpori; deberet autem tunc reddi ratio, cur vehementiùs doleat de contrariis animæ quàm de contrariis corpori; & ibi dici posset, quia anima nobilior est corpore, & magis immediata seu intima sibi quàm sit ei corpus. quidquid tamen de hoc sit.

Ostëditur nö posse in hoc pücto dari generalë regulam.

Tertiò dico, regulam generalem in hoc puncto assignari non posse; quia licet ex se, ceteris paribus, mala spiritualia sint maiora, non tamen ideò quodlibet spirituale est maius quolibet corporali. Certè cùm amor pecuniæ ad potentiam spiritualem quà talem pertineat, iuxta D. Thomam; non ideò magis qois dolet se amisisse decem florenos, quàm si aduratur ei manus; quod pertinet ad materialem dolorem & externum: & idem dicam de ipso honore; non enim fugit
56. fortius quis decrementum alicuius honoris, dummodò non reddatur vllo modo infamis, quàm perpetuos dolores calculi, aut alios similes; ergo talis libentiùs fugiet eos cruciatus quàm eam carentiam, quæ pertinet ad interiores potentias rationales. Constet ergo, in hoc puncto non posse generalem regulam tradi.

An tristitia sit maior quæ oritur ex amissione boni, an quæ ex malo vbi…

Ex dictis decides secundam difficultatem circa grauitatem tristitiæ, vtra scilicet sit maior tristitia, quæ ex amissione boni, an verò quæ ex malo coniuncto consurgit. D. Thomas ait, Sicut delectatio magis est de bono coniuncto quàm de malo absente; ita è contrario, tristitiam magis esse de malo præsente quàm de bono absente. Dixi, difficultatem hanc esse affinem præcedenti, quia omnis ferè tristitia purè interior est de bono absente; non enim sensus percipit absentiam obiecti; è contrario verò omnis tristitia exterior est de malo coniuncto. Cùm ergo D. Thomas in præsenti difficultate tractauerit, vtrùm interior dolor sit maior quàm exterior; consequenter erit agendum, vtrùm tristitia de amissione boni sit maior tristitiâ de malo præsenti. Secundò, cùm dixerit, fortiorem esse affectum boni quàm fugam mali, oportet etiam hîc agere, vtrùm tristitia de amissione boni sit maior quàm de malo præsenti.

Quid D. Thomas consequenter discurrendo dicere debeat.

Et quidem si consequenter ad opinionem, quam in duobus punctis præcedentibus Diuus Thomas tradidit, discurratur, omnino debet dici, maiorem esse tristitiam de bono absente quàm de malo præsente. quod sic probo meo iudicio manifestè: Etenim tristitia eò est maior, quò ex maiori affectu præuio procedit; quàm
57. enim timetur malum, tam tristatur quis per se loquendo eo adueniente; vt ex terminis apparet: vlteriùs, quàm amatur bonum aliquod, tam timetur carentia illius; vt etiam videtur ex terminis notum: ergo si bonum amabatur plus quàm timebatur malum externum, etiam carentia boni timebitur plus quàm illud malum; ergo cùm fuerit præsens illa carentia, plus de eâ quis tristabitur quàm de malo: qood verum est, etiamsi malum illud sit tale ob carentiam, quam secum fert; nam *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*: ergo si res illa timetur propter carentiam præcisè, magis timebitur ipsa carentia.

Secundò, probo ex alterâ D. Thomæ doctrinâ idem debere in hac quæstione dici; nam tristitia de bono absente est interior, de malo verò præsente ferè semper exterior; sed interior est per se maior exteriori, ergo & de bono absente maior erit quàm de bono præsente.

Alia aucloris ex alijs principijs sëtëtia.

Hæc circa consequentiam doctrinæ in principiis, quæ D. Thomas supponit; nos autem, qui alia admittimus, & circa præcedentes quæstiones diximus, non semper interiorem esse maiorem exteriori; item, non semper magis appeti bonum, quàm fugiatur malum; vt expressè ex Augustino ostendimus; item, qui docemus malum non semper constitui negatione, sed sæpe positiuâ disconuenientiâ cum subiecto, fa-
58. cilè ex his principiis decidimus difficultatem hanc, & eadem consequentiâ, quâ in præcedentibus asserimus, non posse in hoc puncto vllam generalem regulam dari, sed aliquando maiorem esse tristitiam ob amissionem boni quàm ob malum positiuum, & quidem per se; ita ipsemet D. Thomas alibi docet, pœnam damni esse maiorem pœnâ sensûs: & certum est, hominem longè plus contristatum iri, si amitteret centum millia aureorum, quàm si vnâ vel alterâ die haberet graues febres; idem à fortiori verum est de amissione honoris respectu multorum dolorum: aliquando verò è contrario longè maiorem esse tristitiam de malo præsenti exteriori quàm de amissione boni; sic longè quis plus sentiret, totâ vitâ pati grauissimos calculi dolores, quàm amittere decem ducatos; aut etiam non esse in eo summo gradu æstimationis, in quo anteà, dummodò nihil de infamiâ secutum esset. fortè ob infamiam fugiendam multi libenter eos dolores tolerarent. Idem dico de amissione amici; licet enim soleat haud leuem dolorem causare, certè vix vllus erit, qui non longè plus doleat se diu torqueri lento igne, quàm amicum,

Aliquando maior est tristitia de malo præsëti exteriori quàm de amissione boni.

quan-

quantumuis dilectum, abesse; ergo sæpè tristitia de malo præsente maior est quàm de ablentiâ boni.

doctrina. Ratio huius

59. Ratio à priori huius doctrinæ facillima est; quia cùm sit summa inæqualitas in bonis tam positiuis quàm priuatiuis, necessum est, aliqua positiua ita excrescere, vt maiora sint aliquibus negatiuis, quæ sunt ex minoribus in eo genere; item è contrario, aliqua negatiua tanta esse, vt non adæquentur à minoribus ex positiuis; esto ex genere suo maius sit positiuum quàm negatiuum, aut è contrario; nam etlam in aliis generibus inæqualibus contingit, vt quod ex genere suo est nobilius sit absolutè ignobilius altero. Certum enim est, genus spirituale nobilius esse genere materiali; quis tamen ideò dicet, vbicationem accidentalem spiritualem Angeli esse simpliciter nobiliorem animâ equi aut leonis; quòd si adhuc dicatur ea vbicatio perfectior; etiã ego habeo instantiam in eâ; nam genus substantiæ, sub quo est ea anima leonis, nobilius est genere accidentis, sub quo est vbicatio spiritualis; & tamen hæc dicitur nobilior ea formâ substantiali seu leone; ergo potest aliquid contentum sub genere nobiliori esse ex aliis capitibus ignobilius, vt fusiùs ostendi suprà contra Patrem Vasquez & pauculos alios. Sufficiat ea hîc pro præsenti difficultate insinuasse.

Quatuor tristitia sunt species.

Circa diuisionem tristitiæ aduerto Primò, quatuor esse eius species; inuidiam, quæ est tristitia de bono alterius; misericordiam, quæ est tristitia de malo alieno; acediam, quæ est tristitia vehemens & impediens exteriora membra, vt nec loqui liceat; & angustiam, quæ ita animum 60. grauat, vt non appareat aliquod refugium. Quod si dicas, Delectatio non habet similes species, ergo nec tristitia; respondet D. Thomas art.8. ad primum, bonum vno tantùm modo causari, ideóque non dari nisi vnam speciem delectationum, at malum variè contingere.

Eas etiam habet delectatio.

Iudico tamen eodem planè modo de delectatione discurrendum. Nam sicut ponitur inuidia, quæ gaudet de malo alieno quà tali: ita potest esse alia species delectationis ei contraria, quâ gaudeam de bono alterius quà bonum illius est. Secundò, sicut ponitur misericordia, quâ condoleo malis alterius, potest poni alia species contraria, quâ gaudeam de malo alterius; esto non sit ex inuidiâ. Tertiò, sicut ponitur tristitia impediens etiam vocem, poni potest gaudium illam impediens; anxietati etiam respondere potest ea lætitia, quæ non timet finem boni possessi, sicut anxietas è contrario non inuenit refugium. Quod verò dicitur, bonum vno solo modo contingere, malum verò multis, non est vniuersaliter verum: imò quoad punctum præsens, mihi contrarium videtur omnino certum; etenim malum non est nisi respectiuum; vnde numquam est obiectum tristitiæ nisi in quantum aliud amatur; at bonum est duplex; vnum in se absolutè & substantialiter, aliud respectiuum; vnde potest tot amores terminare, quot malum actus contrarios odij: & quidquid sit de eâ maiori vtilitate, iam ostendi, quomodo in præsenti tot omnino sequi valeant species delectationis

61. respondentes speciebus tristitiæ; & sic faciliùs respondetur obiectioni suprà factæ.

Effectus tristitia communes alijs passionibus. Effectus eius speciales.

Circa effectus tristitiæ dici possunt aliqua communia aliis affectibus; quod scilicet impediat alias operationes; quia quò anima magis occupatur in aliquo obiecto, eò minores vires habet ad alia; item, quòd si sit vehemens, possit interimere hominẽ; vt de nimiâ delectatione insinuaui suprà. Speciale autem præ cęteris hoc habet tristitia, vt hominem sępè reddat stultum. Secundò, reddit illum aliis morosum, illiberalem, inquietum: dicitur etiam quodammodò grauare animum, quia sicut onus quoddam intolerabile videtur adhærere cordi, non quia ibi sit tristitia; hæc enim est in loco vbi residet appetitus; quem suprà in capite diximus esse; sed quia malos humores trahit ad cor, nocet præ cæteris aliis affectibus sanitati, eò quòd cùm sit res valde contraria naturę, omnes malos humores auget, & vt dixi, impellit eos ad cor; vnde facilè homo graues contrahit morbos, & paulatim consumitur. Aliam huius rei rationem reddit D. Thomas; nam tristitia cor aggrauat; & proptereà impedit, ne à corde exeant influxus necessarij per totum corpus. Verùm cùm ea locutio, *Aggrauat cor*, multùm habeat de metaphoricâ, oportet videre, quare inde inferatur re ipsâ impediri eos influxus. Dicendũ ergo est, quod paulò antè tetigi, id fieri, quia tunc humores peiores cõcurrũt ad cor, & ibi magis nocent coniuncti, quàm per totũ corpus anteà sparsi; maximè cùm immediatè afficiant nobilissimã & delicatissimã partẽ corporis. Impedit etiã dolor vehemens studia & intellectuales discursus omnes; quia cùm hæ operationes ob suam perfectionẽ requirãt spiritus purissimos, qui maximè terreis & grauibus humoribus impediuntur, maximũ per eos impedimentum pro illis operationibus consurgit.

Quare tristitia velut onus intolerabile cordi adhærere videatur.

Svbsectio III.

Quomodo tristitia mitigetur specialiter per delectationem.

De mitigatione doloris seu tristitiæ agit D. Thomas fusè quæst. 38. Et quidem si de mitigatione doloris exterioris agamus, hoc ad Medicos pertinet, si de mitigatione ipsius tristitiæ aut doloris in appetitu, tunc variæ sunt causæ mitigantes, omnes scilicet rationes, quæ solent afferri in diuersis occasionibus malorum pro consolatione; quæ quidem sunt innumeræ, iuxta varios dolores animi; sicut iuxta varios dolores corporis varia etiam adhiberi solent medicamenta: sicut autem hîc non possumus explicare omnia mala; quæ causare valent dolorem & tristitiam; ita multò minùs omnes rationes & motiua, quæ ad toleranda æquanimiter ea mala adhiberi possunt. 62.

Tristitia mitigatur per delectationẽ.

In communi tamen hoc possumus cum Diuo Thomâ & alijs dicere, tristitiam omnem mitigari per delectationem. Circa quod aduertendum est, Licet ex genere suo tristitia sit contraria delectationi, ideoque videantur se inuicem excludere, nihilominùs, quando sunt ex diuersis obiectis, non habere oppositionem, ac proinde ex hoc capite posse inuicem cohærere, vt superiùs insinuaui. Si enim quis simul & semel audiat noua & rei sibi gratissimæ, & alterius malæ, haud dubiè simul de primis gaudebit, tristabitur verò de secundis; in quo tamen puncto oportet aliquantulùm hærere.

Tannerus docet, tristitiã & delectationẽ se non compati vnquã; sed malè, contra rationẽ & experientiam.

63. P. Tannerus qu. 4. dub. 6. citans D. Thomam hîc quæst. 35. art. 3. & 3. parte quæst. 84. art. 9. ait non se compati tristitiam & delectationem sensus, vt sunt passiones non solùm ex eodem obiecto, sed nec ex diuersis; quia lætitia fit cum dilatatione cordis, tristitia verò cum constrictione. Neutro in loco inuenio eam doctrinam in D.

Thomâ;

stens; at cùm Deus concipere se non possit non existentem, non est possibile, vt ibi sit amor sine gaudio. Hoc, inquam, responderi non potest; adhuc enim restat tota difficultas de distinctione eorum actuum: quæ enim realis differentia tribuetur tunc actui amoris Dei, identificata tamen cum gaudio, vt saltem ratione nostrâ concipiamus ibi duas species actus persecutionis; quòd si independenter à negatione inuenimus conceptum differentialem in Deo, ergo per illum poterimus etiam in creaturis explicare rationem amoris sine negatione; quia in eo amore vt sic debent conuenire amor creatus & increatus; ac tandem dabitur definitio stricti amoris vt sic non desumpta ex eâ negatione.

...utur ... præcedens. Voluntas Dei inefficax de salute omnium, efficax de salute prædestinatorum.

Respondeo ergo Primò, difficultatem esse omnibus ferè communem, si non in amore, saltem in desiderio seu volitione inefficaci: communiter enim omnes, & meritò, ponunt in Deo volitionem inefficacem de salute omnium hominum; & simul multi, imò maior pars Theologorum, admittunt voluntatem efficacem de salute prædestinatorum, & vtramque ante præuisa me-
11. rita: in eis autem duabus volitionibus, quæ realiter sunt in Deo, patitur instantiam tota replica facta. Cùm enim volitio inefficax solùm à nobis declaretur per negationem efficacis, seu per hoc, quod est non esse productiuam sui obiecti, iam oportebit declarare, quo pacto, cùm in Deo de facto non sit realiter negatio eius efficacitatis, sit tamen realiter simplex desiderium, & simul volitio efficax de salute prædestinatorũ. Ne verò instantiam putes deludi posse per hoc, quòd negatur volitio efficax antecedens de salute hominum; addo, eam habere eodem modo vim, siue per volitionem efficacem tollatur libertas, siue non: Nemo autem negat, saltem tollendo libertatem, posse Deum efficaciter intendere nostram salutem; ergo potest simul & semel intendere idem obiectum efficaciter & inefficaciter: est ergo adhuc difficultas eadem in eis duobus actibus, quam in amore & gaudio replicæ præcedentes agnouere.

Soluitur.

Respondeo Secundò absolutè, nos eas differentias explicare quidem per conceptus negatiuos, re tamen ipsa eas habere suum conceptum positiuum, qui non repugnat cum altero conceptu efficacis aut gaudij. Possumus autem nos illum conceptum explicare positiuè in volitione seu desiderio efficaci & inefficaci per hoc, quod efficax requirit scientiam de possibilitate mediorum infallibilium, quæque sint in manu seu potestate intendentis; inefficax verò ea conceptu suo solùm requirat rem absolutè possibilem siue ab intendente, siue ab alio; aut fortè etiam cir-
12. ca rem impossibilem cognitam vt talem versari potest: sicut autem diuersæ sunt hæ cognitiones, vna solùm proponens bonitatem, altera etiam ostendens media, quibus obtineri queat ea bonitas, ita nos rectè declaramus eam diuersitatem desiderij per ordinem ad eas cognitiones; quòd autem in Deo ambæ sint realiter idem, non obest, quia etiam illæ scientiæ sunt realiter idem: habet enim Deus realiter sine distinctione quæ in creaturis sunt realiter distincta. Eodem planè modo de amore & gaudio dicendum est. Etenim etiam amor Dei de se, quà amor est, non exigit nisi cognoscere bonitatem in se, esto per impossibile eam non cognosceret existentem; at gaudium ex conceptu suo exigit eam existentiam obiecti,

Ostenditur, vtramque voluntatem Dei efficacem & inefficacem habere conceptum positiuum.

Idem est de amore & gaudio Dei.

Tertiò respondeo, amorem dicere, quòd benè afficiatur erga illam bonitatem, gaudium verò, quòd delectetur de eâ vt possessâ; illos autem duos conceptus benè affici circa bonitatem, & de illâ gaudere, ita esse ex terminis notos, vt non ampliùs possint declarari; ex eisdem autem terminis eorum differentiam esse notam, nec debere vlteriorem explicationem quæri: si enim in omni explicatione sistendum tandem est, ne detur processus in infinitum in aliquibus terminis, qui per
se sint noti, & ampliùs declarari non possint. 13.
certè præsentes duo, *benè affici & gaudere in aliquâ bonitate*, experientiâ, quam habemus in nobis de similibus actibus, videntur ita esse noti, vt dum vlteriorem eorum quærimus explicationem, videamur eos potiùs confundere, quàm de nouo declarare. Cùm autem Deus realiter benè erga se afficiatur, & prætereà de seipso gaudeat, non videtur dubitandum, verum & proprium amorem sui habere, licet realiter identificatum gaudio. Vide quæ fusius eâ disp. 25. primi Tomi sect. 4. tradita sunt.

Amoris est benè affici erga bonitatem, gaudij, de eâ delectari vt possessâ. Hi duo conceptus tam sunt clari, vt non possint ampliùs probari.

SVBSECTIO III.

De causis & effectibus amoris.

TErtiò circa amorem quæri potest, quæ sint illius causæ. Cui breuissimè respondeo, eas esse ex parte nostrâ voluntatem ipsam, quæ est principium amoris; ex parte verò obiecti eius bonitatem, quæ ad se attrahit voluntatem mediâ cognitione, iuxta ea quæ in Physica dixi, agens de fine & ratione formali, per quam causat; quæ non sunt in præsenti repetenda.

Amoris causæ sunt, voluntas nostra & bonitas obiecti.

Quartò dubitatur, quot & quales sint effectus amoris. Hac de re fusè valdè nonnulli discurrunt. Aduerto autem, multos effectus, qui amori tribuuntur, esse tantùm metaphoricos; vt, quòd amans vniatur cum re amatâ; qui primo loco assignari solet: quòd mutuò amantes inuicem inhæreant; qui secundo loco ponitur,
& vix à primo, hoc est ab vnione, differt: nam 14.
ea, quæ sunt vnita inuicem, dicuntur inhærere; item qui tertio loco ponitur, ecstasis scilicet, quâ amans extra se in amatum transfertur. Certè hi omnes tres effectus non sunt quid ab ipso amore distinctum, sed in ipso consistunt; vel solùm metaphoricè & affectiuè intelligendi sunt, quatenus amans libenter cogitat de amato, illum mente versat, ei omnia bona vult, sæpè etiam præ seipso, libenter cum ipso esse, &c.

De numero & qualitate effectuum amoris.

Quartus ergo effectus verè ab amore distinctus est zelus, quo quis ex vehemente affectu determinatur ad repellenda ea, quæ vel amato sunt aduersa, vel integram possessionem boni amati impediunt; & hic maximè habet locum erga bonitatem creatam, quando ad zelotypiam transit: nam cùm Deus sit infinitè bonus, & omnibus potens perfectissimè satisfacere, non est timendum, ne, si ametur ab aliis, mihi ideò desit, vt timetur in amore creatæ bonitatis. Ex quo capite ægrè homines tolerare solent, quòd alij amentur valdè ab eis personis quas ipsi amant; vt ab amasiâ, à Regibus, &c.

Quintus assignari solet, quòd lædat amantes. Verùm hic effectus si intelligatur de læsione morali, non est ad rem; quia id non ratione amoris, sed quia est circa malum obiectum, contingit; si verò de læsione corporali, quia ex nimio amore vires consumuntur, potest quodammodò

meliùs

meliùs sustineret:at in eo sensu omnibus aliis actibus voluntatis id conuenit, & præcipuè iis qui ad irascibilem referuntur.

Sextus & vltimus effectus est, quòd sit causa omnium quæ amantes agunt; quia omne quod agitur est propter finem, ergo est ex amore finis. Verùm in hoc sensu omnia quæ aguntur non
15. ponuntur vt effectus eiusdem amoris, sed diuersorum; vnius aliqua, alterius alia: vno verbo per hunc effectū nihil aliud dicitur, quàm nos nihil operari voluntariè, nisi ex amore saltē virtuali alicuius obiecti. quod haud dubiè certissimum est. Dixi *saltem virtuali*, quia aliquando possumus ex solo odio operari; illud tamen odium habet virtualiter rationem amoris.

Sex illi effectus amoris etiā aliquo modo conueniūt amori sensitiuo.

Vbi aduertendum, hos omnes effectus maiori cum rigore conuenire solis actibus voluntatis spiritualis; nihilominùs tamen etiam amori sensitiuo suo modo conuenire; vt videre est in brutis, in gallinâ, de suis filiis amatia longè magis quàm de se sollicitâ: in quâ possunt omnes hi effectus facilè reperiri. Et res est satis per se clara.

Amor concupiscētia & amicitia.

Diuidi solet amor in amorem concupiscentiæ, & amorem amicitiæ; de quibus sæpè egimus. Amor concupiscentiæ est, quando aliquid amo, quatenus bonum est alteri, siue amanti ipsi, siue alij: amicitiæ, quatenus bonum est ipsius amati. Omnia bona, quæ non sunt personæ rationales, amantur amore concupiscentiæ; quia amantur vel mihi vel alteri personæ rationali. Aliquando ipsæ personæ rationales etiam amantur amore concupiscentiæ; vt cùm seruum amo quà mihi vtilem; alteram item amo personam, quà me iuuare aut promouere potest. Aliquando amantur amore amicitiæ, quatenus sunt dignæ vt propter se amentur; eiusmodi amor est ille, qui respectu Dei dicitur amor charitatis seu Dei super omnia.

An possimus amare creaturas irrationales in iis sistendo.

16. Moueri hîc dubium potest, vtrùm possimus amare creaturas irrationales non amore concupiscentiæ, eas propriè ordinando ad nos, sed propter se, seu sistendo in illis: qui amor licet non sit amicitiæ, quia hæc essentialiter videtur includere alterum, qui possit etiam redamare, ideóque necessariò videtur dicere ordinem ad naturam rationalem, erit saltem amor beneuolentiæ. Pauci quæstionem hanc discutiunt; supponunt enim communiter negatiuam partem, quia sola natura rationalis capax est beneuolentiæ. Pater Suarez difficultatē tetigit eâ disp. sect. 3. & in sententiam etiam communem propendet; quomodo autem respondeat argumēto in contrariū statim dicam.

Suarez negat eā (sequuti).

Auctor affirmat & probat.

Ego verò, re benè consideratâ, omnino iudico concedendum esse talem amorem: quod probo exemplo paulò antè à me allato de gallinâ suos pullos amante: ille enim amor in suo genere necessariò est beneuolentiæ: non enim gallina illos amat propter bonum proprium, illos ad se ordinando, cùm potiùs seipsam exponat periculo vt illos tueatur: & colūbæ, multæque aliæ aues, quæ fugiunt, cùm primum ad se homo accedit, si tamen sint suprà pullos, potiùs se capi permittunt, quàm eos deserant; ergo amor ille sistit in bono pullorum; ergo illi sunt capaces vt amentur amore in ipsis sistente: ergo pari ratione poterit noster appetitus affici formali amore erga brutum illud, non ordinando ad se. Confirmo, quia de facto videtur in multis dari talis affectus: illi enim qui non possunt habere animum vt occidant bestiam vllam, v. g. columbam, agnellum, &c. sed, si possunt, eas dimittunt liberas necessariò videntur in eas ferri tali amore; quia illis vitam non amant ob bonum ipsorum hominum; non enim retinent illas apud se, vt illarum aspectu delectentur, quin potiùs abiiciunt illas à se, vt iam ipsi homini non sint bonæ; ergo illis fauent vitam, quà bonum illarum est, seu propter se; ergo illas amant amore beneuolentiæ.

Responsio Suarij reiicitur.

Et hinc reiicitur responsio Patris Suarez; qui cùm obiecisset sibi aliquando, hominem videntem rosam complacere sibi in illâ, etiamsi eam sibi non concupiscat; respondet, non propterea necessum esse, ibi ponere amorem in eâ rosâ sistentem, quia tunc non tam quis amat rem pulchram quàm visionem eius; atque declarari id posse exemplo amoris Dei per spē, qui ad Deum, quatenus est obiectum nobis delectabile, fertur, 17.
iuxta ea quæ fusè alibi diximus. Hæc inquam, solutio ex dictis reiecta est, quia saltem non habet locum in instantiâ à nobis allatâ de affectu erga animalia; nam si libera ea relinquimus, ergo non amamus illa nobis neque ob delectationem visus, neque alterius sensus, sed solùm propter ipsa. Secundò, neque in rosâ habet locum; quia si rosam non amo mihi, sed potiùs eam ibi relinquo, vt eam ampliùs videam aut olfaciam; quia non spero me iterùm illac transiturum; certè amor ille videtur esse beneuolentiæ.

Ratio à priori, cur possimus amare creaturas irrationales in iis sistendo.

Ratio à priori huius doctrinæ ea est; nam substantiæ habent bonitatem per se & absolutam suo modo, licet vna maiorem, altera minorem; ergo omnes sunt amabiles propter se: & possum gaudere tales substantias existere, quia in se bonæ sunt, etiamsi illas non ordinem ad me, aut ad aliam naturam rationalem; tunc autem eo ipso iam terminant amorem beneuolentiæ, & non concupiscentiæ. & ita tandem fatetur Suarez in fine numeri tertij aliquando contingere. Confirmo: Sicut homini bona est perfectio omnis, ita equo bona est sua perfectio; ergo si homini possum optare eam perfectionem, quà illi bonam, ita equo suam, quà illi bonam: quòd enim equus non possit me redamare, hoc non impedit, quò minùs in eo sistam: nam vis me amandi, quam alter homo habet; non tam illum reddit capacem amoris vel beneuolentiæ seu propter se, quàm amoris cōcupiscentiæ, quia videor per hoc illum amare; quia me redamando potest mihi esse bonus. Quod item brutum discurrere non possit, etiam non impedit eum amorem; nam per hoc non tollitur, quò minùs illi sit bona sua perfectio non discursiua, sicut homini discursiua: cur ergo possim homini quà illi bonum fauere perfectionem humanam, & equo non potero fauere perfectionem equi, non ordinando illum ad me? Negari ergo non potest possibilis talis amor, licet (vt dixi) non sit amicitiæ; quia non est in eo bruto vis redamandi: & hinc patet, diuisionem amoris in amorē concupiscentiæ & amicitiæ, quæ communiter traditur vt sufficiens, non esse adæquatam; quia datur illud aliud membrum beneuolentiæ hucusque explicatum.

Suarez in id consentit. Confirmatur.

Dices, Hæc ratio etiam probat posse amari 18.
propter se omnia accidentia; nam etiam illis est bona propria perfectio, vt de substantiâ discurrebamus. Confirmatur in amore rosæ, quem diximus esse beneuolentiæ: hic enim non tam fertur ad substantiam quàm ad pulchritudinem accidentalem exteriorem, ideò ferretur eodem modo, esto nulla ibi intus lateret substātia: atqui alibi sæpè diximus, accidens non amari nisi ex subiecti amore. Respondeo, Si accidens consideretur

Obiectio.

Quomodo accidens possit propter se amari.

secundùm eam bonitatem genericam entis, seu transcendentalem, posse eo affectu beneuolentiæ amari, vt conuincit argumentum factum; neque alibi contrarium docuimus; si verò consideretur secundùm bonitatem respectiuam, secundum quam calor summus est bonus igni, mihi malus, non posse dari erga illud beneuolentiæ amorem, sed incipiendum ab amore subiecti; & in hoc sensu nos egisse, dum actus morales diximus non posse amari quà morales bonos, nisi in ordine ad subiectum; quia moralitas tota est respectiua: non enim bonitas est transcendens. Et idem è contrario cernitur in malitiâ, vbi clariùs constat, eam esse solùm respectiuam, nec odio haberi nisi ex amore personæ, cui est mala.

SECTIO II.

De secundâ passione concupiscibilis, seu de odio.

Odium est actus, quo malum, &c. auersamur.

19. SEcunda passio concupiscibilis & opposita amori est odium. Sicut enim per amorem natura tendit in pulchrum aut sibi conueniens, ita è contrario per odium auersatur malum, turpe, seu disconueniens, illud fugiendo, ab illoque recedendo: hoc posito, quæri Primò solet, vtrùm possimus ab odio incipere. Verùm hanc difficultatem expediuimus paulò antè; nunc decidenda sunt aliqua alia dubiola minoris momenti.

SVBSECTIO I.

Vtrùm odium sit per modum fugæ, an verò per modum prosecutionis.

An odiũ sit per modum volitionis, an nolitionis.

QVærimus, vtrùm actus odij sit per modum volitionis seu prosecutionis, an verò per modum nolitionis. Pro intelligentiâ status quæstionis aduerte, nolitionem hîc non accipi negatiuè; eo enim sensu idem esset ac non volitio; tunc autem odium esset potiùs carentia actus quàm actus; quod ex terminis falsum est; constat enim, odium esse verum & realem actum. Quæstio ergo præsens vt benè intelligatur sic est proponenda, vtrùm odium doloris v.g. sit appetitus seu prosecutio carentiæ doloris, ideoque sit formaliter amor carentiæ, dicatur autem odium respectiuè ad dolorem, quia amatur contradictorium illius; an verò sit aliquis actus, qui ad ipsum dolorem verè terminetur, ipsum auersetur, in eoque displiceat.

Affirmantiũ fundamenta.

20. Aliqui opinantur, omne odium esse formalem prosecutionem: quorum fundamentum est, quia omnis actus potentiæ appetitiuæ debet esse appetitus. Confirmant Primo. Odio habere, est appetitum disiungi ab aliquâ re; sed hoc est amare illam disiunctionem, ergo. Secundò à simili ex intellectu; nam ipsum dissentire est cognoscere obiectum non esse ita; ergo displicere in obiecto est appetere non existentiam illius. Pater Suarez suprà sect. 7. ita hanc sententiam approbat vt dicat, odium quà tale non consistere formaliter in amore carentiæ; explicetur tamen à nobis per illam.

Non omne odium æquiualet volitioni.

Dicendum est in hac quæstione PRIMO, non omne odium, etiam virtualiter, æquiualere volitioni, seu amori carentiæ obiecti. Ita P Suarez suprà; vbi id inde probat: nam aliquando displicentiam habemus in aliquo malo, nec tamen per hoc volumus illius carentiam: cùm enim mihi proponitur res in se mala & turpis, quæ mihi tamen nullum incommodum fert; quis dubitet, posse me in illâ habere displicentiam per quoddam odium? per hoc tamen non opto vllo modo eius carentiam. Quòd si dicas saltem tunc, Opto separationem ab illâ; & ex hoc capite ille actus erit formaliter amor. Respondebit, ideò se dixisse illam rem nullum afferre incommodum odio habenti; inde enim præcluditur via obiectioni huic; non enim est cur ego tunc eam separationem à me optem & amem, si in eâ nullam inuenio rationem boni mihi; quandoquidem è contrario nullum malum ea res affert.

Ratio Suarij non potest sustineri.

21. Nihilominùs tamen hæc ratio nullo modo potest sustineri; quia si tunc non amo me aut aliquod obiectum bonum; ergo potest voluntas incipere immediatè ab odio, si proponatur illud obiectum fœdum, & voluntati illud displiceat; hoc autem falsum est; nam suprà dixi, in omni odio semper esse amorem alicuius subiecti, eò quòd nulla res sit essentialiter in se mala, sed solùm respectiuè ad alium, ex cuius amore odio habetur talis res; quod & ipse Pater Suarez admittit; inde enim clarè infertur, illud odium debere esse volitionem saltem virtualem separationis eius rei malæ ab eo cui inest, seu cui apprehenditur mala. Ad argumentum respondeo, rem eam fœdá saltem esse molestam nobis, quatenus illám intuemur, vt est molesta auditui mala musica; tunc autem saltem à nobis eam remouere cupimus, ne eam intueri aut audire cogamur; est ergo iam virtualiter in eo actu ratio aliqua appetitus; ergo ea ratio pro nostrâ conclusione non est sufficiens.

Ratio melior.

Meliùs Secundò suadetur; nam potest quis odio habere inimicum, esto non optet illum mori: illud autem odium non potest esse volitio virtualis alicuius negationis. Dices, vult illi virtualiter aliquod malum. Sed contrà quia non est id necessarium semper. Contrà Secundò, quia esto ex illo odio & displicentiâ sequatur deinde alius actus, quo illud malum optetur; certè primus actus non id optabat, sed solùm habebat displicentiam in eo obiecto. id quod magis sequenti conclusione confirmo.

Siue odium æquiualeat volitioni carentiæ, siue non, tamen non potest formaliter consistere in volitione obiecti.

22. DICO ergo SECVNDÒ, Siue odium includat virtualiter volitionem carentiæ, siue non, certissimum debet esse, illud non consistere formaliter præcisè in eâ volitione carentiæ obiecti. Hæc est communis & videtur manifestè inde suaderi; quia alioquin omnis omnino amor esset in tanto rigore odium, in quo vllum aliud odium; hoc autem est euidenter contra omnes, & contra experientiam, ergo. Probo sequelam; nam si odium Petri nihil est aliud quàm amor contradictorij; ergo amor Petri erit odium respectu carentiæ Petri: & sicut ille actus, quia est amor vnius contradictorij, dicitur odium respectu alterius contradictorij; ita necessariò omnis amor dicetur odium respectu contradictorij obiecti eius quod amat: quod enim contradictorium sit negatiuum aut sit positiuum, est per accidens ad punctum præsens; cùm etiam ipsæ priuationes ponantur vt obiecta vera & realia amoris & odij.

Ab authoritate suadetur,

& ratione.

Porrò id esse contra omnes, est certum, quia alioquin non dicerent, amorem distingui ab odio, sed omnem amorem esse odium respectu vnius contradictorij, & è contrario, odium omne esse amorem respectu alterius obiecti. Quod item id rationi & experientiæ manifestè repugnet,

patet;

pater; experimur enim longè aliter nos ipsos affici actu odij quam amoris: ille enim affligit, hic recreat: item quando odio habemus, non recurrimus ad eas negationes obiecti: quis enim
23. dixit, necessarium esse reflexè nobis negationem Petri proponi vt bonam; quod si non fiat, non posse nos odio habere Petrum? Certè manifestè contrarium experimur; nam immediatè nobis Petrus ipse proponitur vt malus; imò si negatio illius deberet nobis proponi tunc vt bona, ideò formalissimè, quia Petrus priùs propositus est vt malus; in hac autem primâ propositione non potest recurri ad negationem Petri, aut ad bonitatem negationis; positâ autem eâ præcisâ cognitione malitiæ, iam voluntas potest odio habere illud obiectum; ergo illud odium formaliter non est amor bonitatis propositæ in carentiâ Petri. Hinc magis confirmatur quod in primâ conclusione dixi, non omne odium esse volitionem etiam implicitam negationis; cùm enim ibi non sit proposita per cognitionem negatio vlla, non potest ea nec implicitè amari, nisi valdè impropriè: id quod ad quæstionem de nomine pertinebit quatenus ratione alterius actus, qui ex eo potest inferri, & quo amari potest ea negatio Petri, primus dicitur implicitè amor negationis non actu, sed virtute. id quod nō grauabor admittere.

Probatio secunda.

Secundò probo conclusionē exemplo actuum intellectus: certum enim est, in intellectu dari duos actus ex ipso positiuo modo tendendi diuersos; quorum vnus sit affirmatio, alter negatio: quando enim dico, Petrus v. g. non currit, non affirmo tunc expressè quidquam; non enim ille actus formaliter est idē cum hoc, Existit negatio cursus: nam licet re ipsâ æquiualeant sibi,
24. maxima tamen est diffidentia in formali constitutiuo, imò tanta, vt hunc secundum actum tamquam aliquid de fictione habētem, quatenus apprehendere videtur negationem per modū entis positiui, Deo indignum ferè omnes iudicent: & licet ego docuerim, probabilius esse, Deo non repugnare talem modum cognoscendi, certissimum tamen est, illum esse diuersum ab altero; quo diceret, *Petrus currit*; ergo pari etiam ratione in voluntate diuersus erit actus ille odij qui dicit, *Nolo hoc*, ab eo qui diceret, *Volo carentiam huius obiecti*: nec est maior ratio, vt odium dicamus esse volitionem carentiæ, quàm vt amorem dicamus esse nolitionem carentiæ oppositæ obiecto, quia tam notus est vnus ac alter actus.

Actum prosecutionis & fugæ experientia probat, nec potest amplius declarari.

Quòd si vlterius petatur, quid sit ille actus, seu in quo formaliter consistat. Respondeo, rem esse ipsâ experientiâ adeò claram, vt vix ampliùs declarari queat. Sicut enim experimur in nobis actum, quo benè afficimur erga aliquod obiectum; ita è cōtrario experimur alium oppositum, qui est displicentia in obiecto malo, & quo illud detestamur, &c. Quòd si horum terminorum vlteriorem explicationem quæras, certè non inuenies; quia hi termini significant id quod in nobis experimur; & in talibus valdè est difficile per alios terminos minùs cadentes sub experien-
25. tiam rem declarare. Idem dico de negatione & affirmatione in intellectu: sicut enim experimur actum, quo dicimus, *Ita est*; ita experimur alium, quo dicimus, *Non est ita*; & tā facilè intelligitur vnus quàm alter: nec est maior ratio, cur negatio debeat dici affirmatio carentiæ, quàm cur affirmatio non possit dici negatio carentiæ; sicut de amore & odio notaui.

Hinc facilè ad argumenta suprà posita respondeo. Ad primum, quòd omnia actus potentiæ appetitiuæ debeat esse appetitus.dico, potentiam vocati talem à præcipuo actu ex defectu nominis; vnde non est necessum, vt omnis actus sit appetitus. Ad primam confirmationem dico odio habere non esse disiunctionem ab obiecto, modo ibi explicato per volitionem disiunctionis, sed per displicentiam positiuam in malitia obiecti, etiam antequam cogitetur de bonitate reperta in carentia eius obiecti, vt dictum est à nobis. Ad secundum de intellectu, constat potiùs inde redargui eos auctores, cùm ostenderimus in intellectu duos actus sibi in modo tendendi oppositos circa idem obiectum.

Non necessariò omnis actus est appetitus.

Aduerto tamen, hæc intelligenda de odio simplici, prout amori simplici opponitur; nā odium efficax, seu voluntas efficax ne sit obiectum, est voluntas implicita vt sit carentia obiecti; quia carentiam cursus esse nihil est aliud, quàm cursum non esse; ergo velle ne cursus sit, est velle vt sit carentia cursus. Doctrina ergo præcedens 26.
est solùm intelligenda de actu illo, qui propriè dicitur odium, estque displicentia & auersio ab obiecto.

Dicta suprà non sunt intelligenda de odio efficaci, sed simplici.

Svbsectio II.

Aliquæ quæstiones explicatæ

PRima, an odium sit minùs forte seu efficax quàm amor? Responsio communis est, minùs esse forte; quia cùm nascatur ab amore, & nihil esse possit fortius sua causa, necessum est, vt sit minùs forte quàm amor.

An amor sit fortior odio.

Quòd si obiicias, Fortius est odium doloris quàm voluptaris amor; respondebit S. Thomas quæst. 29. art.3. in corpore, odium doloris non oriri ex affectu seu amore voluptatis, sed ex amore conseruandæ propriæ vitæ; hunc autem amorem esse maiorem & fortiorem quàm odium doloris. Hæc tamen responsio non videtur satisfacere; nam tantum abest, vt odium doloris nascatur ab amore conseruandæ vitæ, vt frequentissimè homines malint mori, quàm eos dolores tolerare; ergo tunc odium doloris fortius erit omni amore. Nec potest hic recurri ad amorem alicuius carentiæ, quia talis amor non necessariò imbibitur in odio, vt paulò antè probatum est.

Ob hanc rationem cogitarem distinguendum: vel enim loquimur de intensione actus, vel de appretiatione: si de intensione, crediderim, sæpè odium esse fortius amore: quod probo ratione, quā aliqui ex aduersariis vtuntur ad explicandū, quomodo aliquando odium sit magis sensibile; dicunt enim, magis immutari naturam à re contraria, quàm à re bonâ ac congruente. Hoc prin- 27.
cipium ego omnino iudico verum, & ex eo argumentor pro me; priùs tamen obseruo, id quod aduersatur naturæ non esse odium ipsum, sed obiectum odij, nempe malum: odium enim naturalissimè reperitur per modum potiùs solatij, quàm per modum rei aduersæ. Hinc argumentor, Ergo malum, quod est obiectum odij, est fortius ad immutandum quàm bonum; ergo malum causabit intensius odium, quàm causet amorem, patet, quia omne obiectum, per se loquendo, in suo genere causat vehementiorem & intensiorem affectum erga se, quod vehementiùs immutat potentiam; ergo malum causabit vehementiorem seu intensiorem affectum quàm causet obiectum bonum: sicut sæpè in aliquam rem, quam

Quoad intensionem odium sæpè est fortius amore.

Quod aduersatur naturæ non est odium, sed obiectum odij.

quam alioquin substantialiter & appretiatiuè homo minùs amat, intensiuè tamen vehementiùs fertur, eò quòd magis per eam rem immutatur; vt communiter dici solet de matre alioquin piâ & timente Deum; quæ tamen intensiuè & quoad teneritudinem longè magis amat filiolum suum quàm Deum: cuius ratio est, quia illa præsentia obiecti magis immutat sensum, quàm bonitas Dei eminus & obscurissimè proposita. quod haud dubiè in odio ob rationem dictam habet eamdem vim.

Amor quoad appretiatiuum est fortior odio.

28. Si verò loquamur de maiori seu fortiori affectu appretiatiuè, non dubito, quin in hoc sensu magis homo amet aliquod obiectum (non iam dico conseruationem vitæ suæ; videor enim suprà satis ostendisse, hos, qui libentiùs moriuntur, quàm sustineant vehementissimos dolores, minùs amare suam vitam quàm odio habeant ea mala) Dico ergo magis eos amare aliquod obiectum, id est se. Ratio à priori desumitur ex eo principio, *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis.* Cùm ergo dolores illos ideò quis odio habeat, quia diligit seipsum, cui illi contrarij sunt; necessum est vt amor sui sit appretiatiuè maior, quàm odium illorum dolorum; sicut qui alteri procurat bona quatenus bona illius sunt, haud dubiè plus illum amat quàm bona quæ illi procurat.

Obiectio soluta.

Dices tamen, Adhuc tota difficultas à nobis proposita vrget: quomodo enim ille plus amat seipsum, si tamen minùs amat suam conseruationem? amare enim seipsum; & amare suam conseruationem idem omnino videtur. Respondeo, ea duo longè esse diuersa; nam quando conseruatio proponitur homini vt sibi magis mala quàm bona sit existentia; vt de proditore Iudâ Christus

Matth. 26. dixit, *Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille*; & de damnatis docet communis sententia, eis longè peius esse conseruari in talibus tormentis, quàm si annihilarentur; facilè intelligitur, quomodo ex amore sui proueniat volitio cõseruationis vitæ aut existentiæ in rerum naturâ; quia ex affectu & cõplacentiâ erga se optat sibi id quod

29. minus malum est; illud enim in comparatione maioris mali habet rationem boni, ergo etiam quando minùs amat conseruationem vitæ, quàm odio habeat dolores, amat seipsum magis.

An se quis possit odisse propter aliũ.

Secunda quæstio est, vtrùm aliquando seipsum possit quis odio habere propter alium, v.g. propter Deum summè dilectum; & quam in se tunc rationem mali inueniat. sed de hac difficultate alibi dictum est, & ostensum omnino id posse fieri; tunc autem malum, quod sibi quà malum homo appetit, apprehendere vt bonum Dei, quem amat supra se; vnde fit vt numquam aliquid odio habeat sub ratione boni, aut amet sub ratione mali; vt Scotus & alij ex hac instantiâ malè intulerunt.

Quid de hac D. Thomas.

Hanc autem difficultatem, vtrùm seipsum quis possit odio habere, mouit D. Thomas hac quæst. 29. artic. 4. cui tamen non videtur sufficienter respondisse; solùm enim recurrit ad duos casus. Primus est, quando quis sibi amat sub ratione boni id, quod graue malum est; vt cùm amat sibi obiecta physicè bona, mala tamen moraliter: at hoc non est se odio habere, sed malè & inordinatè se amare. Casus secundus est ferè similis primo, dum scilicet quis plus sibi sensitiua bona quàm spiritualia amat; vbi etiam dicendum est, nihil esse propriè de odio sui, sed de inordinato amore. Quæstioni ergo nos respondimus faciliùs ponendo eum casum, quo quis se propter alium odio habet; tunc enim verè & expressè in se fertur affectu odij, licet motiuum sit bonum alterius.

An quis possit odisse veritatem.

Tertia difficultas circa odium est, quam tractat idem D. Thomas ea quæst. art. 5. vtrùm scilicet possit quis odio habere veritatem. Huic tamen facilè respondetur, veritatem quà talem non posse odio haberi, quia vt sic est bonum; posse verò, quatenus ex illâ aliquod malum sequitur: sic doleo verum esse, meum amicum esse mortuum: sic doleo me scire id, vnde impedior ne faciam aliquid quod mihi erat iucundum: sic dolet quis sciri ab aliis se peccasse, &c. 30.

An quis possit aliquid in communi odio habere.

Quartam difficultatem mouit etiã D. Thomas art. 6. vtrùm aliquid in communi possit odio haberi, maximè cùm appetitus non possit rationes communes apprehendere. Respondet benè, & res est alioquin clara, posse appetitum etiam brotorum odio habere aliquid in communi materialiter, seu aliquid, quod vniuersale dici potest: odit enim ouis non solùm hunc lupum, sed omnes; sicut visus videre potest non solùm hunc colorem, sed omnes, ideóque dicitur habere pro obiecto rationem communem coloris; non quia colorem vt sic videat, sed quia omnes colores possunt esse obiectum illius.

Odium est duplex.

Quæstio quinta & vltima, quotuplex sit odiũ. Respondeo breuissimè, esse duplex, *abominationis & inimicitiæ*: illud est, quo aliquam rem vt malam nobis vel alteri detestamur; sic odium doloris est abominationis: fertur ergo hoc odium per se in res ipsas malas; sicut è contrario amor concupiscentiæ vt talis fertur in bonum, quod alicui optamus. Inimicitiæ verò odium dicit displicentiam formaliter in ipsa persona, quam odio habemus; & in illo odio solet includi amor, quo optamus tali personæ malum quà malum illius est, quia rursus hoc ipsum malum apprehenditur vt bonum nostrum; non enim repugnat actum aliquem amoris ferri immediatè in malum etiam quà tale alicui, dummodò vltimò iudicetur vt bonum alteri, qui vltimò tunc amatur. 31.

Sectio III.

De concupiscentia & abominatione.

Quomodo differat concupiscentia ab amore & gaudio.

Concupiscentia dicitur alio nomine desiderium; differt ab amore, quod necessariò requirit obiectum absens, & ex eodem capite distinguitur à gaudio, quod est de bono possesso; opponitur verò quintæ passioni, quæ est abominatio; nam hæc est fuga à malo quatenus imminenti: concupiscentia verò est prosecutio obiecti; non enim solùm in eo complacet, sed in eius consecutionem tendit.

Alia est efficax, alia inefficax.

Concupiscentia seu desiderium potest esse duplex, vel inefficax, vel efficax. Inefficax est, quo quis desiderat quidem habere aliud bonum, non tamen omnino resolutè, ideò non applicat media, quæ ad illud consequendum efficacia iudicat; quod ex duobus capitibus contingere potest; vel quia non est ampliùs in potestate intendentis; si enim esset, tunc ea adhiberet: eiusmodi autem desiderium dici solet efficax, quantum est ex parte intendentis, seu secundùm se; per accidens verò inefficax; vel quia re ipsa non adhibet media efficacia; nam licet sit in potestate operantis ea adhibere, pro sua tamen libertate id non vult, seu se ad id non determinat. de quo fusiùs 32.

fuſiùs egi in primo Tomo, diſputans de voluntate Dei erga ſalutem reproborum.

Concupiſcentia ſeu deſideriū abſolutè efficax
eſt illud, quo intendens ſe determinat ad media
quæ certa & infallibilia reputat, vt eis rem om-
Obiectio contra diuiſionem illam.
nino conſequatur. Fortè contra hanc diuiſio-
nem obiicies, Concupiſcentia vt eſt paſſio, &
quid commune brutis & hominibus, non poteſt
Soluitur.
diuidi in efficacem & in inefficacem; nam bruta
appetunt ſemper omnino efficaciter. Reſpondeo
negando ſubſumptum, & ſimul rationem illius;
Etiam bruta habent volitiones efficaces & inefficaces.
etenim contrarium ſuadet experiētia: licet enim
bruta non habeant libertatem, quia tamen hæc
non eſt neceſſaria ad volitiones efficaces & in-
efficaces, poſſunt habere, & verò de facto habēt
talem diuerſitatem appetitus quantum nos poſ-
33. ſumus in eis cognoſcere. Si enim proponitur
cani aliquod obiectum appetibile, v. g. cibus,
haud dubiè illud appetit; ſi tamen ſimul quis è
contrario ei minet baculo, terretur, nec accedit;
ergo tunc non habet voluntatem efficacem, alio-
qoin, cùm ſolutos ſit, & poſſit accedere, ſi velit,
certè ſi efficaciter appeteret, accederet: ſicut
quando, ne inuadat hominem, non terretur ba-
culo, & inſilit in eum, quia efficaciter id vult;
quod verò ſimul habeat deſideriū ineffieax, iam
dixi; & patet id ex inquietudine quam habet,
quâ quaſi perpetuò in eas carnes ſuſpirat, & tam
lamentabiliter oculos in eas conuertit, vt de de-
ſiderio, quo erga illas fertur, dubitare non liceat.

Circa concupiſcentiam aduerte Primò, eam à
D. Thomâ quæſt. 30. art. 1. dici tantùm verſari
erga bonum delectabile; nam licet deſiderare &
concupiſcere poſſimus etiam honorem, quia ta-
men non eſt bonum delectabile, ſed glorioſum;
Concupiſcentia tantùm hic ſumitur vt eſt appetitus boni delectabilis.
& idem eſt de morali bono; concupiſcentia au-
tem hîc vſurpatur prout eſt paſſio communis
brutis & hominibus; bruta verò non appetunt
honorem, ideò ſolùm definitur à D. Thomâ ap-
petitus boni delectabilis, id quod ad ſolum mo-
dum loquendi ſpectat.

S. Thomas concupiſcentias diuidit in naturales & non naturales.
Secundò aduerte, ab eodem D. Thomâ ibi
art. 3. diuidi concupiſcentias in naturales & non
naturales. Naturales vocat Sanctus Doctor, quæ
ſunt de obiectis natura ſua conuenientibus ho-
mini; qualia ſunt cibus, potus, obiecta tactus, &
ſimilia; has concupiſcentias dicit eſſe communes
brutis & hominibus; alias ait eſſe non natura-
les, quæ ſunt de obiectis natura ſua non conue-
niētibus ſubiecto, ſed ſolùm ex apprehenſione ip-
34. ſius; & tales dicit eſſe proprias hominis; quales
ſunt appetitus pecuniæ, honoris, famæ, &c.

In hac D. Thomæ doctrinâ, quam ab aliis vi-
S. Thomas difficulter ſuſtinetur, quod dicat, in brutis non eſſe concupiſcentias non naturales.
deo ſine vllâ vlteriori diſcuſſione defendi, mihi
duo videtur eſſe difficilia: primum, quòd dicat, in
brutis non eſſe concupiſcentias non naturales;
cùm tamen experientia doceat contrarium; ete-
nim animalia appetunt multa, quæ ex ſe non
ſunt naturæ eorum conuenientia, ſed eis repræ-
ſentantur ex aliquâ phantaſiæ læſione aut appre-
henſione velut conuenientia. Coruus enim ap-
petit omnia abſcondere quæ inuenit, etiam non
comeſtibilia, item quaſcumque plantas paruas
aut res infixas eradicare, aut extrahere; in quâ
actione conuenientiā ſolum eſt ex apprehenſione
ſpeciali corui, non verò naturalis delectabilitas
aut vtilitas, quia abſcondere ex ſe non eſt ani-
malibus conueniens. Deinde canes & multa ani-
malia habent zelotypiam, & optant ne aliud ſibi
præferatur. Ad quod propoſitum dicam duobus
verbis quod mihi narrauit honeſta femina, quæ
curam leonis cuiuſdam habebat, cui in meâ
præſentiâ blandita eſt & iubas manibus contre-
ctauit; faciebat id ſæpiſſimè; eratque leoni quā-
uis è ferocioribus & maioribus id gratiſſimum:
acceſſit ea femina ſemel infantulum vlnis geſtās
eique blandiens, voluitque leonem vt ſolebat
demolcere; qui indignatus, quod femina infantu-
lo blandiretur, noluit permittere ſe tangi, quin
potiùs digitum feminæ ex irâ apprehendens
extremâ ex parte abſcidit: quem ego mutilatum 35.
vidi. Quis ergo iam negabit leoni huic concupi-
ſcentiam rei naturæ ipſius non conuenientis, ſed
ſolùm bonæ ex apprehenſione, quòd ſcilicet eſſet
vnicus, cui ea femina blandiretur? eſt enim illud
deſiderium haud aliud quàm in homine, dum
ſolus volt laudari & æſtimari. Idem eſt in cani-
bus venaticis, qui concupiſcunt capere lepores;
quos tamen ſæpè nullo modo comedunt, & con-
ſequenter non mouentur eâ delectatione natura-
li, ſed imitantur concupiſcentiam auari, qui dele-
ctationem reperit in diuitiis, quibus non vtitur.

Secundò ea doctrina D. Thomæ difficulta-
Difficile etiam videtur, quòd dicat honorem non eſſe natura ſua homini bonum.
tem inde patitur, quod dicat honorem non eſſe
naturâ ſuâ homini bonum: certum enim vi-
detur, ſicut aliqua ſunt obiecta naturâ ſuâ
bona bonitate honeſtâ morali, in quibus non
ex apprehenſione hominis, ſed ex naturâ ipſo-
rum obiectorum reperitur bonitas, ita bonum
nomen & famam eſſe bonam homini indepen-
denter ab eius apprehenſione; ideò etiamſi ipſe
homo nihil vmquam totâ ſuâ vitâ eâ de re ſci-
turus eſſet, ego tamen grauiſſimum illi malum
cauſarem, & magnum auferrem bonum, ſi detra-
hendo bonæ illius famæ ipſum redderem in-
famem. Quæ doctrina etiam locum habet reſ-
pectu illorum qui mortui ſunt, in quibus iam
nullum habet locum apprehenſio; ergo ex hoc
capite non poteſt concupiſcentia honoris dici 36.
non naturalis, quin potiùs videtur magis conna-
turalis homini quàm concupiſcentia vllius alte-
rius rei delectabilis: quòd verò honor nō ametur
niſi cognitus, nō obeſt, nam id omni omnino bo-
no, quantumuis connaturali cōmone eſt; nullum
enim niſi per cognitionem applicatum mouet.

Circa has concupiſcentias naturales aduertit
D. Thomas eas eſſe finitas, quia ea quibus ege-
mus ſunt finita; non naturales verò, & de rebus,
quas nobis fingimus vt bonas, eſſe infinitas; quia
in talibus rebus numquam ſolet eſſe finis appe-
tendi. Quæ doctrina habet etiam difficultatem;
nam cum appetitus delectationis carnis ſit na-
turalis in ſententiâ D. Thomæ, certè tam poteſt
homo ſe ibi in infinita extendere quàm in aliis.
Nec videtur benè applicata ea ratio deſumpta
ex his quibus indigemus; nam concupiſcentiæ
naturales non denominantur ſolùm ab obiectis,
quibus indigemus pro vitâ, ſed ab his quæ na-
turâ ſuâ ſunt iucunda; vt de venereis dixi, qui-
bus certè non indigemus vt viuamus.

Sequitur quinta paſſio directâ oppoſitâ con-
Quid ſit abominatio.
cupiſcentiæ, quam diximus initio ſectionis eſſe
abominationem. D. Thomas hoc nomen non
agnouit, ſed eam innominatam dixit quæſt. 30.
art. 2. ad 3. & aliquando vocat timorem. Quid-
quid verò de hoc ſit, ea paſſio eſt fuga ſeu de-
teſtatio mali abſentis, ſicut deſiderium eſt proſe-
cutio boni abſentis; differt tamen à timore, quòd
Differt à timore.
hic eſt de malo imminenti, illa autem eſt de ma-
lo nondum imminenti: ſæpè enim fugimus 37.
etiam ipſa mala, quæ alioquin non imminent,
quatenus nolumus voluntariè ad ea accedere,

sed potiùs recedimus adhoc magis, vt simus quodammodò ab illo malo tutiores; vel certè, quo declaramus nos nolle tale habere obiectum, etiamsi alioquin simus ab eo securi. Quæ de concupiscentiæ diuisione dicta sunt, omnia suo modo de abominatione dicenda esse adeò clarum est, vt non sit necessum in eo proposito hærere.

SECTIO. IV.

De delectatione.

Quid sit delectatio.

DE delectatione, quæ assignatur quinta, ab aliis sexta passio concupiscibilis, fusè D. Thomas à quæst. 31. vsque ad 34. inclusiuè. Omnia autem ferè sunt facilia, & quæ duobus verbis possunt expediri. Delectationem esse passionem, quâ animal agnoscens se possidere bonum quod optauerat, eâ de re gaudet, est per se notum: distinguitur autem à gaudio, quòd gaudium solùm vsurpatur pro delectatione rationalis partis; delectatio verò pertinet ad partem sensitiuam. Inquirit autem D. Thomas artic. 2. vtrùm delectatio sit in tempore; hoc est, vtrùm delectatio sit successiua, an verò instantanea, seu permanens; atque delectationem per se non esse in tempore, sed tantùm per accidens, si scilicet obiectum illius transmutationi subiacest. Est tamen aliqua difficultas in hac doctrinâ; etenim eodem arti-
38. culo docet D. Thomas, quietem ex suo conceptu esse in tempore; quæstione verò 23. artic. 4. in corpore delectationem desumit ex quiete in bono amato: ergo si quies est in tempore, semper delectatio debebit esse ratione sui obiecti in tempore. quod hîc negare videtur D. Thomas.

Delectatio aliquando est instantanea, aliquando successiua.

Dicendum est breuiter, delectationem posse esse totam simul, si non sit de obiecto quod per partes acquiratur, sed de obiecto indiuisibili; si verò sit de obiecto per partes acquisito, vt in delectationibus cibi patet esse successiuam; sicut enim per partes percipitur suauitas cibi successiuè, ita & delectatio successiuè transit. & hoc solùm voluit D. Thomas suprà. Quod verò de quiete dixerat, habet quidem in se difficultatem; quia potiùs quies est instantanea & permanens; quoad punctum tamen præsens ea quæstio nulla est: nam quidquid sit de ipsâ quiete, delectatio certè desumitur tota simul de eâ possessione obiecti, quæ potest quodammodò quies dici, licet successiua non sit.

SVBSECTIO I.

Comparantur inter se delectationes materiales & spirituales.

D. Thomas docet, delectationes spirituales esse maiores quàm visibiles. Probat Primò.

QVærimus, vtrùm delectationes sensibiles sint maiores quàm spirituales. Respondet D. Thomas, spirituales esse maiores: quod probat Primò, quia magis æstimamus nos esse cognoscitiuos rationaliter quàm materialiter; vnde si quis deberet vel visum, vel intellectum amittere, mallet visum perdere quàm intellectum. Hæc tamen ratio non tam probat de ipsis delectationibus quàm de obiecto illarum: etenim etiam de
39. ipsis sensibus materialibus potest esse delectatio spiritualis & materialis; & adhuc ibi restat tota difficultas, quæ scilicet ex illis sit maior.

Secundò.

Secundo modo dicit etiam spirituales esse maiores, hoc est secundùm se; quia & bonum spirituale est maius quàm corporale. Verùm hæc ratio pertinet ad præcedentem, & non videtur esse pro præsenti quæstione, vt dixi; nam etiam delectationes spirituales possunt esse de obiecto materiali, licet non è contrario materiales de obiecto spirituali.

Tertiò.

Tertiò, quia coniunctio spiritualis est maior: etenim sensus solùm sistit circa exteriora accidentia, at intellectus penetrat vsque ad rei essentiam: est item perfectior coniunctio, quia delectatio materialis est coniuncta cum motu sensibili, qui dicit imperfectionem: est etiam firmior ea coniunctio, quia bona materialia sunt corruptibilia, spiritualia verò sunt permanentia.

Enerilitur.

Hæ tamen rationes videntur habere eamdem difficultatem quàm prima; nam in eis semper reditur ad obiectum; cùm (vt dixi) etiam de ipso obiecto materiali, seu de solo ipso accidenti externo possit homo habere delectationē spiritualē per voluntatē; ergo inter illam & sensitiuam non explicatur sufficienter differentia per obiectum, cùm sit idem vtriusque. Quarta ratio est, quia rationales reperiuntur in meliori subiecto, scilicet in animâ rationali, materiales verò in corpore: Hæc ratio, si intra eumdem hominem fiat comparatio, etiam est difficilis; quia (vt suppono ex
libris de Animâ) omnes etiam sensationes recipiuntur in animâ rationali immediatè, & ex eâ solâ parte percipiuntur ab homine. 40.

Quo sensu vera sit doctrina D. Thomæ.

Huic quæstioni respondendum est, duas comparationes posse fieri inter has duas delectationes; Primam in perfectione physicâ, vtra scilicet sit absolutè nobilior: & in hoc sensu probabile est, omnem spiritualem actum esse nobiliorem in homine omni acto materiali; ideóque etiam delectationes spirituales meliores esse in esse entia materialibus, siue habeant idem obiectum, siue non; & siue materialis sit de nobiliori obiecto, v. g. de obiecto visus, & spiritualis sit de ignobiliori, v. g. de sapore; qui est obiectum tactus seu gustus. Dico *id esse probabile*; nam licet omnino certum sit, conceptum rei materialis ex genere suo esse minùs perfectum quàm conceptum spiritualis, non tamen propterea euidenter sequitur, omnia materialia esse minùs perfecta omnibus spiritualibus, vt sæpè dixi. Et sanè ego nō dubito, quin visio materialis albedinis sit entitas simpliciter perfectior quàm spiritualis vbicatio volitionis spiritualis. Sicut ergo hîc compensatur ille excessus spiritualitatis, posset etiam fortè compensari inter duas delectationes, vnam materialem, alteram spiritualem; vt licet hæc ex conceptu spiritualitatis haberet maiorem perfectionem alterâ, quia tamen haberet nobilius obiectum, aut ex alio capite esset simpliciter perfectior, vel saltem non imperfectior; non est ergo adeò certum omnem spiritualem esse nobilio-

Non omnia materialia sunt minùs perfecta omnibus spiritualibus.

rem. Nihilominùs meritò dixi id esse probabile 41.
& probabilius, quia inter eas delectationes non possumus de facto inuenire aliud caput vnde fiat compensatio, quàm ex obiecti aliquâ maiori nobilitate; quæ tamen non est in præsenti sufficiens, nam omne obiectum delectationis materialis est materiale & accidentale; inter duo autem accidentia materialia quæ respicerentur, vnum à spirituali, aliud à materiali delectatione, non potest esse tanta diuersitas, vt inde possit delectatio materialis ob nobilius obiectum maior esse in genere entis quàm spiritualis; licet in aliis rebus possit ea compensatio fieri, vbi sint plura capita, ratione quorum res materialis possit æquare spiritualem. Et hæc de primâ comparatione

earum

earum delectationum quoad perfectionem simpliciter.

Quando spiritualis delectatio sit maior, quando materialis.

Secunda ergo comparatio sit intra rationem ipsam delectationis, quæ sit fortior, seu quæ magis recreet subiectum. Et in hoc sensu dicendum est, aliquando spirituales esse maiores, aliquando è contrario minores: etenim si comparamus delectationem, quæ ex Deo viso in Beatis prouenit, haud dubiè ea quodammodò infinities est maior quàm vlla materialis esse possit, nisi fortè ipsa etiam materialis esset de eodem Deo viso; quia dixi alibi, non esse adeò certum, nullam potentiam materialem diuinitus possibilem esse capacem visionis Dei. Sed quidquid de possibili sit, quoad præsentes res est clara ob rationem datam. Aliquas verò è contrario materiales esse maiores aliquibus spiritualibus videtur certum: si enim comparem gaudium spirituale, quod quis habet de re parui momenti, quòd scilicet inuenerit vnum cruciferum, cum delecta-
42. tione materiali, quam habet quis de re venereâ aut de delicatissimo aut sapidissimo cibo, aut de haustu gratissimo post ingentem sitim; quis negabit, maiorem esse in genere voluptatis hanc materialem illâ spirituali? Aliquas item esse æquales etiam est probabile; quia contingere poterit, vt obiectum illud materiale non causet adeò magnam delectationem materialem, neque è contrario spiritualis sit adeò exigua, ideóque æqualis cum eâ materiali.

Quoad nos materiales delectationes sunt plerúmque maiores.

Concludo hoc punctum ex doctrinâ D. Thomæ, ordinariè esse intensiores & vehementiores quoad nos eas materiales, ob maiorem & vehementiorem obiecti propositionem; & quia materiales fiunt cum commotione spirituum, qui easdem delectationes vehementer promouent. Vtrùm autem delectationes tactus sint aliis maiores, non tam ad punctum præsens, in quo de ipsis actibus agimus, quàm ad ipsa obiecta spectat; & res est facilis, scilicet in homine (vt experientiâ constat) esse maiores; licet in aliquibus delectationes musicæ valdè soleant esse vehementes.

SVBSECTIO II.

Diuisio, causa & effectus delectationum declarantur.

Delectationes aliæ sunt naturales, aliæ non naturales.

Circa diuisionem earum delectationum docet D. Thomas aliquas esse naturales, de rebus scilicet quæ ex naturâ suâ sunt gratæ subiecto; alias verò non naturales, quia sunt de obiectis ex se quidem non connaturalibus, hîc tamen & nunc, ob deprauationem organi in hoc indiuiduo, gratis; sicut febricitanti dulcia sunt amara, & aliquibus sapiunt carbones, terra, gypsum, &c. Hæc vera sunt.

43. *Ratio D. Thomæ probat, in brutis quoque dari non naturales.*

Eodem tamen modo debuisset D. Thomas suprà eiusmodi concupiscentias non naturales admittere etiam in brutis, sicut admittit hîc delectationes illis respondentes: nam ea ratio de febricitantibus, de carbonibus, &c. potest eodem modo in bestiis locum habere tam quoad delectationem habitam, quàm quoad concupiscentiam habendam; ergo admissâ illâ, hæc etiam necessariò debet admitti, vt per se patet.

Circa causas delectationis multa disputat D. Thomas totâ quæst. 32. Verùm res videtur esse quodammodò ab hoc puncto aliena, quia solùm agit de varietate bonorum, quæ delectationē possunt parere; hoc autem non spectat ad præsentem tractatum; vno verbo dico, quodcumque mihi vt bonum proponitur, siue illud sit in cibo, siue in potu, siue in lusu, siue in venatione, siue in saltu, siue in honore, siue in virtute, siue in donatione liberali, siue in retentione, vt in auaris, potest causare mihi delectationem dum illud possideo. Vnde si D. Thomas ad specificanda hæc bona, velut causas delectationis, descendere voluit, non octo solas, vt posuit eâ quæstione, sed multa millia earum ponere debuisset; quia bonorum varietas, siue quæ ex se sunt verè bona, siue quæ homo sibi fingit, maximè si phantasia sit aliquo modo læsa, est propè infinita. Hoc solum videtur obseruandum, quomodo spes & memoria boni, imò tristitia possit causare delectationem; videntur enim potiùs hæc contraria delectationi. Respondet benè D. Thomas, tristitiam per accidens esse causam delectationis: dum enim homo ob amissum bonum tristatur simul cogitando de illo, & quasi præsens illud contemplando accipit aliquam delectationem: quod idem de spe suo modo dicendum est; dum enim cogitat, probabiliter fore, vt illud bonum obtineat, lætatur, licet simul affligatur, eò quòd differtur bonum; vel quia quodammodò timet ne non sit illud obtenturus: memoria etiam eodem modo & lætitiam causat, dum facit quodammodò præsens illud bonum, & simul tristitiam, ob comparationem ad præsentem eius absentiam.

Innumeræ sunt causæ delectationis.

44.

Effectus delectationis.

Circa effectus delectationis multa dicit Diuus Thomas quæst. 33. quæ sunt alioquin nobis nota per experientiam; vt quod per delectationem seu lætitiam nobis dilatetur cor. Quam locutionem D. Thomas tamquam metaphoricam sic explicat, vt ideò dilatari animus dicatur, quia se quasi extendit, dum per perfectionem, quam adeptus est, se iudicat maiorem & dilatatum; tum quia per ipsam delectationem se tradit rei, de quâ delectatur, & vt illam intra se recipiat, quasi se extendit. Vtraque explicatio habet aliquam difficultatem. Primò, quia in gaudio amicitiæ, quod haud dubiè est possibile, homo non attendit, vtrùm in se bonum aliquod acceperit, aut factus fuerit maior; ergo tunc non potest eo sensu per delectationem dilatari, nec quidem metaphoricè. Secundò, quia etiam in obiecto dolo-
ris homo potest considerare, quòd in se receperit 45.
aliquam formam, nempe illud malum; ad hoc autem vt fiat maior, per accidens videtur esse, quòd illa forma sit amara, vel quòd sit dulcis; & vniuersaliter, quòd sit mala, aut quòd bona; vtraque enim auget hominem. Secunda etiam declaratio patitur difficultatem, quia eodem modo per tristitiam censetur homo in se recipere formam: & quia à se non potest eam excutere, ideò tristatur.

Quo sensu dicatur per delectationem cor dilatari.

Fortasse ea dilatatio potest intelligi ex eo, quòd in lætitiâ sanguis videatur prædominari; ille autem dilatat & extendit quodammodò suo calore; potest etiam dici, delectationem dilatare cor, quia homo lætus est liberalior, promptior ad benefaciendum, condonandum, &c. homines autem parcos dicimus stricti, angusti cordis, liberales è contrario magni cordis; quia ad extra plura longè efficiunt. Et hanc puto esse genuinam deriuationem eius metaphoricæ phrasis.

Secundus effectus delectationis est causare sui desiderium.

Secundus effectus delectationis dicitur causare sui desiderium: quod ita intelligendum, non vt delectatio quæ existens causet sui desiderium; quia hoc est de bono absenti; sed quia simul in eâ delectatione adhuc reperitur aliquis defectus;

aut

aut quia non est stabilis; homo autem optat eius vlteriorem durationem.

Tertius, impedire vsum rationis vel ex parte, vel totaliter.

Tertius effectus est, impedire vsum rationis: quod fit vel ex parte, quia cùm simus limitatæ virtutis, quò vehementiùs intendimus alicui rei, eò minùs possumus ad alias attendere; vel etiam totaliter, quod rarò licet, fit tamen aliquando: prouenit autem ex vehementi humorum corporalium commotione; sicut legitur aliquando ex vehementi lætitiâ hominem repentè extinctum.

46. *Quartus, quòd perficiat operationem.*

Quartus est, quòd perficiat operationem: id quod dupliciter intelligitur: vno modo, quia est vltimus terminus actionum; nam in eâ serie post adeptionem finis sequitur gaudium, quod est quasi punctum terminatiuum omnium affectuum voluntatis. Secundò, quatenus delectatio excitat hominem ad rursus tale bonum vel alia similia procuranda. Vnde ego distinctione vtendum crederem: Vel enim delectatio est de obiecto bono moraliter; & tunc dicerem, per illam perfici operationem, seu operantem eo secundo modo; quia ad nouas similes delectationes procurandas illum reddit alacriorem; per illas autem haud dubiè rursus & rursus plus perficietur: quòd si è contrario delectatio sit de obiecto malo moraliter, tunc non perficiet, sed destruet hominem; quia illum ad procurandas alias tales, quibus in singulos dies peior reddatur, excitabit; nisi velis ipsam voluptatem physicam dicere perfectionem physicam, etiamsi moraliter sit peccaminosa.

SVBSECTIO III.

De bonitate & malitiâ delectationum.

CIrca hoc punctum vix aliquid occurrit dicendum, præter ea quæ in vniuersum de passionibus dicta sunt, aliquas scilicet esse malas moraliter, aliquas bonas, alias indifferentes, prout sunt obiecta de quibus sumuntur, aut periculum mali inde secuturi: quod vltimum addo propter delectationem veneream; quæ licet sit de obiecto, alioqnin in se licito; vt si quis delectetur de copulâ habendâ in matrimonio, aut olim habitâ, adhuc tamen propter periculum præsens est illicita, de quo agendum infrà fusiùs. Hæc de bonitate morali. Nam physicè loquendo vt bonitas abstrahit à morali, vtili & delectabili, haud dubiè omnis omnino delectatio est bona; cùm sit delectabilis vel delectabilitas ipsa in abstracto, quæ est species bonitatis.

47. *Delectationis duplex bonitas, moralis & physica.*

Quæris tamen D. Thomas quæst. 34. artic. 3. vtrùm aliqua delectatio sit optimum; hoc est, vtrùm summum bonum in aliquâ consistat delectatione; respondétque, summum bonum dupliciter dici, vel obiectiuè, vel formaliter; obiectiuè dicit summum bonum esse Deum, formaliter verò fruitionem illius seu possessionem, seu delectationem de illo esse respectu nostri summum bonum.

D. Thomas cùm delectationē posuit vt summum bonum, non loquitur satis æquè ac qua alibi docet.

Difficultas hæc à me discussa est 2. Tomo disput. 48. de beatitudine; vbi explicui, in quo consistat formaliter beatitudo. Nunc obseruo, D. Thomam, qui alibi beatitudinem in visione Dei constituit, non debuisse delectationem ponere vt summum bonum etiam per modum possessionis, sed cognitionem: addo, Esto ad voluntatem pertineat beatitudo, illam non propriè debere constitui in delectatione, sed in amore Dei super omnia; qui videtur esse longè perfectior quàm delectatio de Deo etiam super omnia. Verùm quia difficile est indicare, vter illorum actuum, cùm ambo sint ob Deum super omnia, sit melior, abstineo nunc ab eâ doctrinâ; & dico, in hac vitâ beatitudinem consistere principaliter in amore Dei super omnia, siue sit gaudium, siue amor efficax; licet in alterâ vitâ beatitudo consistat in solâ visione Dei: cur autem discurrendum sit diuerso modo in vno & in altero statu, dixi loco citato.

In quo principaliter beatitudo in hac vitâ consistat.

48. *Delectatio est ferè in solis actibus potentiæ cognoscitiuæ.*

Aduerto vltimò circa vocem *delectatio* (quod etiam obseruaui alibi) si nomine delectationis intelligamus id quod formaliter hominem recreat, vt sic etiam in hac vitâ omnem delectationem ferè in solis actibus potentiæ cognoscitiuæ consistere: nam ipse gustus cibi est, quo formaliter percipitur suauitas cibi; & consequenter ille est qui recreat hominem, & voluptatem affert: idem est in tactu rei mollis, in visu rei pulchræ, in auditu musicæ suauissimæ, & sic in aliis rebus: & in hoc sensu ostendi ibi, visionem beatam esse ipsam summam voluptatem nostram; sicut è contrario id quod formaliter homines torquet, est sensatio caloris vehementis aut frigoris, &c. ideóque dixi, dolorem in rigore esse actum aliarum potentiarum ab appetitu; quo sensu potest delectatio ad vim cognoscitiuam trahi; at in præsenti vsurpamus pro actu appetitus; quo quasi approbamus, & gaudemus reflexè, quòd habemus eam priorem voluptatem, quæ consistit in aliis sensibus; sicut dolor vsurpabitur in sequentibus non pro ipso cruciatu, sed pro displicentiâ & tristitiâ de illo.

SECTIO V.

De dolore & tristitiâ.

Doctrina S. Thomæ de hoc puncto.

49.

FVsissimè D. Thomas de dolore & tristitiâ disputat per quinque quæstiones, à quæstione 35. & in primis supponit dolorem ad solum appetitum pertinere, quia dolor est de malo; circa malum autem & bonum non versatur vlla alia potentia quàm appetitiua. Dixi fine præcedentis sectionis quo pacto dolor in rigore ad sensus pertineat, quo verò ad appetitum; nunc obseruo, rationem D. Thomæ non probare vniuersaliter, nullam aliam potentiam posse versari circa bonum & malum, etiam quà tale; nam certum est, intellectum cognoscere malum quà malum, & bonum quà bonum; item certum est, dulcedinem cibi quà bonam, quà gratam palato sentiri seu percipi per gustum; & è contrario per eumdem gustum sentiri amaritudinem fellis, quà ingratam, disconuenientem & contrariam palato; & idem est de aliis obiectis: ergo sicut in eâ sensatione rei dulcis consistit prima voluptas, quam possumus meritò vocare delectationem; ita è contrario in perceptione intensioris caloris consistit propriè primus & præcipuus dolor, licet posteà ob illum anima rursus habeat nouam afflictionem seu tristitiam de illo: quæ etiam tristitia vocatur dolor, & in hoc sensu nos in præsenti loquemur.

Bina ratio quid probet.

SVBSE-

Svbsectio I.

De differentiâ inter dolorem & tristitiam, ac de comparatione illius cum delectatione.

50. *Differentia à S. Thomâ assignata non subsistit.*

CIrca differentiam inter dolotem & tristitiam obseruat D. Thomas art. 2. illum dolorem, qui causatur ea apprehensione interiori, dici tristitiam; illum verò, qui præcisè causatur ex exteriori, dici dolorem sine addito. In quâ doctrinâ eam ego difficultatem inuenio, quòd omnis omnino dolor videatur causari ex apprehensione interiori; ergo ea distinctio nulla est. Probo antecedens; nam dolor omnis (de quo hîc agimus) est actus potentiæ appetitiuæ, atqui potentia appetitiua interior non regitur immediatè cognitione sensus exterioris, sed cognitione sensus communis (vt suppono ea libris de Animâ;) nec videtur D. Thomas nomine potentiæ interioris intelligere solam animam quà rationalem; sic enim facilè dici posset, dolores animæ rationalis quà talis, dici tristitiam, dolores verò corporales retinere illud commune doloris. Non, inquam, in eo sensu agit D. Thomas; nam ibidem ad secundum expresse videtur ostendere, nomine potentiæ interioris se intelligere, vel sensum communem, vel animam rationalem. quod magis declarat artic. 7. in corpore.

Mens Diui Thomæ de differentiâ inter dolorē & tristitiam.

Arbitror, D. Thomam non sic intelligendum, vt velit dicere, aliquem dolorem solùm dirigi cognitione externâ; id enim iam ostendi falsum: mens ergo illius est, quòd illi dolores, qui saltem mediatè causantur ea sensatione externâ, licet eam immediatè etiam percipiat sensus internus, non vocentur tristitia, sed dolor; tristitia verò vocetur, quando non est sensatio vlla exterior disconueniens, sed de obiectis solâ interio-
51. ri imaginatione propositis tristatur homo: sic non solet homo dici tristis, quando dolent illi vehementer dentes v. g. aut patitur aliquam aliam corporalem afflictionem; tunc enim dicitur dolens, patiens; at quando ex apprehensione vel mortis amici, vel alterius rei est afflictus, dicitur propriè tristis. Quod sufficiat pro quæstione de voce.

Tristitia est ex se contraria delectationi.

Tristitiam esse contrariam ex se delectationi constat ex dictis præcedenti sectione; vbi etiam ostendimus, quomodo aliquando per accidens ex tristitiâ sequatur aliqua delectatio. Dico *esse contrarium ex se*; nam delectatio de vno obiecto non opponitur tristitiæ de altero: vnde meritò D. Thomas art. 4. concludit, non omnem tristitiam opponi omni delectationi; disputat autem artic. 5. an contemplationi opponatur tristitia. Dico duobus verbis, Si contemplatio sit de re malâ, tunc potest causare tristitiam; si sit de re bonâ & iucundâ, causat delectationem; si reflexè ipsa contemplatio sumatur vt obiectum, tunc per se non est causa tristitiæ, quia scire ex se bonum est; quod maximè habet locum in contemplatione de Deo; per accidens tamen quatenus inde homo defatigatur, & impeditur ab aliis rebus iucundis, potest esse tristitiæ obiectum.

An appetitus delectationis sit fortior quàm fuga tristitiæ.

Quæri deinde potest, vtrùm magis sit fugienda tristitia quàm appetenda delectatio? Respondet D. Thomas, fortiorem esse appetitum delectationis fugâ tristitiæ; quia delectatio est de bono, tristitia verò de malo. Ego tamen, sicut suprà insinuaui, licet, quando malum consistit in priuatione boni, & in tantum odio habetur, in quantum priuat bono, ametur tunc fortiùs bonum, quàm odio habeatur malum, quia *propter*
quod vnumquodque tale, & illud magis; imò forte, si sit contradictoriè opposita, vt lux & tenebræ, via videatur posse hominem plus desiderare lucem quàm fugiat tenebras, quia æquiualent sibi illi duo actus; quando tamen malum, de quo tristamur, non consistit in priuatione, sed est aliquid positiuum (vt suprà ex D. Thomâ probauimus, posse aliquando esse) ego non dubito, quin tunc maior sit & vehementior fuga doloris quàm delectatio in carentiâ: nam exiguam habet homo delectationem ex eo, quòd nullum sentiat dolorem; at si comburatur, vehementissimè & fortissimè insurget ad fugiendum talem dolorem. & id clarè docuit D. Augustinus lib. 83. quæst. q. 36. quem ipsemet D. Thomas citat. Vbi obseruo, non esse in D. Augustino, id quod videtur ei tribuere D. Thomas in responsione ad primum; vbi illum sic explicat, quasi solùm voluerit docere, per accidens metum esse fortiorem, quatenus dum fugimus dolores, id facimus, quia contrariantur vitæ, quæ maximè amatur; hanc, inquam, rationem non esse in D. Augustino, sed absolutè & sine addito, *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem; quandoquidem videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu.* In quibus verbis pondero, quòd dicat S. Augustinus, *Nemo est qui*, &c. si autem solùm per accidens maior esset fuga dolorum, & non per se,
non diceret Augustinus, *Nemo est*: ea enim quæ 53.
sunt per accidens non reperiuntur in omnibus omnino; quid enim magis per se quàm quod omnibus conuenit? Secundò, non placet ea explicatio, quam D. Thomas affert; nam suprà ostendi, fugam dolorum non esse ob tutandam vitam, quin potiùs sæpè hominem vitam libenter amittere, ne toleret tam graues dolores; ergo vniuersaliter non videtur esse vera ea doctrina D. Thomæ. Fateor, si comparemus magnam aliquam voluptatem cum aliquo dolore exiguo, esse tunc fortiorem affectum delectationis quàm fugam dolorum. Item, si cum summâ voluptate, quæ est visio Dei, comparentur etiam tormenta inferni, fortiorem esse eam voluptatem ad trahendum ad se, quàm dolores ad deterrendum; vt & agens de beatitudine diai; non tamen propterea de omnibus vniuersaliter id debet asseri, maximè quando dolores sunt vehementes, & voluptas è contrario leuis est.

52. *D. Thomas nō benè explicuit S. Augustinum.*

Quando sit fortior appetitus delectationis quàm fuga mali.

Svbsectio II.

Ex quibus causis grauior insurgat dolor; vbi de eius effectibus.

CIrca causas doloris seu tristitiæ vno verbo dicimus, omnia illa, quæ sunt mala vel ipsi amanti, vel personæ amatæ, item, quæ licet in se bona sint, possunt tamen esse causa illatiua alicuius mali, possunt eo ipso esse causa tristitiæ &
dolotis, si apprehendantur vel vt iam existentia, 54.
vel certè vt imminētia, & vt futura; cætera verò, quæ rationem mali non habent vllo modo, non posse esse causam tristitiæ obiectiuè loquendo. Dico *obiectiuè*; nam ipsa voluntas & appetitus, item humores corporis, licet in se boni sint, efficiunt ipsum actum tristitiæ positâ apprehensione mali;

Quæ rationē mali non habēt nō possunt esse causa tristitiæ obiectiuè.

quantumuis dilectum, abesse; ergo sæpè tristitia de malo præsente maior est quàm de absentia boni.

Ratio huius doctrinæ.

59. Ratio à priori huius doctrinæ facillima est; quia cùm sit summa inæqualitas in bonis tam positiuis quàm priuatiuis, necessum est, aliqua positiua ita excrescere, vt maiora sint aliquibus negatiuis, quæ sunt ex minoribus in eo genere; item è contrario, aliqua negatiua tanta esse, vt non adæquentur à minoribus ex positiuis; esto ex genere suo maius sit positiuum quàm negatiuum, aut è contratio; nam etiam in aliis generibus inæqualibus contingit, vt quod ex genere suo est nobilius sit absolutè ignobilius altero. Certum enim est, genus spirituale nobilius esse genere materiali; quis tamen ideò dicet, vbicationem accidentalem spiritualem Angeli esse simpliciter nobiliorem animâ equi aut leonis; quòd si adhuc dicatur ea vbicatio perfectior; etiã ego habeo instantiam in eâ; nam genus substantiæ, sub quo est ea anima leonis, nobilius est genere accidentis, sub quo est vbicatio spiritualis; & tamen hæc dicitur nobilior ea formâ substantiali seu leone; ergo potest aliquid contentum sub genere nobiliori esse ex aliis capitibus ignobilius, vt fusiùs ostendi suprà contra Patrem Vasquez & pauculos alios. Sufficiat ea hîc pro præsenti difficultate insinuasse.

Quatuor tristitiæ sunt species.

Circa diuisionem tristitiæ aduerto Primò, quatuor esse eius species; inuidiam, quæ est tristitia de bono alterius; misericordiam, quæ est tristitia de malo alieno; acediam, quæ est tristitia vehemens & impediens exteriora membra, vt nec

60. loqui liceat; & angustiam, quæ ita animum grauat, vt non appareat aliquod refugium. Quod si dicas, Delectatio non habet similes species, ergo nec tristitia; respondet D. Thomas art.8. ad primum, bonum vno tantùm modo causari, ideóque non dari nisi vnam speciem delectationum, at malum variè contingere.

Eas etiam habet delectatio.

Iudico tamen eodem planè modo de delectatione discurrendum. Nam sicut ponitur inuidia, quæ gaudet de malo alieno quà tali: ita potest esse alia species delectationis ei contraria, quâ gaudeam de bono alterius quà bonum illius est. Secundò, sicut ponitur misericordia, quâ condoleo malis alterius, potest poni alia species contraria, quâ gaudeam de malo alterius; esto non sit ex inuidiâ. Tertiò, sicut ponitur tristitia impediens etiam vocem, poni potest gaudium illam impediens; anxietati etiam respondere potest ea lætitia, quæ non timet finem boni possessi, sicut anxietas è contrario non inuenit refugium. Quod verò dicitur, bonum vno solo modo contingere, malum verò multis, non est vniuersaliter verum: imò quoad punctum præsens, mihi contrarium videtur omnino certum; etenim malum non est nisi respectiuum; vnde numquam est obiectum tristitiæ nisi in quantum aliud amatur; at bonum est duplex; vnum in se absolutè & substantialiter, aliud respectiuum; vnde potest tot amores terminare, quot malum actus contrarios odij: & quidquid sit de eâ maiori vilitate, iam ostendi, quomodo in præsenti tot omnino sequi valeant species delectationis

61. respondentes speciebus tristitiæ; & sic facilius respondetur obiectioni suprà factæ.

Effectus tristitiæ communes alijs passionibus. Effectus eius speciales.

Circa effectus tristitiæ dici possunt aliqua communia aliis affectibus; quod scilicet impediat alias operationes; quia quò anima magis occupatur in aliquo obiecto, eò minores vires habet ad alia; item, quòd si sit vehemens, possit interimere hominẽ; vt de nimiâ delectatione insinuaui suprà. Speciale autem præ cæteris hoc habet tristitia, vt hominem sæpè reddat stultum. Secundò, reddit illum aliis molestum, illiberalem, inquietum: dicitur etiam quodammodò grauare animum, quia sicut onus quoddam intolerabile videtur adhærere cordi, non quia ibi sit tristitia; hæc enim est in loco vbi residet appetitus; quem suprà in capite diximus esse; sed quia malos humores trahit ad cor, nocet præ cæteris aliis affectibus sanitati, eò quòd cùm sit res valde contraria naturę, omnes malos humores auget, & vt dixi, impellit eos ad cor; vnde facilè homo graues contrahit morbos, & paulatim consumitur. Aliam huius rei rationem reddit D. Thomas; nam tristitia cor aggrauat; & propterea impedit, ne à corde exeant influxus necessarij per totum corpus. Verùm cùm ea locutio, *Aggrauat cor*, multùm habeat de metaphoricâ, oportet videre, quare inde inferatur se ipsâ impediri eos influxus. Dicendũ ergo est, quod paulò antè tetigi, id fieri, quia tunc humores peiores cõcurrũt ad cor, & ibi magis nocent coniuncti, quàm per totũ corpus anteà sparsi; maximè cùm immediatè afficiant nobilissimã & delicatissimã partẽ corporis. Impedit etiã dolor vehemens studia & intellectuales discursos omnes; quia cùm hæ operationes ob suam perfectionẽ requirãt spiritus purissimos, qui maximè terreis & grauibus humoribus impediuntur, maximũ per eos impedimentum pro illis operationibus consurgit.

Quare tristitia velut onus intolerabile cordi adhærere videatur.

SVBSECTIO III.

Quomodo tristitia mitigetur specialiter per delectationem.

De mitigatione doloris seu tristitiæ agit D. Thomas fusè quæst. 38. Et quidem si de mitigatione doloris exterioris agamus, hoc ad Medicos pertinet, si de mitigatione ipsius tristitiæ aut doloris in appetitu, tunc variæ sunt causæ mitigantes, omnes scilicet rationes, quæ solent afferri in diuersis occasionibus malorum pro consolatione; quæ quidem sunt innumeræ, iuxta varios dolores animi; sicut iuxta varios dolores corporis varia etiam adhiberi solent medicamenta: sicut autem hîc non possumus explicare omnia mala; quæ causare valent dolorem & tristitiam; ita multò minùs omnes rationes & motiua, quæ ad tolerandа æquanimiter ea mala adhiberi possunt. 62.

Tristitia mitigatur per delectationẽ.

In communi tamen hoc possumus cum Diuo Thomâ & alijs dicere, tristitiam omnem mitigari per delectationem. Circa quod aduertendum est, Licet ex genere suo tristitia sit contraria delectationi, ideoque videantur se inuicem excludere, nihilominùs, quando sunt ex diuersis obiectis, non habere oppositionem, ac proinde ex hoc capite posse inuicem cohærere, vt superiùs insinuaui. Si enim quis simul & semel audiat noua & rei sibi gratissimæ, & alterius malæ, haud dubiè simul de primis gaudebit, tristabitur verò de secundis; in quo tamen puncto oportet aliquantulùm hærere. 63.

Tannerus docet, tristitiã & delectationẽ se non compati vnquã; sed malè, contra rationẽ & experientiam.

P. Tannerus qu. 4. dub. 6. citans D. Thomam hic quæst. 35. art. 3. & 3. parte quæst. 84. art. 9. ait non se compati tristitiam & delectationem sensus, vt sunt passiones, non solùm ex eodem obiecto, sed nec ex diuersis; quia lætitia fit cum dilatatione cordis, tristitia verò cum constrictione. Neutro in loco inuenio eam doctrinam in D.

Thomâ; & quidem ea quæst.3.partis non habet nouem articulos. Deinde dico eam mihi non probari, quia est contra manifestam experientiam, & rationem: rationem quidem, quia cùm simul & semel possim ego habere v. g. dolorem aliquem capitis (non iam loquor de vehementissimo) & simul comedere aliquam rem, quæ mihi sit gratissima, aut audire iucundam
64. musicam, vel tactu percipere obiectum delectabile, non video cur tunc non possim etiam tristari aliquantulùm de eo dolore capitis, & simul delectari in eo cibo & musicâ etiam per potentiam materialem? quia si hæc habet ibi obiecta sufficientia pro vtroque actu, cur non poterit in vtrumque prodire? aut debemus dicere, neutrum tunc eliciendum. Quæ ratio maximè habet locum in brutis: nam esto cani doleat pes, & de eo dolore tristetur; non propterea non sapiet illi cibus; & sic de alijs obiectis. Confirmo: In nobis (vt suppono ex communiori doctrinâ) numquam voluntas operatur, nisi etiam operetur appetitus, maximè circa obiecta ipsa materialia, & quæ tunc actu percipiuntur per sensus; ergo si voluntas tunc habet gaudium & tristitiam de diuersis obiectis, eodem modo appetitus similes affectus habebit.

Contra experientiam verò esse eam opinionem, probatum est in ratione allatâ; nam in nobis experimur eam delectationem & tristitiam; & huc facit, quod ipse Tannerus docet respondens Aureoli argumentis; scilicet, virginem violentet passam stuprum, etiam non volentem, habere naturalem delectationem, esto per voluntatem resistat, & licet tunc ei doleret aliqualiter manus aut caput, non propterea non sentiret eam delectationem.

Quòd delectatio fiat cũ dilatati ne cordis, tristitia cũ cõstrictione, nõ impedit eas esse simul.

Neque in contrarium obest ratio, quam insinuat, quòd scilicet delectatio fiat cum dilatatione cordis, & tristitia cum constrictione; id enim non de rigorosâ dilatatione locali intelligendum est, sed metaphoricâ; metaphorica autem ea duo non repugnant inter se Secundò, esto sit aliqua maior densatio aut rarefactio cordis in his actibus appetitus; quod suprà vt probabile docuimus quando vel sola est tristitia, vel sola delectatio; facilè tamen respondetur, quando occurrunt duæ illæ passiones, impedire se inuicem quoad illũ effectum localis dilatationis, si æquales sint inter se passiones illæ, quia quod vna dilatare petebat, altera comprimit, & sic vna alte-
65. ram impedit; non tamen propterea sequi, impediri vllo modo ipsos actus; quia hi non consistunt formaliter in tali comprehensione, licet ordinariè sint causa illius: sicut in omnium sententiâ frigus est causa condensationis, & calor dilatationis & compressionis; non tamen propterea omnino repugnant inter se omnis calor cum omni frigore, licet effectus dilatationis & compressionis omnino repugnent: vnde quando æqualiter resistunt sibi frigus & calor, nec comprimunt nec dilatant actu subiectum illud, idem in præsenti dicendum est.

An summa tristitia patiatur aliquam delectationẽ, & vicissim. Affirmatur.

Secundò, circa hoc punctum inquiri posset, vtrùm summa tristitia patiatur aliquam delectationem; vel è contrario, summa delectatio patiatur aliquam tristitiam. De hac difficultate egi in secundo Tomo occasione dæmonum, item agens de beatitudine, vbi respondi, quod & nunc breuiter repeto, delectationem summam positiuam, quæ in homine esse potest, admittere aliquam tristitiam, vt in Christo Domino; qui summam habens ex visione beatâ delectationem, nihilominùs tristitiam passus est. Dixi *delectationem summam positiuam*; nam in tali casu certum est, non habuisse eum delectationem, quæ ex carentiâ ipsorum dolorum potest esse in Christo, vt habet nunc in cælo: si autem ea simul sit cum positiuâ, non erit locus vlli dolori, qoando datur summa delectatio positiua & negatiua; nam ad hanc esset necessarium, vt simul esset forma & eius priuatio, malum & carentia illius; quod etiam diuinitus repugnat: eodem modo è contrario dicendum est, summam tristitiam positiuam non excludere aliquam delectationem le- 66.
uem; nam potest fieri, vt patiat summum malum positiuum, & tamen habeam aliqua bona, licet exigua; tunc autem potest esse locus, vt de eorum bonorum possessione aliquam habeam delectationem.

Imò hinc dico, nullam posse esse tristitiam adeò magnam, quæ non admittat gaudium aliquod, licet leue; quia non potest vllus esse ita malis oppressus, vt simul omnibus omnino bonis careat: nam saltem habet suum esse, quod est bonum magnum, ratione cuius potest consistere aliqua delectatio, licet vix sentiatur in tanto amaritudinis oceano.

An etiã obiectũ malis sub aliquâ ratione possit esse motiuũ delectationis.

Illud dubium hîc potest occurrere, an non solùm quâ parte ipsum animal existens est sibi bonum habere semper possit aliquam delectationis occasionem, sed etiam ratione ipsius obiecti mali necessariò debeat esse motiuum aliquod delectationis. Affirmant quidam, eò quòd talis res, quantumuis mala, est tamen ens, & bona saltem transcendentaliter, ergo est obiectum alicuius gaudij: & quidem ratio à nobis paulò antè facta, quod in seipso homo inueniat rationem boni, videtur etiam habere locum in obiecto ipso doloris; quod etiam est ens. Nihilominùs tamen arbitror, contrarium esse longè probabilius. Primò; nam si obiectum tristitiæ sit priuatio summi boni, cùm ea priuatio non sit ens, & consequenter nihil habeat de bonitate transcendentali, non est necessum, vt inueniam in eâ rationem vllam delectationis. Secundò, quia esto illud malum sit eus positiuum, & bonum transcendentaliter, non tamen ideò est mihi amabile; nam respectu mei potest esse purè disconueniens, v. g. respectu diaboli & damnatorum, tormentum ignis non video quam possit afferre aut vtilitatem, aut delectationem, aut conuenientiam.

Sententia negãs est probabilior.

67.

Ratio à priori est, quia bonum in se & bonum alteri non conuertuntur; vnde rectè potest dari accidens, quod in se sit bonum, mihi tamen nullo modo bonum sit, sed potiùs summè malum: cùm autem bonitas accidentium non ametur quà in se est, sed quà aliis est conueniens, rectissimè sit, vt à me non possit amari mihi, esto in se sit bonum; ergo non est necessum, vt det eo ipso occasionem aliquam delectationis. Et hinc patet differentia inter me ipsum & accidens respectu mei; nam ego mihi ipsi bonus sum, & consequenter semper amabilis, & potens terminare gaudium de me; quod non conuenit accidenti respectu mei, sed respectu sui; vt scilicet, si illud accidens esset appetitiuum, posset de suâ existentiâ tunc delectari; id tamen quod illi est bonum, mihi est summè malum.

SVBSE-

Svbsectio IV.

De aliis remediis contra tristitiam; & de eius bonitate vel malitia.

68. *Cur per compassiones amicorum mitigetur dolor.*

ALia remedia dolorum sunt amicorum & aliorum compassiones; quia (vt ait Diuus Thomas) tunc alij videntur quasi concurrere ad tolerandnm illum dolorem: quia verò hæc ratio è metaphorâ desumitur, addidit aliam meliorem, quia scilicet videt se ab aliis amari, & per hoc accipit aliquam consolationem. Tertiam ego adderem, quia in multis occasionibus dolorum per aliorum compassiones effulget illi aliqua spes euadendi, vel certè accipiendi aliquid æquiualens malo præsenti. Quartam, quia sicut solet esse miseris solatium, socios habere pœnarum, ita & videre alios sibi compatientes; per hoc enim apprehendit eos per modum sociorum in eis pœnis.

Cur dolor per fletum mitigetur.

Mitigatur etiam dolor per fletus & gemitus. Rationem reddit D. Thomas quæst. 38. art. 2. quia omne nociuum interiùs clausum magis affligit. Verùm cùm lacrymæ, quæ foras exeunt, non sint causa doloris, hæc ratio non videtur habere vim; quia tunc tenere inclusas eas lacrymas, non est detinere interiùs causam doloris.

Rationes D.Thom.

Meliùs Secundò id probat, quia omnis operatio homini conueniens in eo statu, in quo est, est etiam illi grata, & per eam accipit aliquam consolationem, sed fletus à naturâ videtur institutus pro homine tristi, ergo. Est tamen adhuc difficultas in hoc argumento, cur natura amet tunc fletum vt conuenientem.

69. Crediderim duas esse eius rei causas: vnam, quia humores, qui in tristitiâ ad cor recurrunt, foras per fletum & gemitus exeunt: secundam, quia diximus, per amicorum compassionem mitigari dolorē; quid ergo mirum, si per fletum & gemitum, dum aliis manifestare se putat vehementiam sui doloris, & eos ad compassionem mouere, etiam consolationem aliquam accipiat?

Somnum etiam & balnea ponit D. Thomas inter remedia tristitiæ. De somno res est facilis; quia per illum minuitur apprehensio mali, deinde consumuntur etiam humores, qui ad cor concurrerant: vnde quando iterùm euigilat homo, non tam vehementer apprehendit quàm priùs. De balneis ea generali regulâ id persuadet D.Thom. quia omnia, quæ naturam reficiunt, eo ipso minuunt melancholiam; atqui balnea reficiunt hominem, ergo. Quæ ratio ad somnum etiam potest applicari.

Quando tristitia sit moraliter bona, quando mala.

Denique circa bonitatem vel malitiam moralem tristitiæ dicendum est, quando tristitia est de malo extrinseco Dei quà tali, vel de malo absolutè morali quà tali, tunc esse bonam; quia sicut bonum est & honestum amare honesta & odio habere inhonesta; etiam bonum est dolere de inhonestis; quia ille dolor (vt sæpè diximus) æquiualet amori honesti, & ex illo ordinariè nascitur: è contrario verò tristari de bono morali malum est; tristari autem de malo physico ex se est indifferens: vno verbo, tristitia, quoad punctum honestatis aut malitiæ, sequitur regulas cæterorum actuum, fugæ, odij displicentiæ, imò & amoris; huius tamen contrario modo, hoc est, vt ex eo obiecto, ex quo amor est bonus, tristitia sit mala; & vnde malus est amor tristitia sit bona.

70. *An tristitia possit esse summum malum hominis.*

Hîc pro coronide disputari potest vtrùm tristitia possit esse summum malum hominis; sicut è contrario suprà discussimus, vtrùm delectatio possit esse sūmum bonum. Negat D Thomas; quia si tristitia est de vero malo, tunc adhuc dabitur aliquid peius, scilicet, vel non iudicare esse malum illud, ideoque non tristari de illo, vel non conari illud à se mouere; si verò sit de malo apparente, quod in se esset bonum, tunc peius erit carere eo malo. Fortè clariùs eadem veritas inde suadetur, quia tristitia de aliquo malo non potest esse peior ipso malo, imò semper est minor; ergo summum malum non est in ipsâ tristitia, sed in obiecto illius consistere dicendum est. Et hæc de passionibus, quæ solùm sunt concupiscibilis, iuxta multorum sententiam.



Dispvtatio XXX.

De spe, desperatione & timore, quæ sunt passiones irascibilis.

EXplicatis his passionibus, quæ communiter ad concupiscibilem reducuntur, agendum erit de his quæ ad irascibilem, inter quas primo loco occurrit spes. 1.

Sectio I.

Quid sit spes, & in quo differat à desiderio.

SPem idem ferè esse cum desiderio seu concupiscentiâ diximus suprà; solumque differre ratione arduitatis, quæ in obiecto spei requiritur, ibidem insinuauimus: quid verò sit arduitas vulgariter loquendo explicui disp. 28. sect. 3. quid verò eadem arduitas denotet, quatenus attribuitur obiecto spei, statim explico; & vel sic tota illius differentia à simplici desiderio declarabitur.

Quia spes requirit probabilitatē obiecti obtinēdi, differt à desiderio.

Requirit igitur spes aliquā probabilitatem de obtinendo obiecto desiderato; & in hoc videtur consistere differentia eius à desiderio simplici. Dixi *probabilitatem*; nam si sit certitudo, iam non est spes, sed potiùs gaudium de eâ re, quæ moraliter iudicatur iam vt possessa: & hanc incertitudinem voco ego arduitatem spei, id quod paulò ampliùs est confirmandum.

Coninck spē ponit etiam vbi nō est incertitudo boni sperati.

Hanc incertitudinem boni sperati futuri necessariam non esse pro actu spei, fusè Pater Coninck conatur probare disput. 19. dub. 7. nam D.Thom. 3.p.q.7.art.4. docet, Christum habuisse spem de beatitudine corporis, quam tamen sciebat certò futuram. Et ratio ipsa videtur ei suffragari; nam talia bona possunt esse ardua, futura, absentia quid ergo eis deest vt terminent veram spem? Confirmatur; nam animæ Purgatorij veram habent spem beatitudinis; quam tamen certò sciunt se acquisituras. In hanc sententiam consenserant priùs Suarez tom. 1. in 3. part. quæst. 15. art. 7. in commentario, & Vasquez 1. part. disput. 43. cap. 1. quos etiam ibidem pro se Coninck citat.

Mihi tamen quæstio hæc tota quanta videtur esse de nomine. Docet enim Pater Coninck cum Patre Suario, & multis aliis (quod libenter admittimus) ad eumdem habitum spei pertinere desiderare bonum absens, & de illo etiam iam possesso gaudere; etsi gaudium hoc non soleat vocari communiter spes, ideóque vulgariter loquendo non censeatur ad spem pertinere. Hinc clarè ad rem nostram infero, actum illum voluntatis circa bonum certò futurum pertinere ad habitum spei; quia maiorem rationem habemus reducendi illum ad talem habitum propter obiecti absentiam, quàm ad reducendum actum gaudij; ergo docemus ambo, eum actum re ipsâ ab habitu spei prodire; ergo quoad rem nulla est inter nos disceptatio.

2. *Sed meliùs negatur cum Lorcâ & D. Thomâ.*

Vtrùm autem actus ille dicendus sit iuxta vulgarem acceptionem vocis spes, & nos per illum sperare, quæstio est, meo iudicio, & verò apud omnes debet esse, de solâ voce: de quâ non libenter diu disputo: ne tamen illam omninò indecisam relinquam, censeo, longè conformius esse communi hominum apprehensioni (quam in quæstionibus de voce attendendam maximè sæpè dixi) eum actum non esse vocandum spem. Quam sententiam tradidit expressè Lorca 1. 2. sect. 2. disp. vlt. num. 7. Eamdem satis clarè docuit D. Thomas 1. 2. q. 67. art. 4. ad 3. vbi ait, nos non sperare bonum, cuius iam habemus causam ineuitabilem præsentem. Neque sufficit responsio Coninck; quòd scilicet ideò D. Thomas neget Beatis spem de gloriâ corporis, quòd sine arduitate sint eam consecuturi. Non, inquam, sufficit; nam ex eo videtur D. Thomas negare arduitatem obiecti, quòd iam sit causa infallibilis illius. Vnde potius confirmatur quod paulò antè dixi, arduitatem obiecti spei nihil aliud esse, quàm quòd incerta sit eius futuritio.

Et est conformius communi modo loquendi.

Secundò idem probo, quia (iuxta communem omnium ferè hominum loquendi modum) propriè dicor sperare à Rege gratiam aliquam, v. g. dignitatem, diuitias, etiamsi iam nihil penitus physicè difficile restet à me sperandum, sed solus speretur Regis consensus; ergo cùm omnes ad rationem obiecti spei petant vt illud sit arduum, & in casu præsenti, qui frequentissimus est, fateri debeamus, nullam aliam arduitatem esse quàm incertitudinem, meritissimè profectò dicimus, eam incertitudinem necessariam esse ad actum veræ spei.

& S. Paulo.

Ne autem respondeas negando, vllam arduitatem esse necessariam ad spem; sic idem vlteriùs probo ex Paulo ad Roman. 8. *Nam quod videt quis, quid sperat?* Licet enim aliqui per τὸ *videt* idem intelligant ac, *quod quis possidet*; videtur tamen mihi plus illud verbum denotare; & reuerà, iuxta communem sensum, *videre* aliud est quàm possidere: videre enim pro eodem accipitur ac certò seu clarè cognoscere; vnde alia versio habet *conspicit*; quod etiam magis declarat diuersitatem à verbo *possidet*. Vult ergo ibi Paulus docere, neminem sperare ea quæ certò videt sibi concedenda; ita enim homines nunquam dicunt, Spero bonum in hoc negotio successum, Spero aduentum illius, &c. nisi quando eâ de re dubij aliquo modo sunt: quando verò omnino sunt certi, iam non sperare dicuntur, sed desiderare vt breui quasi elabatur tempus; ideò dicimus, Expecto crastinam diem, non verò, Spero crastinam diem: & in aliis linguis magna est differentia in vocabulis significantibus spem vel quasi physicam expectationem; licet aliquando ob similitudinem aliquam pro eodem vsurpentur; vt & paulò inferiùs dicemus à Diuo Thomâ vsurpari quæst. 40. art. 2. in Latinâ verò etiamsi *sperare* & *expectare* confundantur, tamen si dicam, *Habeo spem*, vbi magis declaratur specialis ille affectus, non facilè confundetur cum expecto; dicetur enim optimè, Habeo spem quòd sim saluandus; non verò dicitur, Habeo spem quòd dies crastina succedet hodiernæ, aut quòd moriar absolutè: dicitur autem, Expecto crastinam diem, expecto mortem, expecto resurrectionem mortuorum, &c. Confirmo: Nemo Catholicus dicet, *Spero quòd saluabor, si in gratiâ decessero*, de hac enim conditionali non dicimur habere spem, sed fidem, non aliâ ratione nisi, quia ea est omnino certa; rectè autem dicitur, *Spero me in gratiâ decessurum*, quia de hoc dubius sum. & idem in multis aliis frequentissimis loquendi modis potest ostendi. Sed satis de quæstione de nomine.

3.

Hinc ad ea, quæ in contrarium allata sunt, dico, ob similitudinem eorum affectuum aliquando expectationem vocari spem; & eo sensu locutum D. Thomam, quem Caietanus 3. p. q. 7. art. 4. explicat de impropriâ spe, dum docet, Christum sperasse gloriam sui corporis; & eodem sensu de animabus Purgatorij dicendum, licet respectu finis pœnarum, de quo sunt incertæ, propriam habere possent spem.

Peius loquuntur qui pro spe requirunt certitudinem boni sperati.

Hinc constat, multò minùs benè loqui illos, qui non solùm censent cohærere posse cum eâ certitudine spem, sed omnino necessariam esse, & res incertò futuras sperari non posse. Vbi obserua, Patrem Vasquez disp. 40. cap. 2. requirere credulitatem de obtinendo bono; quem ideò Tannerus dubio 4. refutat; quia si ea credulitas requiratur, debebimus concedere in reprobis, qui reuerà non sunt beatitudinem obtenturi, non posse esse in hac vitâ spem de illâ, nisi simul sit aliquod iudicium falsum; cumque spes etiam, quæ est in reprobis in hac vitâ, possit esse supernaturalis, dicendum esset, spem supernaturalem inniti falso iudicio; quòd est absurdum, ideò ipse Tannerus dicit, non requiri nisi iudicium de possibilitate obiecti hîc & nunc.

Qualẽ credulitatẽ de obiecto obtinẽdo requirat Vasquez.

Ego arbitror, Patrem Vasquez nomine credulitatis non intellexisse determinatum iudiciũ, quo homo dicat, *Certò saluabor*, sed probabile iudicium de futuritione; aut certum reflexum de eadem probabilitate vocasse credulitatem; vt & D. Thomas quæst. 43. art. 2. ad 2. etiam vocat *credere*; ideò miror, Tannerum id in solo Patre Vasquez notasse. Addo, ipsum diminutè rem explicare per solam cognitionem possibilitatis; etenim quòd ego nouerim, possibile esse hîc & nunc mihi à Deo infundi scientiam omnium rerum, non facit vllo modo in me vllam spem eius infusionis: ideò ipse Tannerus paulò inferiùs rem meliùs declarauit per τὸ *hîc & nunc possibili*, *seu probabiliter futura*; quæ tamen propositio disiunctiua intelligenda est copulatiuè, seu per modum explicationis. Vnde D. Thomas sæpè docet in hac materiâ, spem ideò causare aliquando delectationem; quia includit aliquam probabilitatem de obtinendo eo bono.

4.

Tannerus requirit cognitionẽ possibilitatis.

An spes differat à desiderio, eò quòd eius obiectum pendeat à voluntate alienâ.

Secundò docet P. Vasquez spem differre à desiderio, eò quòd spes nitatur ope alienâ, seu obiectum spei pendeat à voluntate alienâ. Quod reiicit Tannerus suprà, quia D. Thomas sperare

à

à voluntate alienâ non vocat spem,sed expectationem,quæst 40.art. 2. ad. 1. Hæc tamen impugnatio ex hoc capite debilis est; quia ibi D. Thomas non dicit eam expectationem non esse spem; quomodo enim negare id poterat ; cùm spes de salute nostrâ etiam innitatur ope alienâ Dei? docet ergo ibi sanctus Doctor,spem dupliciter esse: vno modo ex volontate alienâ;quod vocatur expectatio, id est,*spectatio ex alio*, seu *spes ex alio*, vt ibi se declarat : altero , ex propriâ voluntate. Verùm ex hoc ipso testimonio ego aliter redarguo Patrem Vasquez ; quia saltem supponit D. Thomas posse esse spem propriam de eo quod propriis viribus obtinendum est;quandoquidem ponit duplicem spem,vnam de his rebus,quas ab alio , alteram de his , quas à nobis speramus : & quidem propriissimè dicimur sperare salutem nostram ; cùm , vt superiùs notaui , re ipsâ nihil aliud videamur in hoc ipso sperare , quàm quod nos simus benè cooperaturi gratiæ Dei;cooperari autem ei gratiæ à nobis pendet eo ferè modo quo pendent omnia alia quæ possunt dici esse in voluntate seu potestate nostrâ ; non est ergo cur dubitemus esse obiectum spei etiam id quod à nobis pendet , dummodò incertum sit,vtrùm nos simus futuri ita constantes,vt id suo tempore infallibiliter simus obtenturi. Et hæc circa doctrinam P. Vasquez ; quam alibi fusiùs reieci.

Notandum tamen obiter ex allatâ doctrinâ Diui Thomæ, desiderium,quod in spe includitur, non necessariò esse efficax ; nam quando spero rem ex alienâ voluntate , non possum illam volitione efficaci appetere;nam circa rem,quæ non est in meâ manu,non possum habere volitionem simpliciter efficacem ; vt ex terminis patet.

Argumẽtum contra eos qui appetitum distinguunt.

Vbi obiter confirmo quod suprà dixi , non sufficienter assignatas passiones concupiscibilis ab his, qui appetitus distinguunt. Nam expresè D. Thomas , præter arduitatem in obiecto , requirit aliquam incertitudinem de futuritione illius; vnde argumentor : Ergo si obiectum esset arduum , certò tamen futurum, non terminaret spem , neque item desiderium pertinens ad passiones concupiscibilis; quia hoc non se extendit ad obiecta ardua ; ergo deberet assignari aliqua alia passio irascibilis circa tale obiectum , si arduitas distinguat vtrasque passiones:nos autem, qui concupiscibilem non distinguimus ab irascibili ex parte potentiæ , neque ex parte actus ratione difficultatis, ob dicta suprà, ideò in præsenti solùm distinguimus spem à desiderio ob incertitudinem futuritionis: per spem enim homo est quasi inter duos fluctus contrarios probabilitatis futuritionis , & timoris futuritionis ; vnde in omni spe aliquis timor admiscetur. id quod ad desiderium non est necessarium.

Recentiores quidam spem ponunt in excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti Reijciuntur.

6. Recentiores aliqui videntur spem aliter definiisse ;aiunt enim eam non posse esse desiderium boni ardui vt sic seu incertò futuri ; quia sæpè crescit desiderium , & in obiecto arduitas , & tamen minuitur spes ; ergo spes non consistit in eo desiderio. Ideò addunt ipsi consistere in quadam excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti, cui opponitur desperatio ; quæ est quasi quædam eneruatio potentiæ ob magnam difficultatẽ,quæ apparet in obiecto desiderato. Hæc illi.

Ego tamen, qui semper vitare cupio solos loquendi modos de re nihil dicentes, maximè autem allegoricos, & improprios in re scholasticâ, & metaphysicè discutiẽdâ, nequaquam approbo hanc recentiorum doctrinam. Rogo enim quid sit illa excitatio appetitus : certè cùm non sit localis aliqua eleuatio aut è somno expergefactio, necessariò debet esse per aliquem actum prosecutionis erga illud obiectum ; quod ex verbis ipsorum clarè constat ; dicunt enim eam excitationem esse ex motiuo obiecti inclinantis: atqui obiectum illud cùm solùm inclinet per bonitatem propriam cognitam , solùm poterit inclinare in aliquem actum prosecutionis erga se. Vlteriùs , actus hi solùm sunt amor vel desiderium ; ergo non benè negatur in eis consistere spem. Et malè additur ille nouus terminus *excitatio* , quasi aliquem actum nobis incognitum hi deprehendissent.

Desideriũ aliud est efficax, aliud inefficax Vnde oriatur hæc diuersitas.

7. Pro solutione ergo obiectionis , quæ hos permouit , aduerte , desiderium aliud esse efficax, aliud inefficax. Quæ differentia non prouenit semper ex diuersitate propensionis erga ipsum obiectum ; quasi minùs desideremus & amemus ea quæ inefficaciter,quàm ea quę efficaciter amamus: contrarium enim est manifestâ experientiâ sæpè notum. Etenim reus (quo exemplo sæpè vtor , quia rem optimè declarat) qui erga vitam vehementissimè afficitur , & supra modum illibenter moritur,habet desiderium solùm inefficax se abscondendi, & volitionem efficacem pergendi ad patibulum; quandoquidem imperat efficaciter eum motum , & ob impossibilitatem fugæ non potest efficaciter illam hîc & nunc absolutè omnibus pensatis velle ; quis autem dicat ; affectum , propensionem, desiderium illius non esse quasi infinities maius erga fugam & vitæ conseruationẽ,quàm erga iter ad patibulum , ad rotam vel rogum? Quid ergo est,cur efficaciter vult ire, & inefficaciter solùm fugam? Respondeo,Id prouenire ex impossibilitate obiecti magis amati,& ex necessitate ad obiectum minus amatum.

Quomodo spes inuoluat desideriũ rei arduæ.

Hinc facilè ad punctum præsẽs respondeo, spem dicere nõ solùm desiderium vtcumque rei arduæ; possum enim habere desiderium talis rei absque vllâ omnino spe ; possum enim desiderare vnionem hypostaticam; cuius obtinendæ nullam habeo spem ; debet ergo esse desiderium accedens ad naturã efficacis volitionis, vnde debet apprehendi aliqua probabilitas , quòd sit obtinendũ obiectum,vt inde,si media possint ab ipso sperãte adhiberi , velit ea ponere & per illa consequi tale obiectum,Hinc fit , vt si nullum videat medium,quod applicare ipse possit, aut ex difficultate maiori de nouo insurgente minuatur efficacia mediorum , licet maneat in eodem affectu, 8.
quantum attinet ad vim amoris & desiderij vt sic;quia tamen ea volitio minùs habet de efficaci,magis accedit ad desideriũ de re impossibili; ideò minùs dicitur habere de spe : quòd si obiectum omnino pendeat ab alterius voluntate, ideóque sperans non possit ad vlla media probabiliter saltem efficacia applicanda determinari, requiritur saltem vltra desiderium illius boni probabilitas de eius futuritione;ideo si probabilitas minuitur , minuitur spes,fortè sinè vllâ diminutione alicuius actus in appetitu , nisi vt summùm illius delectationis, quæ ex apprehensâ futuritione boni promanat, vt suprà diximus. Vno ergo verbo, non est necessum ad allegoricas excitationes vel actus alios confugere , sed per desiderium magis vel minùs efficax,ob maiorem vel minorem probabilitatem de futuritione obiecti,totum id commodè declaratur. Plura de spe dciam Tom. 5. disp. 23 agens de spe Theologicâ.

SECTIO II.

Vtrùm spes sit in brutis; & quomodo contrarietur desperationi.

RAtio dubitandi est; nam spes est de futuris: atqui bruta non cognoscunt futura, ergo non habent spem. Confirmari potest ex dictis: Spes requirit aliquam probabilitatem de futuritione cum incertitudine; sed bruta non habent ea iudicia probabilia; ergo non habent spem. *D. Thom. in brutis spem admittit.* Nihilominùs D. Thomas respondet, in brutis esse spem; quod inde probat; nam canis, & auis,
9. quando videt leporem procul, vbi eum capere non potest, non mouet se ad insequendum illum; quando autem videt propè, illum insequitur; ergo, quia sperat se posse illum consequi. Ad argumentum de futuritione respondet, Deum, qui prævidet futura, infundere brutis instinctum perinde ac si noscerent futura.

Ratio eius nō conuincit. Ego quidem conclusionem hanc veram iudico, haud tamen puto sufficienter eo argumento probari; nam qui negare vellet brutis spem, responderet, brutum non ideò in vicinum leporem moueri, & non in valdè absentem, quia habeat spem, sed quia in vno casu species non excitant in illo sufficientem cognitionem ad appetendum eam insecutionem; excitant tamen dum viciniorem videt; vel quia quando videt propè, putat se assecuturum, non autem quando videt procul: hoc autem potest esse sine spe, quia (vt ipsemet D. Thomas docet, & paulò antè insinuauimus) id quod certò putat quis se obtenturum non sperat, potest autem optimè dici in brutis tunc excitari apprehensionem quasi certam, quòd sint obtentura ea obiecta. *An bruta per instinctum à Deo immissū futura cognoscant.* Quod item respondetur de instinctu à Deo immisso magnam habet difficultatem; vel enim intelligit D. Thomas Deum illis veram cognitionem apprehensiuam futuritionis infundere; & hoc non videtur esse verum: dare enim brutis cognitiones per se infusas,
10. est recurrere ad miracula sine vllâ causâ: vel negat Diuus Thomas tales cognitiones; & tunc, cùm brutū verè non habeat nec à se nec infusam à Deo cognitionem probabilem futuritionis, si mouetur in rem futuram quasi cæco & mortuo modo, vt mouetur lapis in centrum, quod non cognoscit, non potest vllâ ratione sufficere ad saluandam rationem spei; ergo per instinctum à Diuo Thomâ positum nullatenus satisfit difficultati.

Probatio melior, spem in brutis reperiri. Conclusionem ergo sic probarem: Quidquid ad spem requiritur, potest in brutis reperiri, vt ostēdam respondēdo argumentis in contrarium, & aliunde non est, cur talis modus operandi dicatur excedere eorum capacitatem; imò experientia, quam D. Thomas affert, supposito, quòd aliunde non repugnet eis spes, valdè probabiliter idem persuadet, etsi non omnino euidenter, ergo. Iam per partes probo, in eis omnia, quæ ad spem requiruntur, reperiri; nam in primis est cognitio boni secundò absentis. *Quo sensu spes dicatur requirere cognitionem rei futuræ.* Vbi aduerte, quando ad spem dicitur necessaria cognitio rei futuræ non esse sermonem de futuritione verâ rei in se, sed de obiecti absentiâ respectu operantis; hanc autem absentiam nobilissimè cognoscunt bruta: nam hæc absentia consistit in eo quòd obiectum sit à se distans; certum est autem quòd bruta videant vbicationes rerum, & distantias rerum à se, siue id fiat per ipsos oculos,
11. vt probaui in libris de Animâ, & meo iudicio euidenter, siue fiat per ipsum internum sensum; ergo absentiam seu futuritionem, prout ad spem requiritur sufficienter cognoscunt. Pro quo non est necessarium recurrere ad instinctus diuinos eis infusos. Dices, Per hoc opponimur Augustino qui lib. 9. de Genesi ad litteram cap. 14 ait bruta solis visis moueri. Respondeo, diuum Augustinum eo loci nihil agere de hac quæstione; solùm enim docet, bestiis vt adducerentur ad Adamum non datum fuisse à Deo aliquod speciale mandatum, cui obedirent, sed ministerio Angelorum fuisse congregatas. Adde, nos solùm docere bestias moueri obiecto viso & distantiâ illius etiam visâ.

Denique, quòd non habeant certitudinem assequendi facilè possumus concedere sine recursu ad vllum instinctum miraculosum; nam ipsa distantia & velox leporis cursus, quem intuentur, excitare in eis potest cognitionem aliquam imperfectam, *Forte euades.* Video non posse in brutis dari iudicia reflexa, quibus dicant, *Probabile est leporem non euasurum*; aut, *Probabile est euasurum.* *Ad iudicium probabile non requiritur iudicium reflexum.* Verùm id non requiritur ad iudicium probabile, etiam in nobis, vt ostendo manifestè: nam quando mihi proponitur v. g. aliquod obiectum non omnino euidenter, reuerà ille primus assensus, quo dico, *Erit illa res*, ex se est probabilis; non quia de seipso dicat reflexè, *Ego sum probabilis*; sed quia ob debilitatem specierum ita præbet intellectus assensum, vt non omnino certo adhæreat obiecto, vnde in nobis, quia rationales sumus, sequitur posteà, quòd reflexè possimus
12. dicere, *Iste actus est solùm probabilis*, &c. quæ reflexio iam supponit; non verò constituit probabilitatem prioris assensus; cur ergo eodem modo non exhibebunt ea obiecta quæ tunc ibi canis videt, vnum assensum internum in sensu non omnino certum de capiendo lepore? quia ea se & ex suo modo tendendi licet reflexè non cognoscatur certus, an autem probabilis sit, tamen re ipsâ non sit omnino certus. Confirmo id manifestè; nam similes assensus quasi dubios esse in brutis est euidens ipsâ experientiâ: nam canis audiens vocem & non sciens distinctè vnde veniat, hæret dubius & inquirit diligenter magis attendendo, vt certò deprehendat, vnde veniat vox; ergo brutum habet apprehensiones aliquas incertas & dubias; ergo eodem modo facilè explicari poterit, quomodo habeat cognitionem incertam de prædâ capiendâ, & consequenter possit habere spem.

Illud solùm videtur adhuc difficultatem aliquam ingerere, quod licet leporem videat præsentem, debet saltem captionem leporis apprehendere: nam non sperat tunc canis leporem in se, sed vt habitum; ergo cùm captio illa non sit existens; sed futura, saltem respectu illius habebit cognitionem futuri, prout obiiciebatur suprà. *Dum canis leporem insequitur, non necessariò apprehendit captionem futuram.* Respondeo, in similibus casibus non esse necessarium, vt fiat ea reflexio distincta & clara supra possessionem eius boni vt obtinendi; sufficit enim si appetatur res ipsa; ibi enim implicitè apprehenditur possessio: sicut quando puer petit pomum rogatus, Quid vis? non dicit, volo possessionem pomi, sed, Volo pomum; eodem planè
13. modo dicendum est in bruto: videt leporem procul; vt velit illum non est necessum reflexè cogitare de eâ possessione. Secundò dico, non esse inconueniens, vt admittamus in bruto apprehensionem comestionis aut detentionis leporis, *tamē sine inconuenienti id dici possit.*

quin

quin potiùs necessariò debemus eas concedere: etenim, quando habet panem apud se, & vult comedere, haud dubiè comestio illi proponitur; nihil enim volitum, quin præcognitum; & idem dico quaodo vult ambulare, saltare, &c. habet enim species talium actionum; certum est autem, tunc non cognosci eas res vt existentes; ergo habet aliquam apprehensionem earum secundùm se; & quidem si dicamus vt non existentium, nihil dicemus non necessarium; nam negationem agnoscit; Agnoscit enim tigris ablatos sibi filios, eosque quærit; agnoscit ergo etiam canis se nondum tenere, non mordere, non comedere leporem; & id appetit eum eâ incertitudine, quam diximus; id ego voco sperare eam tentionem leporis. Et de hoc satis.

In quo contrarietur spes desperationi.

Secunda difficultas est, quomodo contrarietur spei desperatio, & in quo differat hæc contrarietas à contrarietate timoris cum eadem spe. Respondet D. Thomas, timorem contrariari solùm ratione obiecti, quia est fuga mali ardui; sicut spes est amor boni ardui; desperationem verò contrariari spei circa idem omnino obiectum materiale; quia spes appetit obiectum ob bonitatem, & conatur illud assequi à quo rece-
14. dit desperatio, ob difficultates quæ in illo obiecto reperiuntur. Nam passiones solæ irascibiles habent (inquit D. Thomas) eam contrarietatem per accessum & recessum ab eodem obiecto ratione arduitatis ibi repertæ. Tota hæc doctrina videtur esse vera; solùm autem, quod ait in passionibus tantùm irascibilibus reperiri eam contrarietatem per accessum & recessum, mihi non ita probatur, vt & supra fusè ostendi; cùm concupiscibilis non versetur necessariò circa obiectum summè bonum; ergo illa etiam potest habere recessum ab eodem obiecto ob aliquam rationem mali in eo repertam.

SECTIO III.

Aliquæ quæstiones de Spe discussæ: vbi magis declaratur quid sit desperatio.

Experientia est causa spei indirectè:

PRIMA, vtrùm experientia sit causa spei. Respondeo, indirectè esse, quatenus ob experientiam, quam habet quis, quòd aliquoties feliciter superauerit has & illas difficultates, concipit maiores animos, & confidit etiam in posterum se superaturum difficultates; vnde maiorem habet spem obtinendi suum intentum.

aliquãdo nullo modo.

Crediderim ob hanc eamdem rationem non debere absolutè dici, experientiam causare spem, sed aliquando causare, aliquando non: si enim homo habet experientiam, quòd sæpè non obtinuerit, tunc procul dubio minuetur ei spes: vnde articulo sequenti, hoc est sexto quæstionis 40. in iuuenibus concedit D. Thomas esse plus de spe, quia minùs est de experientiâ (vt & nos statim dicemus;) ergo experientia in genere non causat spē, sed aliquãdo causat, aliquando minuit.

15.

Cur iuuenes & ebriosi plus sperent.

Secunda difficultas, cur Aristoteles 3. Ethicorum & in 2. Rhetoric. doceat, in iuuenibus & ebriosis esse plus de spe; respondet. D. Thomas, iuuenes, quia non sunt defraudati in suis desideriis, eò quòd pauca adhuc intenderint ex defectu experientiæ, persuadere sibi facilia multa, quæ homines prudentiores & seniores iudicant ferè impossibilia; ex eo ergo capite habent iuuenes maiorem spem se multa obtenturos. Secundò, quia promittunt sibi longiorem vitam; in quâ etiam plura sperant se acquisituros. Tertiò, quia sunt audaciores ob spiritus calidiores, ideò minùs deterrentur arduitate obiecti; & plura tentant. In ebriosis autem esse plus de spe propter vehementiores spiritus calidos; deinde quia minùs terrentur periculis; minùs enim ea considerant. Hæc omnia videntur esse vera per se loquendo: nam aliquando iuuenes apprehendunt res difficiliores quàm reuerà sint; vnde sine dubio minuetur eis spes.

An spes sit causa amoris

Tertia difficultas, de quâ etiam agit Diuus Thomas, est, quo pacto spes sit causa amoris, cùm potiùs procedat ex amore obiecti. Huic respondet, ideò aliquando esse causam, quia quando speramus bona ab aliquâ personâ, magis erga illam vt erga benefactricem afficimur; dona enim conciliant affectum.

an iuuet operationem.

Quarta, an spes iuuet operationem, id est, vtrùm, quo quis plus sperat, magis operetur. Respondet affirmatiuè. Primò, quia spes est circa bonum arduum; existimatio autem arduitatis excitat attentionem; vnde sequitur, hominem 16.
intensè operari propter spem. Secundò, quia spes causat lætitiam seu delectationem,

Aliquãdo iuuat, aliquãdo impedit.

Ego tamen aliter in hoc puncto discurrendum crederem, & sub distinctione quæstioni responderem: ideò dico, aliquando spem impedire, aliquando verò iuuare operationem: si enim spero aliquid ab alio; v. g. sperat quis à Rege gratiam aliquam: etiam adhibuit ex parte suâ omnem diligentiam; & pone illum esse distantem, indeque sperare responsum; tunc dico, illum eâ consideratione suspensum ad omnem aliam operationem reddi ineptum, & solâ occupari cogitatione illius rei, *Venietne; Obtinebóne*, &c. eodem ferè modo, quo homo tristis solùm voluit mente occasionem sui doloris: & sicut de eâ tristitiâ meritò docet D. Thomas, quòd impediat operationem, etiam idem debet dici de tali spe. Et certè in nobis docet experientia, quando in expectatione alicuius rei magnæ sumus, non esse valdè aptos ad alia studia & operationes alias. Quòd si è contrario res sperata pendet à mediis ab ipso sperante adhibendis; tunc libenter admitto; esto illum hominem ab operationibus circa alias materias ea solicitudo retrahat, excitare tamen illum ad ea media adhibenda, quibus certiorem possit reddere assecutionem illius obiecti: id quod per se videtur notum, maximè si res sperata vehementer ametur.
& hoc solùm probat ratio prima D. Thomæ su- 17.
prà facta. Dixi verò impediri eumdem in aliis operationibus; quod etiam videtur per se notum; quia generaliter loquendo, quò homo magis intentè in vnam rem incumbit, minùs potens redditur pro aliis: amor enim solet hominem totum occupare in re amatâ; vt patet in his, qui erga feminas amore & spe ducuntur.

Quid spes faciat in homine, si sit de magno bono & certo.

Tertiò tamen dicendum est, quando spes est de magno bono, & habet multum de certitudine illius obtinendi, nec in sperante nouam exigit diligentiam, reddere hominem magis affabilem, liberalem, &c. quia illa magna probabilitas reddit illum longè lætiorem; & tunc quia minùs opprimitur timore, potest faciliùs etiam ad alia intendere; & hoc probat secunda ratio D. Thomæ; quæ vniuersaliter non habet locum in omni spe: nam cùm dixerimus, in spe includi etiam probabilitatem non obtinendi illud bonum; hæc

autem probabilitas non minùs videatur affligere, quàm è contrario probabilitas de obtinendo illo bono delectet; & aliunde spes ex conceptu suo non petat, vt maior sit probabilitas futuritionis quàm contrarij; sed aliquando sit maior, aliquando minor, aliquando æqualis; non potest vniuersaliter dici spes simpliciter recreare potiùs quàm affligere, sed debet cum eâ distinctione a nobis positâ responderi.

Fortè dices, In spe semper homo exponit se soli lucro, non amissioni; nam si obtineat bonum, iam fit per illud longè ditior: si non obti-
18. neat, nihil amittit ex his quæ anteà habebat; ergo semper debet spes causare lætitiam, non verò mœrorem: quia qui sperat lucrum, & non timet detrimentum, esto de lucro non sit valdè certus, habet occasionem solius gaudij, non verò mœroris. Respondeo Primò, sæpè etiam spem esse de retinendo aliquo bono, vt si agatur de extrudendo aut conseruando Rege aliquo in suo Regno, aut Episcopo in Episcopatu, dignitate, &c. ergo, vniuersaliter loquendo, non semper spes est solùm de lucro, sed etiam de quodam modo, ne amittat; ergo neque vniuersaliter causabit solum gaudium. Respondeo Secundò, Etiam quando solùm agitur de obtinendo aliquo bono, contingere tamen sæpè, vt qui illud intendit, tam vehementer sit captus affectu erga illud, vt ipsum non obtinere, reputetur ab illo grauissimum damnum, & sæpè longè maius quàm amissio multorum & grandium bonorum, quæ anteà possidebat. Sicut damnati vehementiùs dolent se amisisse beatitudinem quàm tristentur ob tormenta illa propè infinita; ergo si stante eâ apprehensione, quam illi habent de magnitudine beatitudinis, à quâ prouenit dolor, quando vident se eam amisisse, poneretur in illis non iam certitudo de eius amissione, sed dubium; vt ex vnâ parte putarent probabile se eam obtenturos, ex aliâ etiam probabile se eam non adepturos: certè tunc licet primus ille vehemens dolor ex certitudine amissæ cessaret; esset tamen; ob periculum eam non obtinendi, alius dolor æqualis
19. gaudio, quod ob probabilitatem consequendæ in eis reperiretur. Idem patet clarè singulis diebus; ita enim homines afficiuntur erga dignitates, aut erga feminas, & iam vehementer ea bona appetunt, vt si ea non consequantur, aliquando in insaniam, in laqueos, in mortem incidant; quæ non incurrissent, etiamsi bona omnia amisissent: ergo quamdiu illi fuêre in æquali bilance & probabilitate obtinendæ eius rei aut amittendæ, quidquid de eo lucro sit, necessùm est fuisse in æquali occasione doloris & delectationis; imò iudicaret quis, maiorem esse occasionem pro dolore quàm pro gaudio, quia huius vitæ bona magis affligunt amissa quàm possessa delectent. Constet ergo, etiamsi omnis spes semper habeat aliquid admixtum de delectatione, quia tamen etiam habet admixtum de timore, vnde oritur tristitia, seu afflictio, non posse vniuersaliter dici, omnem spem plus delectationis causare quàm tristitiæ, nisi quando probabilitas de bono obtinendo est maior quàm de amittendo, ; vt nos suprà diximus. Iam ad explicationem desperationis.

Nō tamen semper causat gaudiū: neque plus semper lætitiæ quàm tristitiæ.

Spei opponitur desperatio, quando est circa idem obiectum, vt diximus suprà: consistit autem vniuersaliter non in carentiâ desiderij de illo bono; quia paulò antè diximus, posse esse vehementissimum desiderium sine vllâ prorsus spe. Explicanda ergo est desperatio sub eâ distinctione, de quâ nos paulò antè: vel enim obiectum, circa quod versatur, est aliquo modo per nostram diligentiam obtinendum; & tunc facilè crediderim, desperationem includere magnam 20.
diminutionem desiderij ob difficultates propositas; & ex hac diminutione desiderij prouenire, vt homo deponat animum ad applicanda media quæ poterat; vnde iam ampliùs non curat illud obiectum; & hæc est propria desperatio in materiâ salutis: quòd si obiectum non pendeat à voluntate intendentis, vt dixi suprà de eo, qui sperat se à Rege aut Pontifice dignitatem aliquam obtenturum; ad quam tamen iam ex parte suâ non sint vlla media ampliùs adhibenda; tunc desperatio potest esse solùm ex cessatione probabilitatis de eius consecutione, etiamsi desiderium non minuatur vllo modo. Dices, Ergo tunc spei succedet desperatio sine vllâ prorsus mutatione actus voluntatis; hoc autem videtur absurdum; quia spes à desperatione maximè differt in actibus voluntatis. Responderi fortè posset concessâ consequentiâ, negando tamen in consequenti vllum esse absurdum; quia in proposito casu cùm non sint adhibenda media ab operante, non est necessaria diuersitas volitionum ad eam desperationem. Secundò tamen respondeo, & meliùs, ex dictis suprà, necessariò tunc debere aliquem actum cessare ex parte voluntatis, illum scilicet qui consequebatur probabilitatem obtinendi boni; cuius loco si manet (vt supponimus) desiderium eius boni, succedet vehemens tristitia; quia iam nulla affulget ratio consolationis. Et hæc
nunc satis de spe & desperatione. Plura Deo dante dicemus Tomo 5. disp. 25. & 29. in quibus de spe Theologicâ & de desperatione illi oppositâ agetur. 21.

In quo cōsistat desperatio.

Spei nō potest succedere desperatio sine vllâ mutatione volūtatis.

SECTIO IV.

Quomodo timor differat à Spe; & debeat esse de malo incerto futuro.

TERTIO loco inter passiones irascibiles ponitur timor: potest autem ille facilè explicari ex his quæ hucusque de spe tradidimus: quia, vt constabit, videtur ille esse pars quædam spei secundùm totum quod hæc dicit. In spe igitur ponimus desiderium boni; eius loco in timore debemus ponere fugam mali; seu, si per desiderium velimus rem explicare, possumus ponere desiderium, ne malum illud adueniat. Deinde, sicut in spe ex eo desiderio consequendi boni prouenire solet volitio ponendi media, quando ipse sperans habet aliqua, quæ iudicat vtilia; ita è contrario in timore ex eâ fugâ mali seu ex eo desiderio, ne malum veniat, solet homo excitari ad ponenda obstacula illud auertentia. Tertiò, sicut in spe debet esse aliqua probabilitas de bono obtinendo, quæ hominem delectet, vt diximus; ita in timore debet etiam esse aliqua probabilitas, quòd illud malum sit venturum; ex quo capite voluntas tristatur: sed quia etiam debet esse probabilitas contrarij, quòd scilicet non sit venturum, inde accipit è contrario aliquam delectationem, sicut in spe aliquam tristitiam, de eo quòd probabile sit, non venturum illud bonum desideratum.

Quid & quō do sit timor declaratur.

Hinc infero, Si res diligenter examinetur, om- 22.
nem timorem includere spem, & omnem spem timo-

Omnis spes inuoluit timorẽ, & vicissim.

timorem; vnde ego non tam duas passiones adæquatè distinctas dicerem timorem & spem, quàm vnam passionem compositam ex duobus actibus, lætitiæ & doloris. Porrò, omnem spem includere timorem, & contrà, satis apertè deducitur ex hucusque dictis. Nam dum speratur adeptio dignitatis, timetur ne illa amittatur; dum timetur tortura, speratur euasio: & semper illi duo affectus sibi æquiualent, licet respectiuè ad diuersa obiecta. Dicuntur autem differre; nam spes solùm solet vocari, quando est de bono positiuo obtinendo, vbi includitur timor de carentiâ illius boni; timor autem è contrario solùm dicitur, quando est de malo aliquo positiuo infligendo; & tunc speratur bonum negatiuum, id est carentia illius mali: vel certè quando est de ablatione boni iam possessi; tunc enim ablatio illius iudicatur per modum damni & mali positiui. Sic homo timere dicitur paupertatem & mortem, cùm vtrumque sit ablatio boni; & ibi clarè apparet, timorem mortis esse etiam spem vitæ.

Obiectio Prima.

Obiicies tamen Primò, Longè alium affectum denotare volumus, dum timorem mortis dicimus, ab eo, quem, dum spem vitæ: quando enim dicimus, *Ille valdè timet mortem*, denotamus aliquam specialem afflictionem & horrorem erga mortem; quem non significamus, dum dicimus, *illum valdè sperare se victurum*: differunt ergo inter se illi affectus. Respondeo, nos, ordinariè loquendo per eum modum dicendi, *Ille timet vehementer mortem*, non significare nisi idem quod *horret mortem*: qui actus solùm denotat auersionem ab eo obiecto, esto non sit proxima ratio & causa timendi in sensu, in quo nunc loquimur. Vnde, esto nulla planè esset

Soluitur.

23\. spes euadendi mortem, vulgariter tamen diceremus, *Quàm hic timet mortem, cruciatus*, &c. cùm tamen certum sit, tunc non esse rigorosum timorem, de quo nunc loquimur; & de quo Aristoteles 2. Rhetor. cap. 15. dixit, eos qui desperant euadere, non ampliùs timere. Respondeo Secundò, Etiamsi timor & spes non distinguantur adæquatè, vt diximus; distingui tamen inadæquatè: nam spes dicit complacentiam in futuritione boni probabiliter cognitâ, timor verò displicentiam in eiusdem boni non futuritione etiam probabiliter cognitâ; id quod respectu mali futuri seu imminentis eiusque non futuritione debet suo modo applicari. Ratione ergo eius diuersitatis tribui possunt spei & timori illi varij effectus quos obiectio ponit, si qui sunt.

Obiectio Secunda ex D.Thomâ.

Secundò obiicies: D. Thomas quæst. 42. art. 6. docet magis timeri ea mala, contra quæ non est remedium; ergo ad timorem non est necessarium, vt quis iudicet probabiliter se posse euadere. Respondeo, D. Thomam non docere, ea mala, postquam quis illa incurrit, & scit non esse remedium contra illa, magis timeri, aut ea

Explicatur.

tunc timeri, quando constat non esse remedium; solùm ergo dicit, ea mala, de quibus mihi constat, quòd si ea semel incurrero, non potero liberari ab illis, quia ex hoc capite sunt longè maiora, timeri magis, dum quis est dubius, vtrùm ea sit incursurus. Sicut pœnæ inferni sunt nobis magis timendæ, non quia de facto habeamus remedium contra illas, aut certò nobis sint venturæ; sed quia si semel incurrantur, nullum ampliùs est remedium: ex quo capite sunt in se peiores & dignæ maiori longè displicentiâ.

Obiectio Tertia ex eodem.

Obiicies Tertiò: Idem D. Thomas quæst. 41. docet, timorem esse de malo futuro difficili, cui resisti non potest; ergo non est necessaria ea probabilitas euadendi, imò repugnat; quia vbi non est possibilis euasio, non potest iudicari probabiliter futura. Respondeo, ad timorem requiri 24.

Soluta.

difficultatem in vitando eo malo, non quidem summam, quæ impossibilitatem causet, sed quæ verè magna sit, & faciat arduam euasionem eius mali, hoc est, iuxta dicta, ita difficilem, vt dubia nobis reddatur euasio. & hoc solùm voluit ibi D. Thomas.

Obiicies Quartò: Christus timuit mortem, & tamen certò sciebat se illam non euitaturum; ergo ad timorem non requiritur ea incertitudo. Respondetur, Christum Dominum non timuisse mortem eo sensu quo hîc loquimur, sed dolores illius horruisse eo modo quo de his, qui desperant se liberandos, diximus paulò antè ex Aristotele.

Quid requirat Suarez ad timorẽ & spem.

Aduerto hîc Patrem Suarez disp. 1. sect. 11. in fine docere, timorem requirere incertitudinem; spem verò posse esse de obiecto certissimè futuro: cuius eam reddit disparitatem, quòd cùm spes sit motus, quo prosequimur bonum, certitudo boni futuri non solùm non impedit, sed potiùs firmat spem, timor verò sit fuga mali; ideò si hæc fuga apprehendatur vt impossibilis, obruitur timor. Hæc doctrina mihi nullo modo placet; & in primis D. Thomas (vt vidimus) passim docet, necessariam esse ad spem aliquam dubitationem de futuritione. Secundò, disparitas

Non placet.

assignata non videtur esse vllo modo sufficiens: nam illæ voces *firmat* & *obruitur* vel supponunt id quod P. Suarez deberet probare, vel certè nihil dicunt. Nos enim dicimus, eam certitudi- 25.

nem tollere potiùs quàm firmare spem: sicut timor obruitur seu tollitur per certitudinem mali. Deinde sicut timor est fuga, ita spes est accessus; ergo sicut fuga impeditur, quando iudicatur impossibilis; ita accessus impeditur, quando iudicatur iam certò illud bonum meum. Adde, fugam illam, quæ in timore includitur, non esse nisi odium seu displicentiam in eo obiecto: hæc autem displicentia haud dubiè habet locum etiam, quando est certitudo; imò tunc videtur esse maior. Quòd si ideò dicatur, præter eam displicentiam debere esse voluntatem adhibendi media, quæ sunt in potestate operantis, ne veniat illud malum, hanc autem voluntatem non habere locum, quando impossibilis est fuga; eodem modo dicam, quando iam aliunde mihi constat, me obtenturum bonum illud, non esse locum pro adhibendis nouis mediis, quibus rem illam obtineam: præterquam quòd

Nec in spe necessariò includitur voluntas efficax boni, nec in timore voluntas efficax fugiendi.

iam ostendi, non esse necessarium, vt in spe includatur voluntas efficax boni, neque è contrario in timore includatur voluntas efficax fugiendi; quia sæpè, vt ostendimus, sperantur bona, quæ non sunt in potestate sperantis, & è contrario timentur mala, quæ etiam non sunt in potestate eiusdem; tunc autem nec timor nec spes possunt includere voluntatem simpliciter efficacem, quia de re, quæ non est in meâ potestate, non possum ego habere voluntatem efficacem simpliciter.

26\. Dixi suprà *simpliciter efficacem*, quia efficacem, quantum est ex meâ potestate, haud dubiè possum habere; in hoc autem sensu etiam de re, quam iam non possum fugere possum habere voluntatem quantum est ex meâ voluntate efficacem eam vitandi; ergo etiam ex eo capite

posset

possit esse timor, nisi ad hunc requireretur ea incertitudo, sicut ad spem. Constet ergo, eamdem esse de vtroque actu rationem quoad punctum probabilitatis tam in vitando malo quàm in amittendo bono; licet fortè ad timorem requiratur minor probabilitas de euasione, ad spem verò sufficiat probabilitas etiam maior de acquirendo; licet hoc ipsum meritò in dubium reuocari posset: & denique, vt vno verbo concludam, dico, & in timore spem, & in spe timorem includi modo suprà explicato.

Iam verò è contrario quæri posset, an possit timeri malum, quod nequit nobis accidere; &, an Beati timeant peccatum, Deumque ipsum. sed de hoc commodiùs 5. Tomo post Tractatum de pe Theologicâ.

SECTIO V.

Quo pacto per timorem tangatur persona quæ infligere potest malum.

Malum ipsum immediatè per timorem odio haberi, videtur certum; sed quis sæpè dicimur timere etiam ipsas causas mali, oportet videre, quomodo illæ tangantur per actus timoris. Cùm autem in Deo, alioquin in se infinitè bono, maior videatur esse ratio dubitandi, vtrùm scilicet per timorem odio habeatur; ideò de illo quæstionem specialiter instituemus: facilè enim inde ad alias causas poterit doctrina data transferri.

27. *Deus dupliciter dicitur timeri: vel quà timemus illum offendere:*

Pro quo suppono, Deum dupliciter dici timeri. Primò, quando quis timet illum offendere: in quo casu non tam Deus timetur quàm offensa Dei, seu peccatum; quod haud dubiè malum est: & in hoc sensu timor potest oriri ex amore Dei; quis enim illi benè volo, fugio eius mala: sicut quando ex amore mei fugio mala mea; imò, si rigorosè loquendum sit, quandocumque peccata fugimus ex timore Dei, debet esse amor ipsius Dei: nam si peccata fugimus, non quia Dei mala, sed quia gloriam seu beatitudinem nostram impediunt, quia infernum promerentur, non tam erit tunc timor Dei quàm timor inferni, & amor gloriæ; & purè materialiter debet tunc Deus dici timeri. Secundo ergo modo Deus dici potest timeri; quia licet in se sit bonus, est tamen potens nos punire, seu nobis infligere mala; sub quâ ratione potest esse obiectum fugæ; quo sensu timetur etiam qualibet alia potestas læsiua seu punitiua. In hoc sensu instituitur præsens difficultas, quo scilicet pacto tunc per illum actum timoris Deus ipse tangatur: quod dubium non reperio apud auctores; est tamen valdè dignum consideratione, vt statim apparebit: etenim in timore posuimus paulò antè duos voluntatis actus, & vnum intellectus: vnus erat fuga mali, seu desiderium ne veniat; & quidem desiderium habens aliquam efficacitatem ad ponenda media, ne damnum illud adueniat: alter actus est tristitia de imminentiâ eius mali, & de difficultate in eo vitando. Neuter autem ex his actibus videtur posse tangere Deum ipsum: non primus; nam quando timeo Deum vt punientem, non odi ipsum Deum, nec desidero vt Deus ipse non existat; alioquin iam non esset actus ille timor; sed odium Dei: quòd autem fugiam aut odio habeam effectum à Deo productum, non sufficit, vt verè & propriè dicatur Deus per eum actum tangi: sicut dum

vel quia potest punire.

28. *Sed tũc Deus nõ attingitur propriè,*

occido creaturam Dei, non occido Deum; & dum opto ne sit pluuia, non opto ne sit Deus; & dum mihi displicet frigus, non displicet Deus, qui est causa illius: nec potest dici mihi tunc displicere ea pœna, quatenus à Deo est. Primò, quia ea reduplicatio est omnino per accidens ad rationem timoris: qui enim torturam timet, non curat, siue hic carnifex siue alter infligat, si æquè grauis est ab vtraque.

Secundò, quis rogo, per illam reduplicationem *vt à Deo* quid intelligatur: an fiat reduplicatio supra solam actionem Dei in eas pœnas, quà est actio diuersa ab aliis, quibus alij possunt easdem pœnas infligere; an verò reduplicatio etiam fiat supra ipsum Deum, vt illum etiam timeamus in se: si hoc secundum; ergo hic actus, de quo disputamus, est displicentia seu desiderium, ne illud obiectum sit: nam si tam Deum ipsum quàm pœnam timet, tunc tam Deum ipsum quàm pœnas odio habebit, & optabit ne Deus sit; quod iam est reiectum: si verò primum dicatur, scilicet eam displicentiam esse erga actionem Dei; ergo cùm hæc sit etiam creatura, & à Deo distincta, non sufficiet timor illius, vt ideò vllo modo dicatur Deus timeri: vt in exemplis positis constat.

Licet pœnam timeamus vt à Deo est, tamẽ hic nõ tãgitur.

29. Quòd si loquamur de secundo actu voluntatis in timore incluso; qui est tristitia de imminentiâ mali, & difficultate in eo vitando; clarius apparet, non posse eum actum in Deum ferri; nam Deus secundùm se seu in se semper existit, nec imminet nunc magis quàm anteà; nec esse potest vllum iudicium probabile, quòd impedienda sit eius existentia; ergo nec per actum tristitiæ, nec per iudicium tangitur Deus in se. Fortè responderi posset, *Deum vt punientem imminere*: hoc tamen iam est paulò antè reiectum; quis reuerà nihil aliud est quàm *Punitio Dei imminet*: sicut quando displicet mihi pluuia, potest dici, *Deus vt pluens mihi displicet*; ergo vel dicendum est in eo modo loquendi, *Deus quà infligens pœnas timetur*, nihil planè dici de timore ipsius Dei, sed perinde esse ac si diceremus, *Timeo pœnas, quæ sunt creaturæ Dei*; vel oportebit explicare, quo pacto tunc Deus in se, & non solùm denominatiuè & extrinsecè terminet eum actum timoris.

Nullo modo tristitia de imminentiâ mali in Deũ fertur.

Putarem dicendum, duobus modis posse versari actum timoris erga Deum; vno modo per amorem, altero verò per odium; sub conceptu verò timoris, vt vox ipsa sonat, solùm denominatiuè Deum tangi, & propriè non timeri Deum, sed pœnas à Deo infligendas, licet dicatur Deus timeri. Hanc secundam partem probant sufficienter quæ paulò antè in ratione dubitandi diximus. Primam verò probo, quia dupliciter potest esse ille timor Dei; vel eo modo, quo est in inferno; & tunc odio habetur Deus qua concipitur infligens pœnas; & eodem modo aliqui dolent Deum esse, qui eos puniat; & in ipsum, sicut canis in percutientem, insurgunt: ibi autem clarè intelligitur, quod sit illius odij motiuum, scilicet vis illatiua pœnarum, quam sibi malam indicat qui eam odit; licet ratio, ob quam sit mala, sit pœna. Alio modo potest Deus vt punitiuus timeri, ita vt, ne mihi infligat pœnas, illum amem, & optem ei seruire; itaque tunc ille timor, præter odium pœnæ & tristitiam de illâ vt imminente, includet effectum amoris erga illum qui potest infligere, quo illum quasi demereri, deuin-

Duobus modis timor versatur circa Deum. 30.

deuincire & demulcere mihi procoro, ne me puniat: exceptis autem his duobus modis, ego non video, quomodo per actum timoris possit Deus verè tangi & timeri: quod autem de Deo dico, intelligendum est etiam de potestate qualiber aliâ, quæ potest infligere pœnam, aut nocere.

Obiicies, quando communiter dicimus, *Valdè ego timeo illum hominem; est enim terribilis;* nec denominamus actum amoris ergà illum, vt per se patet, iuxta illud, *Oderint, dum timeant;* nec necessariò etiam denotatur odium; nam licet aliquando hoc cooiungatur, id tamen non est semper necessarium. Respondeo concedendo libenter, posse aliquando esse eum timorem sine amore aut odio; ast dico, tunc temporis eum timorem non tangere nisi denominatiuè ipsam personam; timemus enim mala, quæ ipse nobis potest infligere; & proptet hanc causam cauemus, ne illi demus occasionem ea nobis inferendi; & fortè possumus tunc dici fugere illum, hoc est, fugere præsentiam illius, ne irascatur nobis; per quod tamen ipsum in se non optamus perire, aut non esse in rerum natura; imò potest esse, vt ipse io se non solùm non displiceat nobis; si enim displiceret, iam quodammodò illum odio prosequimur; quin potiùs alioquio illum amemus.

Aliquando timor est sine amore & odio; & tunc tantùm denominatiuè personã tangit.

31.

Sectio VI.

Quomodo timor includat fugam efficacem:

In quo sit præsens difficultas.

CIrca modum, quo io timore includitur voluntas efficax fugiendi malom quod timetur, potest esse aliqua difficultas; nam cùm diximus de spe, posse illam esse circa bona quæ sunt in potestate nostrâ; videtur etiam eodem modo è contrario dicendum, timorem esse posse circa mala quæ sunt in nostrâ potestate, quòd si timor includat volitionem efficacem fugiendi illud malum; ergò, quando illud fugere est in nostrâ potestate, certum erit, nos fore determinatos ad illud vitandum; ergo illud malum erit hic & nunc nobis impossibile: hoc autem repugnat rationi timoris, qui necessariò debet esse de obiecto imminenti, imò cum difficultate propulsabili. Propter hoc videntur aliqui distinxisse duos timores; vnum efficacem, alterum inefficacem: hoc admittunt esse posse de malo, cuius fuga sit in nostrâ potestate; illum verò dicunt nō
31. posse. Dari verò eos duos timores probant indè, quòd sæpè homo timet molestiam in aliquo opere, quod tamen voluntariè subiit; ergo tunc non habet timorem efficacem eius molestiæ; alioquin illam non subiisset. Aliquando verò timorem esse efficacem, quantum est ex parte intendentis, est omnino certum experientiâ; ita enim timeturillud malum, vt homo tentet extrema ad illud vitandum.

Vti timor efficax habeat locum.

Ego quidem libenter fateor, non posse esse timorem efficacem de re, quæ tunc, dum timetur, & pro eo instanti sit in potestate timentis, ob rationem datam: quia si potest homo suâ voluntate tunc malum propulsare, & habet efficax odiū illius; tantum aberit illud malum ab hoc, quod est imminere, vt potiùs sit omnino impossibile iis stantibus aduenire.

Dices: Potest homo timere, ne ipsemet mutet voluntatem posteà, & permittat sibi illud malum; sicut homo timet, ne incidat in tentationem; esto ipsum cadere, seu consentire, vel non consentire, sit in ipsius potestate. Respondeo, obiectionem non esse ad rem; nam in eo casu non timetur malum pro eo instanti, sed pro futuro; tunc autem etiam timetur, ne cesset ipse timor efficax peccati: ego verò locutus sum in conclusione de eodem instanti, in quo est timor efficax; durante enim eo timore non est possibile, vt malum illud adueniat; ergo in sensu composito illius volitionis non potest esse malum imminens, prout ad timorem requiritur. In hoc ergo puncto placet doctrina recentiorum.

Addo tamen, illam distinctionem timoris inefficacis non videri bonam, quia à D. Thomâ & aliis communiter docetur, omnem timorem includere fugam efficacem mali, quantum est ex parte intendentis, non verò absolutam omnino. In eo ergo casu posito suprà ab ipsis pro confirmatione non tam est timor, quàm quædam displicentia in eo obiecto; nisi faciamus quæstionem de voce; & omnem difficultatem in quolibet opere repertam dicamus timeri. 33.

Non datur propriè timor inefficax.

Illud tamen in hac materiâ dignum est discussione, an, sicut spes esse potest de his quæ sunt in in nostrâ potestate, timore etiam de talibus possit esse. D. Thomas quæst.42. art.3. ad 3. respondet, spem esse de bono, quod quis potest adipisci; potest autem quis adipisci bonum vel per se, vel per alium; timorem verò esse de malo, quod non subiacet nostræ potestati, & ideò semper malum, quod timetur, esse à causâ extrinsecâ.

An timor possit esse de iis quæ sunt in nostrâ potestate, vti est spes. Disparitas sat D. Thomas.

Hæc tamen disparitas non videtur esse sufficiens, quia in eâ redditur pro ratione illud ipsum, de quo disputatur. Vt verò magis appareat ratio dubitandi, aduertendum est; sicut bonum potest esse arduum, licet à nobis obtineri queat, ita euasionem mali posse esse arduam, licet à nobis pendeat: non enim est possibilis quoad hoc vlla disparitas inter bonum & malum; ergo debet etiam respondere aliqua passio in irascibili, quæ versetur circa malum arduum, etiamsi à nobis vitabile sit: sicut è contrario datur passio circa bonum arduum, quòd à nobis per nos obtineri potest; atqui nulla alia inter irascibiles potest esse quàm timor; nam spes & desperatio id non præstant; audacia & ira circa tale obiectum non versantur; ergo solus timor. Confirmo
Primò: Eodem modo se habet timor ad malum, 34.
quo spes ad bonum; ergo sicut illa se extendit ad bonum arduum siue per se, siue per alium consequibile; ita timor se extendit ad malum arduum siue per se, siue per alium euitabile; ergo poterit esse timor de re quæ sit in nostrâ potestate: & hoc modo nos maximè timemus damnationem æternam, etiamsi sit in nostrâ potestate. Confirmo Secundò: Vbicumque est spes, est etiam timor, iuxta suprà dicta; atqui de actibus à nostrâ voluntate pendentibus potest esse spes; ergo poterit simol esse timor, ne non eos actus omittamus, seu ne peccemus, quia speramus possumus nos non peccaturos. Respondebis cum Diuo Thomâ, nos solùm per accidens timere culpas, quatenus timemus agentia extrinseca, quæ nos ad peccandum possunt inclinare. Sed contrà Primò; nam eodem modo posset quis dicere, etiam nos non sperare per se nostra bona opera, nisi quatenus speramus agentia extrinseca non impeditura nos in eis volitionibus, per quas fu-

Non est sufficiens.

Confirmatur Primò.

Secundò.

D. Thomas ait, nos solùm per accidens timere culpas impugnatur.

aut quia non est stabilis; homo autem optat eius ulteriorem durationem.

Tertius, impedire vsum rationis vel ex parte, vel totaliter.

Tertius effectus est, impedire vsum rationis: quod fit vel ex parte, quia cùm simus limitatæ virtutis, quò vehementiùs intendimus alicui rei, eò minùs possumus ad alias attendere; vel etiam totaliter, quod tarò licet, fit tamen aliquando: prouenit autem ex vehementi humorum corporalium commotione; sicut legitur aliquando ex vehementi lætitiâ hominem repentè extinctum.

46. *Quartus, quòd perficiat operationem.*

Quartus est, quòd perficiat operationem: id quod dupliciter intelligitur: vno modo, quia est vltimus terminus actionum; nam in eâ serie post adeptionem finis sequitur gaudium, qood est quasi punctum terminatiuum omnium affectuum voluntatis. Secundò, quatenus delectatio excitat hominem ad rursus tale bonum vel alia similia procuranda. Vnde ego distinctione vtendum crederem: Vel enim delectatio est de obiecto bono moraliter; & tunc dicerem, per illam perfici operationem, seu operantem eo secundo modo; quia ad nouas similes delectationes procurandas illum reddit alacriorem; per illas autem haud dubiè rursus & rursus plus perficietur: quòd si è contrario delectatio sit de obiecto malo moraliter, tunc non perficiet, sed destruet hominem; quia illum ad procurandas alias tales, quibus in singulos dies peior reddatur, excitabit; nisi velis ipsam voluptatem physicam dicere perfectionem physicam, etiamsi moraliter sit peccaminosa.

SVBSECTIO III.

De bonitate & malitiâ delectationum.

Circa hoc punctum vix aliquid occurrit dicendum, præter ea quæ in vniuersum de passionibus dicta sunt, aliquas scilicet esse malas moraliter, aliqoas bonas, alias indifferentes, prout sunt obiecta de quibus sumuntur, aut periculum mali inde secuturi: quod vltimum addo propter delectationem venercam; quæ licet sit de obiecto alioqoin in se licito; vt si quis delectetur de copulâ habendâ in matrimonio, aut olim habitâ, adhuc tamen propter periculum præsens est illicita. de quo agendum infrà fusiùs. Hæc de bonitate morali. Nam physicè loquendo vt bonitas abstrahit à morali, vtili & delectabili, haud dubiè omnis omnino delectatio est bona; cùm sit delectabilis vel delectabilitas ipsa in abstracto. quæ est species bonitatis.

47. *Delectationis duplex bonitas, moralis & physica.*

Quærit tamen D. Thomas quæst. 34. artic. 3. vtrùm aliqua delectatio sit optimum; hoc est, vtrùm summum bonum in aliquâ consistat delectatione; respondétque, summum bonum dupliciter dici, vel obiectiuè, vel formaliter; obiectiuè dicit summum bonum esse Deum, formaliter verò fruitionem illius seu possessionem, seu delectationem de illo esse respectu nostri summum bonum.

D. Thomas cum delectationē posuit vt summum bonum, non loquitur satis consequenter ad ea quæ alibi docet.

Difficultas hæc à me discussa est 2. Tomo disput. 48. de beatitudine; vbi explicui, in quo consistat formaliter beatitudo. Nunc obseruo, D. Thomam, qui alibi beatitudinem in visione Dei constituit, non debuisse delectationem ponere vt summum bonum etiam per modum possessionis, sed cognitionem: addo, Esto ad voluntatem pertineat beatitudo, illam non propriè debere constitui in delectatione, sed in amore Dei super omnia; qui videtur esse longè perfectior quàm delectatio de Deo etiam super omnia. Verùm quia difficile est indicare, vter illorum actuum, cùm ambo sint ob Deum super omnia, sit melior, abstineo nunc ab eâ doctrinâ; & dico, in hac vitâ beatitudinem consistere principaliter in amore Dei super omnia, siue sit gaudium, siue amor efficax; licet in alterâ vitâ beatitudo consistat in solâ visione Dei: cur autem discurrendum sit diuerso modo in vno & in altero statu, dixi loco citato.

In quo principaliter beatitudo in hac vitâ consistat.

48. *Delectatio sensibilis ferè in solis actibus potētiæ cognoscitiuæ consistit.*

Aduerto vltimò circa vocem *delectatio* (quod etiam obseruaui alibi) si nomine delectationis intelligamus id quod formaliter hominem recreat, vt sic etiam in hac vitâ omnem delectationem ferè in solis actibus potentiæ cognoscitiuæ consistere: nam ipse gustus cibi est, quo formaliter percipitur suauitas cibi; & consequenter ille est qui recreat hominem, & voluptatem affert: idem est in tactu rei mollis, in visu rei pulchræ, in auditu musicæ suauissimæ, & sic in in aliis rebus: & in hoc sensu ostendi ibi, visionem beatam esse ipsam summam voluptatem nostram; sicut è contrario id quod formaliter homines torquet, est sensatio caloris vehementis aut frigoris, &c. ideóque dixi, dolorem in rigore esse actum aliarum potentiarum ab appetitu; quo sensu potest delectatio ad vim cognoscitiuam trahi; at in præsenti vsurpamus pro actu appetitus; quo quasi approbamus, & gaudemus reflexè, qoòd habemus eam priorem voluptatem, quæ consistit in aliis sensibus; sicut dolor vsurpabitur in sequentibus non pro ipso cruciatu, sed pro displicentiâ & tristitiâ de illo.

SECTIO V.

De dolore & tristitiâ.

Doctrina S. Thomæ de hoc puncto.

49. Fvsissimè D. Thomas de dolore & tristitiâ disputat per quinque quæstiones, à quæstione 35. & in primis supponit dolorem ad solum appetitum pertinere, quia dolor est de malo; circa malum autem & bonum non versatur vlla alia potentia quàm appetitiua. Dixi fine præcedentis sectionis quo pacto dolor in rigore ad sensus pertineat, quo verò ad appetitum; nunc obseruo, rationem D. Thomæ non probare vniuersaliter, nullam aliam potentiam posse versari circa bonum & malum, etiam quà tale; nam certum est, intellectum cognoscere malum quà malum, & bonum quà bonum; item certum est, dulcedinem cibi quà bonam, quà gratam palato sentiri seu percipi per gustum; & è contrario per eumdem gustum sentiri amaritudinem fellis, quà ingratam, disconuenientem & contrariam palato; & idem est de aliis obiectis: ergo sicut in eâ sensatione rei dulcis consistit prima voluptas, quam possumus meritò vocare delectationem; ita è contrario in perceptione intensioris caloris consistit propriè primus & præcipuus dolor, licet posteà ob illum anima rursus habeat nouam afflictionem seu tristitiam de illo: quæ etiam tristitia vocatur dolor. & in hoc sensu nos in præsenti loquemur.

Illam rationē quid probet.

***

SVBSE-

SVBSECTIO I.

De differentiâ inter dolorem & tristitiam, ac de comparatione illius cum delectatione.

05. *Differentia à S. Thomâ assignata non subsistit.*

Circa differentiam inter dolorem & tristitiam obseruat D. Thomas art. 2. illum dolorem, qui causatur ex apprehensione interiori, dici tristitiam; illum verò, qui præcisè causatur ex exteriori, dici dolorem sine addito. In quâ doctrinâ eam ego difficultatem inuenio, quòd omnis omnino dolor videatur causari ex apprehensione interiori; ergo ea distinctio nulla est. Probo antecedens; nam dolor omnis (de quo hîc agimus) est actus potentiæ appetitiuæ, atqui potentia appetitiua interior non regitur immediatè cognitione sensus exterioris, sed cognitione sensus communis (vt suppono ex libris de Animâ;) nec videtur D. Thomas nomine potentiæ interioris intelligere solam animam quà rationalem; sic enim facilè dici posset, dolores animæ rationalis quà talis, dici tristitiam, dolores verò corporales retinere illud commune doloris. Non, inquam, in eo sensu agit D. Thomas; nam ibidem ad secundum expressè videtur ostendere, nomine potentiæ interioris se intelligere, vel sensum communem, vel animam rationalem. quod magis declarat artic. 7. in corpore.

Mens Diui Thomæ de differentiâ inter dolorē & tristitiam.

Arbitror, D. Thomam non sic intelligendum, vt velit dicere, aliquem dolorem solùm dirigi cognitione externâ; id enim iam ostendi falsum: mens ergo illius est, quòd illi dolores, qui saltem mediatè causantur ex sensatione externâ, licet eam immediatè etiam percipiat sensus internus, non vocentur tristitia, sed dolor; tristitia verò vocetur, quando non est sensatio vlla exterior disconueniens, sed de obiectis solâ interiori imaginatione propositis tristatur homo: sic
51.
non solet homo dici tristis, quando dolent illi vehementer dentes v. g. aut patitur aliquam aliam corporalem afflictionem; tunc enim dicitur dolens, patiens; at quando ex apprehensione vel mortis amici, vel alterius rei est afflictus, dicitur propriè tristis. Quod sufficiat pro quæstione de voce.

Tristitia est ex se contraria delectationi.

Tristitiam esse contrariam ex se delectationi constat ex dictis præcedenti sectione; vbi etiam ostendimus, quomodo aliquando per accidens ex tristitiâ sequatur aliqua delectatio. Dico *esse contrarium ex se*; nam delectatio de vno obiecto non opponitur tristitiæ de altero: vnde meritò D. Thomas art. 4. concludit, non omnem tristitiam opponi omni delectationi; disputat autem artic. 5. an contemplationi opponatur tristitia. Dico duobus verbis, Si contemplatio sit de re malâ, tunc potest causare tristitiam; si sit de re bonâ & iucundâ, causat delectationem; si reflexè ipsa contemplatio sumatur vt obiectum, tunc per se non est causa tristitiæ, quia scire ex se bonum est; quod maximè habet locum in contemplatione de Deo; per accidens tamen quatenus inde homo defatigatur, & impeditur ab aliis rebus iucundis, potest esse tristitiæ obiectum.

An appetitus delectationis sit fortior quàm fuga tristitiæ.

Quæri deinde potest, vtrùm magis sit fugienda tristitia quàm appetenda delectatio? Respondet D. Thomas, fortiorem esse appetitum delectationis fugâ tristitiæ; quia delectatio est de bono, tristitia verò de malo. Ego tamen, sicut suprà insinuaui, licet, quando malum consistit in priuatione boni, & in tantum odio habetur, in quantum priuat bono, ametur tunc fortiùs bonum, quàm odio habeatur malum, quia *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; imò fortè, si sit contradictoriè opposita, vt lux & tenebræ, vix videatur posse hominem plus desiderare lucem quàm fugiat tenebras, quia æquiualent sibi illi duo actus; quando tamen malum, de quo 52.
tristamur, non consistit in priuatione, sed est aliquid positiuum (vt suprà ex D. Thomâ probauimus, posse aliquando esse) ego non dubito, quin tunc maior sit & vehementior fuga doloris quàm delectatio in carentiâ: nam exiguam habet homo delectationem ex eo, quòd nullum sentiat dolorem; at si comburatur, vehementissimè & fortissimè insurget ad fugiendum talem dolorem. & id clarè docuit D. Augustinus lib. 83. quæst. q. 36. quem ipsemet D. Thomas citat. Vbi obseruo, non esse in D. Augustino, id quod videtur ei tribuere D. Thomas in responsione ad primum; vbi illum sic explicat, quasi solùm voluerit docere, per accidens metum esse fortiorem, quatenus dum fugimus dolores, id facimus, quia contrariantur vitæ, quæ maximè amatur; hanc, inquam, rationem non esse in D. Augustino, sed absolutè & sine addito, *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem; quandoquidem videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu.* In quibus verbis pondero, quòd dicat S. Augustinus, *Nemo est qui*, &c. si autem solùm per accidens maior esset fuga dolorum, & non per se, non diceret Augustinus, *Nemo est*: ea enim quæ 53.
sunt per accidens non reperiuntur in omnibus omnino; quid enim magis per se quàm quod omnibus conuenit? Secundò, non placet ea explicatio, quam D. Thomas affert; nam suprà ostendi, fugam dolorum non esse ob tuendam vitam, quin potiùs sæpè hominem vitam libenter amittere, ne toleret tam graues dolores; ergo vniuersaliter non videtur esse vera ea doctrina D. Thomæ. Fateor, si comparemus magnam aliquam voluptatem cum aliquo dolore exiguo, esse tunc fortiorem affectum delectationis quàm fugam dolorum. Item, si cum summâ voluptate, quæ est visio Dei, comparentur etiam tormenta inferni, fortiorem esse eam voluptatem ad trahendum ad se, quàm dolores ad deterrendum; vt & agens de beatitudine dixi; non tamen propterea de omnibus vniuersaliter id debet asseri, maximè quando dolores sunt vehementes, & voluptas è contrario leuis est.

D. Thomas nō benè explicuit S. Augustinum.

Quando sit fortior appetitus delectationis quàm fuga mali.

SVBSECTIO II.

Ex quibus causis grauior insurgat dolor; vbi de eius effectibus.

Circa causas doloris seu tristitiæ vno verbo dicimus, omnia illa, quæ sunt mala vel ipsi amanti, vel personæ amatæ, item, quæ licet in se bona sint, possunt tamen esse causa illatiua alicuius mali, possunt eo ipso esse causa tristitiæ & doloris, si apprehendantur vel vt iam existentia, 54.
vel certè vt imminentia, & vt futura; cætera verò, quæ rationem mali non habent vllo modo, non posse esse causam tristitiæ obiectiuè loquendo. Dico *obiectiuè*; nam ipsa voluntas & appetitus, item humores corporis, licet in se boni sint, efficiunt ipsum actum tristitiæ positâ apprehensione mali;

Quæ rationē mali non habēt nō possunt esse causa tristitiæ obiectiuè.

quanmmuis dilectum, abesse; ergo sæpè tristitia de malo præsente maior est quàm de absentiâ boni.

doctrina. Ratio huius

Ratio à priori huius doctrinæ facillima est; quia cùm sit summa inæqualitas in bonis tam
59. positiuis quàm priuatiuis, necessum est, aliqua positiua ita excrescere, vt maiora sint aliquibus negatiuis, quæ sunt ex minoribus in eo genere; item è contrario, aliqua negatiua tanta esse, vt non adæquentur à minoribus ex positiuis; esto ex genere suo maius sit positiuum quàm negatiuum, aut è contrario; nam etiam in aliis generibus inæqualibus contingit, vt quod ex genere suo est nobilius sit absolutè ignobilius altero. Certum enim est, genus spirituale oobilius esse genere materiali; quis tamen ideò dicet, vbicationem accidentalem spiritualem Angeli esse simpliciter nobiliorem animâ equi aut leonis; quòd si adhuc dicatur ea vbicatio perfectior; etiã ego babeo instantiam in eâ; nam genus substantiæ, sub quo est ea anima leonis, nobilius est genere accidentis, sub quo est vbicatio spiritualis; & tamen bæc dicitur nobilior ea formâ substantiali seu leone; ergo potest aliquid contentum sub genere nobiliori esse ex aliis capitibus ignobilius, vt fusiùs ostendi suprà contra Patrem Vasquez & pauculos alios. Sufficiat ea bîc pro præsenti difficultate insinuasse.

Quatuor tristitia sũt species.

Circa diuisionem tristitiæ aduerto Primò, quatuor esse eius species; inuidiam, quæ est tristitia de bono alterius; misericordiam, quæ est tristitia de malo alieno; acediam, quæ est tristitia vehemens & impediens exteriora membra, vt nec
60. loqui liceat; & angustiam, quæ ita animum grauat, vt non appareat aliquod refugium. Quod si dicas, Delectatio non haber similes species, ergo nec tristitia; respondet D. Thomas art.8. ad primum, bonum vno tantùm modo causari, ideóque non dari nisi vnam speciem delectationum, at malum variè contingere.

Eas etiam habet delectatio.

Iudico tamen eodem planè modo de delectatione discurrendum. Nam sicut ponitur inuidia, quæ gaudet de malo alieno quà tali: ita potest esse alia species delectationis ei contraria, quâ gaudeam de bono alterius quà bonum illius est. Secundò, sicut ponitur misericordia, quâ condoleo malis alterius, potest poni alia species contraria, quâ gaudeam de malo alterius; esto non sit ex inuidiâ. Tertiò, sicut ponitur tristitia impediens etiam vocem, poni potest gaudium illam impediens; anxietati etiam respondere potest ea lætitia, quæ non timet finem boni possessi, sicut anxietas è contrario non inuenit refugium. Quod verò dicitur, bonum vno solo modo contingere, malum verò multis, non est vniuersaliter verum: imò quoad punctum præsens, mibi contrarium videtur omnino certum; etenim malum non est nisi respectiuum; vnde numquam est obiectum tristitiæ nisi in quantum aliud amatur; at bonum est duplex; vnum in se absolutè & substantialiter, aliud respectiuum; vnde potest tot amores terminare, quot malum actus contrarios odij: & quidquid sit de eâ maiori vtilitate, iam ostendi, quomodo in præsenti tot omnino sequi valeant species delectationis
61. respondentes speciebus tristitiæ; & sic faciliùs respondetur obiectioni suprà factæ.

Effectus tristitia communes alijs passionibus. Effectus eius speciales.

Circa effectus tristitiæ dici possunt aliqua communia aliis affectibus; quod scilicet impediat alias operationes; quia quò anima magis occupatus in aliquo obiecto, eò minores vires habet ad alia; item, quòd si sit vehemens, possit interimere hominẽ; vt de nimiâ delectatione insinuaui suprà. Speciale autem præ cęteris hoc habet tristitia, vt hominem sępè reddat stultum. Secundò, reddit illum aliis motosum, illiberalem, inquietum: dicitur etiam quodammodò grauare animum, quia sicut onus quoddam intolerabile videtur adhærere cordi, non quia ibi sit tristitia; hæc enim est in loco vbi residet appetitus; quem suprà in capite diximus esse; sed quia malos humores trahit ad cor, nocet præ cæteris aliis affectibus sanitati, eò quòd cùm sit res valde contraria naturę, omnes malos humores anget, & vt dixi, impellit eos ad cor; vnde facilè homo graues contrahit morbos, & paulatim consumitur. Aliam buius rei rationem reddit D. Thomas; nam tristitia cor aggrauat; & propterea impedit, ne à corde exeant influxus necessarij per totum corpus. Verùm cùm ea locutio, *Aggrauat cor*, multùm habeat de metaphoricâ, oportet videre, quare inde inferatur te ipsâ impediri eos influxus. Dicendũ ergo est, quod paulò antè tetigi, id fieri, quia tunc humores peiores cõcurrũt ad cor, & ibi magis nocent coniuncti, quàm per totũ corpus anteà sparsi; maximè cùm immediatè afficiant nobilissimã & delicatissimã partẽ corporis. Impedit etiã dolor vehemens studia & intellectuales discursus omnes; quia cùm hæ operationes ob suam perfectionẽ requirãt spiritus purissimos, qui maximè terreis & grauibus bumoribus impediuntur, maximũ per eos impedimentum pro illis operationibus consurgit.

Quare tristitia velut onus intolerabile cordi adhærere videatur.

SVBSECTIO III.

Quomodo tristitia mitigetur specialiter per delectationem.

DE mitigatione doloris seu tristitiæ agit D. Thomas fusè quæst. 38. Et quidem si de 62.
mitigatione doloris exterioris agamus, hoc ad Medicos pertinet, si de mitigatione ipsius tristitiæ aut doloris in appetitu, tunc variæ sunt causæ mitigantes, omnes scilicet rationes, quæ solent afferri in diuersis occasionibus malorum pro consolatione; quæ quidem sunt innumeræ, iuxta varios dolores animi; sicut iuxta varios dolores corporis varia etiam adhiberi solent medicamenta: sicut autem hîc non possumus explicare omnia mala; quæ causare valent dolorem & tristitiam; ita multò minùs omnes rationes & motiua, quæ ad toleranda æquanimiter ea mala adhiberi possunt.

Tristitia mitigatur per delectationẽ.

In communi tamen boc possumus cum Diuo Thomâ & alijs dicere, tristitiam omnem mitigari per delectationem. Circa quod aduertendum est, Licet ex genere suo tristitia sit contraria delectationi, ideoque videantur se inuicem excludere, nihilominùs, quando sunt ex diuersis obiectis, non habere oppositionem, ac proinde ex hoc capite posse inuicem cohærere, vt superiùs insinuaui. Si enim quis simul & semel audiat noua & rei sibi gratissimæ, & alterius malæ, haud dubiè simul de primis gaudebit, tristabitur verò de secundis; in quo tamen puncto oportet aliquanmlùm hætere. 63.

Tannerus docet, tristitiã & delectationẽ se non compati vmquã; sed malè, contra rationẽ & experientiam.

P. Tannerus qu.4. dub.6. citans D. Thomam bîc quæst.35. art.3. & 3. parte quæst.84. art.9. ait non se compati tristitiam & delectationem sensus, vt sunt passiones non solùm ex eodem obiecto, sed nec ex diuersis; quia lætitia fit cum dilatatione cordis, tristitia verò cum constrictione. Neutro in loco inuenio eam doctrinam in D.

Thomâ; & quidem ea quæst.3.partis non habet nouem articulos. Deinde dico eam mihi non probari, quia est contra manifestam experientiam, & rationem: rationem quidem, quia cùm simul & semel possim ego habere v. g. dolorem aliquem capitis (non iam loquor de vehementissimo) & simul comedere aliquam rem, quæ mihi sit gratissima, aut audire iucundam
64. musicam, vel tactu percipere obiectum delectabile, non video cur tunc non possim etiam tristari aliquantulùm de eo dolore capitis, & simul delectari in eo cibo & musicâ etiam per potentiam materialem? quia si hæc habet ibi obiecta sufficientia pro vtroque actu, cur non poterit in vtrumque prodire? aut debemus dicere, neutrum tunc eliciendum. Quæ ratio maximè habet locum in brutis: nam esto cani doleat pes, & de eo dolore tristetur; non propterea non sapiet illi cibus; & sic de alijs obiectis. Confirmo: In nobis (vt suppono ex communiori doctrinâ) numquam voluntas operatur, nisi etiam operetur appetitus, maximè circa obiecta ipsa materialia, & quæ tunc actu percipiuntur per sensus; ergo si voluntas tunc habet gaudium & tristitiam de diuersis obiectis, eodem modo appetitus similes affectus habebit.

Contra experientiam verò esse eam opinionem, probatum est in ratione allatâ: nam in nobis experimur eam delectationem & tristitiam: & hoc facit, quod ipse Tannerus docet respondens Anteoli argumentis; scilicet, virginem violenter passam stuprum, etiam non volentem, habere naturalem delectationem, esto per voluntatem resistat, & licet tunc ei doleret aliqualiter manus aut caput, non propterea non sentiret eam delectationem.

Quòd delectatio fiat cũ dilatati ne cordis, tristitia cũ cōstrictione, nõ impedit eas esse simul.

Neque in contrarium obest ratio, quam insinuat, quòd scilicet delectatio fiat cum dilatatione cordis, & tristitia cum constrictione; id enim non de rigorosâ dilatatione locali intelligendum est, sed metaphoricâ; metaphorica autem ea duo non repugnant inter se. Secundò, esto sit aliqua maior densatio aut rarefactio cordis in his actibus appetitus; quod supra vt probabile docuimus quando vel sola est tristitia, vel sola delectatio; facilè tamen respondetur, quando concurrunt duæ illæ passiones, impedire se inuicem quoad illũ effectum localis dilatationis, si æquales sint inter se passiones illæ, quia quod vna di-
65. latare petebat, altera comprimit, & sic vna alteram impedit; non tamen propterea sequi, impediri vllo modo ipsos actus; quia hi non consistunt formaliter in tali comprehensione, licet ordinariè sint causa illius: sicut in omnium sententiâ frigus est causa condensationis, & calor dilatationis & compressionis; non tamen propterea omnino repugnant inter se omnis calor cum omni frigore, licet effectus dilatationis & compressionis omnino repugnent: vnde quando æqualiter resistunt sibi frigus & calor, nec comprimunt nec dilatant actu subiectum illud, idem in præsenti dicendum est.

An summa tristitia patiatur aliquam delectationẽ, & viceversa. Affirmatur.

Secundò, circa hoc punctum inquiri posset, vtrùm summa tristitia patiatur aliquam delectationem; vel è contrario, summa delectatio patiatur aliquam tristitiam. De hac difficultate egi in secundo Tomo occasione dæmonum, item agens de beatitudine, vbi respondi, quod & nunc breuiter repeto, delectationem summam positiuam, quæ in homine esse potest, admittere aliquam tristitiam, vt in Christo Domino; qui summam habens ex visione beatâ delectationem, nihilominùs tristitiam passus est. Dixi *delectationem summam positiuam*; nam in tali casu certum est, non habuisse eum delectationem, quæ ex carentiâ ipsorum dolorum poterat esse in Christo, vt habet nunc in cælo: si autem ea simul sit cum positiuâ, non erit locus vlli dolori, quando datur summa delectatio positiua & negatiua; nam ad hanc esset necessarium, vt simul esset forma & eius priuatio, malum & carentia illius; quod etiam diuinitus repugnat: eodem modo è contratio dicendum est, summam tristitiam positiuam non excludere aliquam delectationem le- 66.
uem; nam potest fieri, vt patiar summum malum positiuum, & tamen habeam aliqua bona, licet exigua; tunc autem potest esse locus, vt de eorum bonorum possessione aliquam habeam delectationem.

Imò hinc dico, nullam posse esse tristitiam adeò magnam, quæ non admittat gaudium aliquod, licet leue; quia non potest vllus esse ita malis oppressus, vt simul omnibus omnino bonis careat: nam saltem habet suum esse, quod est bonum magnum, ratione cuius potest consistere aliqua delectatio, licet vix sentiatur in tanto amaritudinis oceano.

An etiã obiectũ malũ sub aliquã ratione possit esse motiuũ delectationis.

Illud dubium hîc potest occurrere, an non solùm quâ parte ipsum animal existens est sibi bonum habere semper possit aliquam delectationis occasionem, sed etiam ratione ipsius obiecti mali necessariò debeat esse motiuum aliquod delectationis. Affirmant quidam, eò quòd talis res, quantumuis mala, est tamen ens, & bona saltem transcendentaliter, ergo est obiectum alicuius gaudij: & quidem ratio à nobis paulò antè facta, quod in seipso homo inueniat rationem boni, videtur etiam habere locum in obiecto ipso doloris; quod etiam est ens. Nihilominùs tamen arbitror, contrarium esse longè probabilius. Primò; nam si obiectum tristitiæ sit priuatio summi boni, cùm ea priuatio non sit ens, & conse- 67.
quenter nihil habeat de bonitate transcendentali, non est necessum, vt inueniam in eâ rationem vllam delectationis. Secundò, quia esto illud malum sit ens positiuum, & bonum transcendentaliter, non tamen ideò est mihi amabile; nam respectu mei potest esse purè disconueniens, v. g. respectu diaboli & damnatorum, tormentum ignis non video quam possit afferre aut vtilitatem, aut delectationem, aut conuenientiam. Ratio à priori est, quia bonum in se & bonum alteri non conuertuntur; vnde rectè potest dari accidens, quod in se sit bonum, mihi tamen nullo modo bonum sit, sed potiùs summè malum: cùm autem bonitas accidentium non ametur quâ in se est, sed quâ alijs est conueniens, rectissimè fit, vt à me non possit amari mihi, esto in se sit bonum; ergo non est necessum, vt det eo ipso occasionem aliquam delectationi. Et hinc patet differentia inter me ipsum & accidens respectu mei; nam ego mihi ipsi bonus sum, & consequenter semper amabilis, & potens terminare gaudium de me; quod non conuenit accidenti respectu mei, sed respectu sui; vt scilicet, si illud accidens esset appetitiuum, posset de suâ existentiâ tunc delectari; id tamen quod illi est bonum, mihi est summè malum.

Sententia negãs est probabilior.

SVBSE-

Svbsectio IV.

De aliis remediis contra tristitiam; & de eius bonitate vel malitiâ.

68. *Cur per compassiones amicorum mitigetur dolor.* Alia remedia dolorum sunt amicorum & aliorum compassiones; quia (vt ait Diuus Thomas) tunc alij videntur quasi concurrere ad tolerandum illum dolorem: quia verò hæc ratio è metaphorâ desumitur, addidit aliam meliorem, quia scilicet videt se ab aliis amari, & per hoc accipit aliquam consolationem. Tertiam ego adderem, quia in multis occasionibus dolorum per aliorum compassiones effulget illi aliqua spes euadendi, vel certè accipiendi aliquid æquiualens malo præsenti. Quartam, quia sicut solet esse miseris solatium, socios habere pœnarum, ita & videre alios sibi compatientes; per hoc enim apprehendit eos per modum sociorum in eis pœnis.

Cur dolor per fletum mitigetur. Mitigatur etiam dolor per fletus & gemitus. Rationem reddit D. Thomas quæst. 38. art. 2. quia omne nociuum interiùs clausum magis affligit. Verùm cùm lacrymæ, quæ foras eacunt, non sint causa doloris, hæc ratio non videtur habere vim; quia tunc tenere inclusas eas lacrymas, non est detinere interiùs causam doloris. *Ratio non D.Thom.* Meliùs Secundò id probat, quia omnis operatio homini conueniens in eo statu, in quo est, est etiam illi grata, & per eam accipit aliquam consolationem, sed fletus à naturâ videtur institutus pro homine tristi, ergo. Est tamen adhuc difficultas in hoc argumento, cur natura amet tunc fletum vt conuenientem. Crediderim duas esse eius 69. rei causas: vnam, quia humores, qui in tristitiâ ad cor recurrunt, foras per fletum & gemitus exeunt: secundam, quia diximus, per amicorum compassionem mitigari dolorē; quid ergo mirum, si per fletum & gemitum, dum aliis manifestare se putat vehementiam sui doloris, & eos ad compassionem mouere, etiam consolationem aliquam accipiat?

Somnum etiam & balnea ponit D. Thomas inter remedia tristitiæ. De somno res est facilis; quia per illum minuitur apprehensio mali, deinde consumuntur etiam humores, qui ad cor concurrerant: vnde quando iterùm euigilat homo, non tam vehementer apprehendit quàm priùs. De balneis ex generali regulâ id persuadet D.Thom. quia omnia, quæ naturam reficiunt, eo ipso minuunt melancholiam; atqui balnea reficiunt hominem, ergo. Quæ ratio ad somnum etiam potest applicari.

Quando tristitia sit moraliter bona, quando mala. Denique circa bonitatem vel malitiam moralem tristitiæ dicendum est, quando tristitia est de malo extrinseco Dei quà tali, vel de malo absolutè morali quà tali, tunc esse bonam; quia sicut bonum est & honestum amare honesta & odio habere inhonesta; etiam bonum est dolere de inhonestis; quia ille dolor (vt sæpè diximus) æquiualet amori honesti, & ex illo ordinariè nascitur: è contrario verò tristari de bono morali malum est; tristari autem de malo physico ex se est indifferens: vno verbo, tristitia, quoad punctum honestatis aut malitiæ, sequitur regulas cæterorum actuum, fugæ, odij displicentiæ, imò & amoris; huius tamen contrario modo, hoc est, vt ex eo obiecto, ex quo amor est bonus, tristitia sit mala; & vnde malus est amor tristitia sit bona.

An tristitia possit esse summum malum hominis. Hic pro coronide disputari potest vtrùm tristitia possit esse summum malum hominis; sicut è contrario suprà discussimus, vtrùm delectatio possit esse summum bonum. Negat D Thomas; quia si tristitia est de vero malo, tunc adhuc dabitur aliquid peius, scilicet, vel non iudicare esse malum illud, ideoque non tristari de illo, vel non conari illud à se mouere; si verò sit de malo apparente, quod in se esset bonum, tunc peius erit carere eo malo. Fortè clariùs eadem veritas inde suadetur, quia tristitia de aliquo malo non potest esse peior ipso malo, imò semper est minor; ergo summum malum non est in ipsâ tristitia, sed in obiecto illius consistere dicendum est. Et hæc de passionibus, quæ solùm sunt concupiscibilis, iuxta multorum sententiam. 70.



Dispvtatio XXX.

De spe, desperatione & timore; quæ sunt passiones irascibilis.

Explicatis his passionibus, quæ communiter ad concupiscibilem reducuntur, agendum erit de his quæ ad irascibilem, inter quas primo loco occurrit spes. 1.

Sectio I.

Quid sit spes, & in quo differat à desiderio.

Spem idem ferè esse cum desiderio seu concupiscentiâ diximus suprà; solumque differre ratione arduitatis, quæ in obiecto spei requiritur, ibidem insinuauimus: quid verò sit arduitas vulgariter loquendo explicui disp. 28. sect. 3. quid verò eadem arduitas denotet, quatenus attribuitur obiecto spei, statim explico; & vel sic tota illius differentia à simplici desiderio declarabitur.

Quia spes requirit probabilitatē obtinēdi, differt à desiderio. Requirit igitur spes aliquā probabilitatem de obtinendo obiecto desiderato: & in hoc videtur consistere differentia eius à desiderio simplici. Dixi *probabilitatem*; nam si sit certitudo, iam non est spes, sed potiùs gaudium de eâ re, quæ moraliter iudicatur iam vt possessa: & hanc incertitudinem voco ego arduitatem spei, id quod paulò ampliùs est confirmandum.

Contra spē ponit etiam vbi est incertitudo boni sperati. Hanc incertitudinem boni sperati futuri necessariam non esse pro actu spei, fusè Patet Coninck conatur probare dispur. 19. dub. 7. nam D.Thom. 3. p.q. 7. art. 4. docet, Christum habuisse spem de beatitudine corporis, quam tamen sciebat certò futuram. Et ratio ipsa videtur id suffragari; nam talia bona possunt esse ardua, futura, absentia quid ergo eis deest vt terminent veram spem? Confirmatur; nam animæ Purgatorij veram habent spem beatitudinis; quam tamen certò sciunt se acquisituras. In hanc sententiam consenserant priùs Suarez tom. 1. in 3. part. quæst. 15. art. 7. in commentario, & Vasquez 1. part. disput. 43. cap. 1. quos etiam ibidem pro se Coninck citat.

Mihi tamen quæstio hæc tota quanta videtur esse de nomine. Docet enim Pater Coninck cum Patre Suario, & multis aliis (quod libenter admittimus) ad eumdem habitum spei pertinere desiderare bonum absens, & de illo etiam iam possesso gaudere; esto gaudium hoc non soleat vocari communiter spes, ideóque vulgariter loquendo non censeatur ad spem pertinere. Hinc claré ad rem nostram infertur, actum illum voluntatis circa bonum certò futurum pertinere ad habitum spei; quia maiorem rationem habemus reducendi illum ad talem habitum propter obiecti absentiam, quàm ad reducendum actum gaudij; ergo docemus ambo, eum actum re ipsâ ab habitu spei prodire; ergo quoad rem nulla est inter nos disceptatio.

Verùm autem actus ille dicendus sit iuxta vulgarem acceptionem vocis spes, & nos per illum sperare, quæstio est, meo iudicio, & verò apud omnes debet esse, de solâ voce: de quâ non libenter diu disputo: ne tamen illam omninò indecisam relinquam, censeo, longè conformius esse communi hominum apprehensioni (quam in quæstionibus de voce attendendam maximè sæpè dixi) eum actum non esse vocandum spem. Quam sententiam tradidit expressè Lorca 2. 2. sect. 2. disp. vlt. num. 7. Eamdem satis claré docuit D. Thomas 1. 2. q. 67. art. 4. ad 3. vbi ait, nos non sperare bonum, cuius iam habemus causam inevitabilem præsentem. Neque sufficit responsio Coninck; quòd scilicet ideò D. Thomas neget Beatis spem de gloriâ corporis, quòd sine arduitate sint eam consecuturi. Non, inquam, sufficit; nam ex eo videtur D. Thomas negare arduitatem obiecti, quòd iam sit causa infallibilis illius. Vnde potiùs confirmatur quod paulò antè dixi, arduitatem obiecti spei nihil aliud esse, quàm quòd incerta sit eius futuritio.

2.
Sed meliùs negatur cum Lorcâ & D. Thomâ.

Et est conformius communi modo loquendi.

Secundò idem probo, quia (iuxta communem omnium ferè hominum loquendi modum) propriè dicor sperare à Rege gratiam aliquam, v. g. dignitatem, diuitias, etiamsi iam nihil penitus physicè difficile restet à me sperandum, sed solus speretur Regis consensus; ergo cùm omnes ad rationem obiecti spei petant vt illud sit arduum, & in casu præsenti, qui frequentissimus est, fateri debeamus, nullam aliam arduitatem esse quàm incertitudinem, meritissimè profectò dicimus, eam incertitudinem necessariam esse ad actum veræ spei.

Ne autem respondeas negando, vllam arduitatem esse necessariam ad spem; sic idem vlteriùs probo ex Paulo ad Roman. 8. *Nam quod videt quis, quid sperat?* Licet enim aliqui per τὸ *videt* idem intelligant ac, *quod quis possidet*; videtur tamen mihi plus illud verbum denotare; & reverà, iuxta communem sensum, *videre* aliud est quàm possidere: videre enim pro eodem accipitur ac certò seu claré cognoscere; vnde alia versio habet *conspicit*; quod etiam magis declarat diuersitatem à verbo *possidet*. Vult ergo ibi Paulus docere, neminem sperare ea quæ certò videt sibi concedenda; ita enim homines numquam dicunt, Spero bonum in hoc negotio successum, Spero aduentum illius, &c. nisi quando eâ de re dubij aliquo modo sunt: quando verò omnino sunt certi, iam non sperare dicuntur, sed desiderare vt breuî quasi elabatur tempus; ideò dicimus, Expecto crastinam diem, non verò, Spero crastinam diem: & in aliis linguis magna est differentia in vocabulis significantibus spem vel quasi physicam expectationem; licet aliquando ob similitudinem aliquam pro eodem vsurpentur; vt & paulò inferiùs dicemus à Diuo Thomâ vsurpari quæst. 40. art. 2. in Latinâ verò etiamsi *sperare & expectare* confundantur, tamen si dicam, *Habeo spem*, vbi magis declaratur specialis ille affectus, non facilè confunderetur cum expecto; dicetur enim optimè, Habeo spem quòd sim saluandus; non verò dicitur, Habeo spem quòd dies crastina succedet hodiernæ, aut quòd moriar absolutè: dicitur autem, Expecto crastinam diem, expecto mortem, expecto resurrectionem mortuorum, &c. Confirmo: Nemo Catholicus dicet, *Spero quòd saluabor, si in gratiâ decessero*. de hac enim conditionali non dicimus habere spem, sed fidem, non aliâ ratione nisi, quia ea est omnino certa; rectè autem dicitur, *Spero me in gratiâ decessurum*, quia de hoc dubius sum. & idem in multis aliis frequentissimis loquendi modis potest ostendi. Sed satis de quæstione de nomine. 3.

& S. Paulo.

Hinc ad ea, quæ in contrarium allata sunt, dico, ob similitudinem eorum affectuum aliquando expectationem vocari spem; & eo sensu locutum D. Thomam, quem Caietanus 3. p. q. 7. art. 4. explicat de impropriâ spe, dum docet, Christum sperasse gloriam sui corporis; & eodem sensu de animabus Purgatorij dicendum, licet respectu finis pœnarum, de quo sunt incertæ, propriam habere possent spem.

Hinc constat, multò minùs benè loqui illos, qui non solùm censent cohærere posse cum eâ certitudine spem, sed omnino necessariam esse, & res incertò futuras sperari non posse. Vbi obserua, Patrem Vasquez disp. 40. cap. 2. requirere credulitatem de obtinendo bono; quem ideò Tannerus dubio 4. refutat; quia si ea credulitas requiratur, debebimus concedere in reprobis, qui reuerâ non sunt beatitudinem obtenturi, non posse esse in hac vitâ spem de illâ, nisi simul sit aliquod iudicium falsum; cumque spes etiam, quæ est in reprobis in hac vitâ, possit esse supernaturalis, dicendum esset, spem supernaturalem inniti falso iudicio; quòd est absurdum, ideò ipse Tannerus dicit, non requiri nisi iudicium de possibilitate obiecti hîc & nunc.

Peius loquuntur qui pro spe requirunt certitudinem boni sperati.

Ego arbitror, Patrem Vasquez nomine credulitatis non intellexisse determinatum iudiciú, quo homo dicat, *Certò saluabor*, sed probabile iudicium de futuritione; aut certum reflexum de eadem probabilitate vocasse credulitatem; vt & D. Thomas quæst. 43. art. 2. ad 2, etiam vocat *credere*; ideò miror, Tannerum id in solo Patre Vasquez notasse. Addo, ipsum diminutè rem explicare per solam cognitionem possibilitatis; etenim quòd ego noscam, possibile esse hîc & nunc mihi à Deo infundi scientiam omnium rerum, non facit vllo modo in me vllam spem eius infusionis: ideò ipse Tannerus paulò inferiùs rem meliùs declarauit per τὸ *hîc & nunc possibili, seu probabiliter futura*; quæ tamen propositio disiunctiua intelligenda est copulatiuè, seu per modum explicationis. Vnde D. Thomas sæpè docet in hac materiâ, spem ideò causare aliquando delectationem; quia includit aliquam probabilitatem de obtinendo eo bono. 4.

Qualis credulitas de obiecto obtinendo requiratur Vasquez.

Tannerus requirit cognitionem possibilitatis.

Secundò docet P. Vasquez spem differre à desiderio, eò quòd spes nitatur ope alienâ, seu obiectum spei pendeat à voluntate alienâ. Quod reiicit Tannerus suprà, quia D. Thomas sperare

An spes differat à desiderio, eò quòd eius obiectum pendeat à voluntate alienâ.

à

à voluntate alienâ non vocat spem, sed expectationem, quæst 40.art.2. ad.1. Hæc tamen impugnatio ex hoc capite debilis est; quia ibi D. Thomas non dicit eam expectationem non esse spem; quomodo enim negare id poterat; cùm spes de salute nostrâ etiam innitatur ope alienâ Dei? docet ergo ibi sanctus Doctor, spem dupliciter esse: vno modo ex voluntate alienâ; quod vocatur expectatio, id est, *spectatio ex alio*, seu *spes ex alio*, vt ibi se declarat: altero, ex propriâ voluntate. Verùm ex hoc ipso testimonio ego aliter redarguo Patrem Vasquez; quia saltem supponit D. Thomas posse esse spem propriam de eo quod propriis viribus obtinendum est; quandoquidem ponit duplicem spem, vnam de his rebus, quas ab alio, alteram de his, quas à nobis speramus: & quidem propriissimè dicimur sperare salutem nostram; cùm, vt superiùs notaui, re ipsâ nihil aliud videamur in hoc ipso sperare, quàm quod nos simus benè cooperaturi gratiæ Dei; cooperari autem ei gratiæ à nobis pendet eo ferè modo quo pendent omnia alia quæ possunt dici esse in voluntate seu potestate nostrâ; non est ergo cur dubitemus esse obiectum spei etiam id quod à nobis pendet, dummodò incertum sit, vtrùm nos simus futuri ita constantes, vt id suo tempore infallibiliter simus obtenturi. Et hæc circa doctrinam P. Vasquez; quam alibi fusiùs reieci.

Notandum tamen obiter ex allatâ doctrinâ Diui Thomæ, desiderium, quod in spe includitur, non necessariò esse efficax; nam quando spero rem ex alienâ voluntate, non possum illam volitione efficaci appetere; nam circa rem, quæ non est in meâ manu, non possum habere volitionem simpliciter efficacem; vt ex terminis patet.

Argumentum contra eos qui appetitus distinguunt.

Vbi obiter confirmo quod suprà dixi, non sufficienter assignatas passiones concupiscibilis ab his, qui appetitus distinguunt. Nam expressè D. Thomas, præter arduitatem in obiecto, requirit aliquam incertitudinem de futuritione illius, vnde argumentor: Ergo si obiectum esset arduum, certò tamen futurum, non terminaret spem, neque item desiderium pertinens ad passiones concupiscibilis; quia hoc non se extendit ad obiecta ardua; ergo deberet assignari aliqua alia passio irascibilis circa tale obiectum, si arduitas distinguat vtrasque passiones: nos autem, qui concupiscibilem non distinguimus ab irascibili ex parte potentiæ, neque ex parte actus ratione difficultatis, ob dicta suprà, ideò in præsenti solùm distinguimus spem à desiderio ob incertitudinem futuritionis: per spem enim homo est quasi inter duos fluctus contrarios probabilitatis futuritionis, & timoris futuritionis; vnde in omni spe aliquis timor admiscetur. id quod ad desiderium non est necessarium.

6. Recentiores aliqui videntur spem aliter definiisse; aiunt enim eam non posse esse desiderium boni ardui vt sic seu incertò futuri; quia sæpè crescit desiderium, & in obiecto arduitas, & tamen minuitur spes; ergo spes non consistit in eo desiderio. Ideò addunt ipsi consistere in quadam excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti, cui opponitur desperatio; quæ est quasi quædam eneruatio potentiæ ob magnam difficultatẽ, quæ apparet in obiecto desiderato. Hęc illi.

Recentiores quidam spem ponunt in excitatione appetitus ex motiuo inclinantis obiecti Reijciuntur.

Ego tamen, qui semper vitare cupio solos loquendi modos de re nihil dicentes, maximè autem allegoricos, & improprios in re scholasticâ, & metaphysicè discutiẽdâ, nequaquam approbo hanc recentiorum doctrinam. Rogo enim quid sit illa excitatio appetitus: certè cùm non sit localis aliqua eleuatio aut è somno expergefactio, necessariò debet esse per aliquem actum prosecutionis erga illud obiectum; quod ex verbis ipsorum clarè constat; dicunt enim eam excitationem esse ex motiuo obiecti inclinantis: atqui obiectum illud cùm solùm inclinet per bonitatem propriam cognitam, solùm poterit inclinare in aliquem actum prosecutionis erga se. Vlteriùs, actus hi solùm sunt amor vel desiderium; ergo non benè negatur in eis consistere spem. Et malè additur ille nouus terminus *excitatio*, quasi aliquem actum nobis incognitum hi deprehendissent.

Pro solutione ergo obiectionis, quæ hos permouit, aduerte, desiderium aliud esse efficax, aliud inefficax. Quæ differentia non prouenit semper ex diuersitate propensionis erga ipsum obiectum; quasi minùs desideremus & amemus ea quæ inefficaciter, quàm ea quę efficaciter amamus: contrarium enim est manifestâ experientiâ sæpè notum. Etenim reus (quo exemplo sæpè vtor, quia rem optimè declarat) qui erga vitam vehementissimè afficitur, & supra modum illibenter moritur, habet desiderium solùm inefficax se abscondendi, & volitionem efficacem pergendi ad patibulum; quandoquidem imperat efficaciter eum motum, & ob impossibilitatem fugæ non potest efficaciter illam hic & nunc absolutè omnibus pensatis velle; quis autem dicet; affectum, propensionem, desiderium illius non esse quasi infinities maius erga fugam & vitæ conseruationẽ, quàm erga iter ad patibulum, ad rotam vel rogum? Quid ergo est, cur efficaciter vult ire, & inefficaciter solùm fugam? Respondeo, id prouenire ex impossibilitate obiecti magis amati, & ex necessitate ad obiectum minus amatum. 7.

Desiderium aliud est efficax, aliud inefficax Vnde oriatur hæc diuersitas.

Hinc facilè ad punctum præsẽs respondeo, spem dicere nõ solùm desiderium vtcumque rei arduæ; possum enim habere desiderium talis rei absque vllâ omnino spe; possum enim desiderare vnionem hypostaticam; cuius obtinendæ nullam habeo spem; debet ergo esse desiderium accedens ad naturã efficacis volitionis, vnde debet apprehendi aliqua probabilitas, quòd sit obtinendũ obiectum, vt inde, si media possint ab ipso sperãte adhiberi, velit ea ponere & per illa consequi tale obiectum, Hinc fit, vt si nullum videat medium, quod applicare ipse possit, aut ex difficultate maiori de nouo insurgente minuatur efficacia mediorum, licet maneat in eodem affectu, quantum attinet ad vim amoris & desiderij vt sic; quia tamen ea volitio minùs habet de efficaci, magis accedit ad desideriũ de re impossibili; ideò minùs dicitur habere de spe: quòd si obiectum omnino pendeat ab alterius voluntate, ideóque sperans non possit ad vlla media probabiliter saltem efficacia applicanda determinari, requiritur saltem vltra desiderium illius boni probabilitas de eius futuritione; ideo si probabilitas minuitur, minuitur spes, fortè sine vllâ diminutione alicuius actus in appetitu, nisi vt summàm illius delectationis, quæ ex apprehensâ futuritione boni promanat, vt suprà diximus. Vno ergo verbo, non est necessum ad allegoricas excitationes vel actus alios confugere, sed per desiderium magis vel minùs efficax, ob maiorem vel minorem probabilitatem de futuritione obiecti, totum id commodè declaratur. Plura de spe dciam Tom.5. disp.23 agens de spe Theologicâ. 8.

Quomodo spes inuoluat desideriũ rei arduæ.

SECTIO II.

Vtrùm spes sit in brutis ; & quomodo contrarietur desperationi.

RAtio dubitandi est; nam spes est de futuris: atqui bruta non cognoscunt futura, ergo non habent spem. Confirmari potest ea dictis: Spes requirit aliquam probabilitatem de futuritione cum incertitudine; sed bruta non habent ea iudicia probabilia; ergo non habent spem. Nihilominùs D. Thomas respondet, in brutis

D. Thom. in brutis spem admittit.

9. esse spem; quod inde probat; nam canis, & auis, quando videt leporem procul, vbi eum capere non potest, non mouet se ad insequendum illum; quando autem videt propè, illum insequitur; ergo, quia sperat se posse illum consequi. Ad argumentum de futuritione respondet, Deum, qui præuidet futura, infundere brutis instinctum perinde ac si noscerent futura.

Ratio eius nō conuincit.

Ego quidem conclusionem hanc veram iudico, haud tamen puto sufficienter eo argumento probari; nam qui negare vellet brutis spem, responderet, brutum non ideò in vicinum leporem moueri, & non in valdè absentem, quia habeat spem, sed quia in vno casu species non excitant in illo sufficientem cognitionem ad appetendam eam insecutionem; excitant tamen dum viciniorem videt; vel quia quando videt propè, putat se assecuturum, non autem quando videt procul: hoc autem potest esse sine spe, quia (vt ipsemet D. Thomas docet, & paulò antè insinuamus) id quod certò putat quis se obtenturum non sperat, potest autem optimè dici in brutis tunc excitari apprehensionem quasi certam, quòd sint obtentura ea obiecta. Quod item respondetur de instinctu à Deo immisso magnam habet difficultatem; vel enim intelligit D. Thomas Deum illis veram cognitionem apprehensiuam futuritionis infundere; & hoc non videtur esse verum: dare enim brutis cognitiones per se infusas,

An bruta per instinctum à Deo immissũ futura cognoscant.

10. est recurrere ad miracula sine vllâ causâ: vel negat Diuus Thomas tales cognitiones; & tunc, cùm brutũ verè non habeat nec à se nec infusam à Deo cognitionem probabilem futuritionis, si mouetur in rem futuram quasi cæco & mortuo modo, vt mouetur lapis in centrum, quod non cognoscit, non potest vllâ ratione sufficere ad saluandam rationem spei; ergo per instinctum à Diuo Thomâ positum nullatenus satisfit difficultati.

Probatio melior, spem in brutis reperiri.

Conclusionem ergo sic probarem: Quidquid ad spem requiritur, potest in brutis reperiri, vt ostēdam respondēdo argumentis in contrarium, & aliunde non est, cur talis modus operandi dicatur excedere eorum capacitatem; imò experientia, quam D. Thomas affert, supposito, quòd aliunde non repugnet eis spes, valdè probabiliter idem persuadet, etsi non omnino euidenter, ergo. Iam per partes probo, in eis omnia, quæ ad spem requiruntur, reperiri; nam in primis est cognitio boni secundò absentis. Vbi aduerte, quando ad spem dicitur necessaria cognitio rei futuræ non esse sermonem de futuritione verâ rei in se, sed de obiecti absentiâ respectu operantis; hanc autem absentiam nobilissimè cognoscunt bruta: nam hæc absentia consistit in eo quòd obiectum sit à se distans; certum est autem quòd bruta videant vbicationes rerum, & distantias rerum à se, siue id fiat per ipsos oculos,

Quo sensu spes dicatur requirere cognitionem rei futuræ.

vt probaui in libris de Animâ, & meo iudicio euidenter, siue fiat per ipsum internum sensum; ergo absentiam seu futuritionem, prout ad spem requiritur sufficienter cognoscunt. Pro quo non est necessarium recurrere ad instinctus diuinitus infusos. Dices, Per hoc opponimur Augustino qui lib. 9. de Genesi ad litteram cap. 14 ait bruta solis visis moueri. Respondeo, diuum Augustinum eo loci nihil agere de hac quæstione; solùm enim docet, bestiis vt adducerentur ad Adamum non datum fuisse à Deo aliquod speciale mandatum, cui obedirent, sed ministerio Angelorum fuisse congregatas. Adde, nos solùm docere bestias moueri obiecto viso & distantiâ illius etiam visâ. 11.

Denique, quòd non habeant certitudinem assequendi facilè possumus concedere sine recursu ad vllum instinctum miraculosum; nam ipsa distantia & velox leporis cursus, quem intuentur, excitare in eis potest cognitionem aliquam imperfectam. *Fortè euades.* Video non posse in brutis dari iudicia reflexa, quibus dicant, *Probabile est leporem non euasurum*; aut, *Probabile est euasurum.* Verùm id non requiritur ad iudicium probabile, etiam in nobis, vt ostendo manifestè: nam quando mihi proponitur v. g. aliquod obiectum non omnino euidenter, reuerà ille primus assensus, quo dico, *Erit illa res*, ex se est probabilis; non quia de seipso dicat reflexè, *Ego sum probabilis*; sed quia ob debilitatem specierum ita præbet intellectus assensum, vt non omnino certo adhæreat obiecto, vnde in nobis, quia rationales sumus, sequitur posteà, quòd reflexè possimus

Ad iudicium probabile non requiritur iudicium reflexum.

dicere, *Iste actus est solùm probabilis*, &c. quæ reflexio iam supponit; non verò constituit probabilitatem prioris assensus; cur ergo eodem modo non excitabunt ea obiecta quæ tunc ibi canis videt, vnum assensum internum in sensu non omnino certum de capiendo lepore? quia ex se & ex suo modo tendendi licet reflexè non cognoscatur certus, an autem probabilis sit, tamen re ipsâ non sit omnino certus. Confirmo id manifestè; nam similes assensus quasi dubios esse in brutis est euidens ipsâ experientiâ: nam canis audiens vocem & non sciens distinctè vnde veniat, hæret dubius & inquirit diligenter magis attendendo, vt certò deprehendat, vnde veniat vox; ergo brutum habet apprehensiones aliquas incertas & dubias; ergo eodem modo facilè explicari poterit, quomodo habeat cognitionem incertam de prædâ capiendâ, & consequenter possit habere spem. 12.

Illud solùm videtur adhuc difficultatem aliquam ingerere, quod licet leporem videat præsentem, debet saltem captionem leporis apprehendere: nam non sperat tunc canis leporem in se, sed vt habitum; ergo cùm captio illa non sit existens; sed futura, saltem respectu illius habebit cognitionem futuri, prout obiiciebatur suprà. Respondeo, in similibus casibus non esse necessarium, vt fiat ea reflexio distincta & clara supra possessionem eius boni vt obtinendi; sufficit enim si appetatur res ipsa; ibi enim implicitè apprehenditur possessio: sicut quando puer petit pomum rogatus, Quid vis? non dicit, volo possessionem pomi, sed, Volo pomum; eodem planè

Dum canis leporem insequitur, non necessariò apprehendit captionem futuram.

modo dicendum est in bruto: videt leporem procul; vt velit illum non est necessum reflexè cogitare de eâ possessione. Secundò dico, non esse inconueniens, vt admittamus in bruto apprehensionem comestionis aut detentionis leporis, quin 13.

tamē sine inconueniēti id dici possit.

quin potiùs necessariò debemus eas concedere: etenim, quando habet pauem apud se, & vult comedere, haud dubiè comestio illi proponitur; nihil enim volitum, quin præcognitum; & idem dico quando vult ambulare, saltare, &c. habet enim species talium actionum; certum est autem, tunc non cognosci eas res vt existentes; ergo habet aliquam apprehensionem earum secundùm se; & quidem si dicamus vt non existentium, nihil dicemus non necessarium; nam negationem agnoscit; Agnoscit enim tigris ablatos sibi filios, eosque quærit; agnoscit ergo etiam canis se nondum tenere, non mordere, non comedere leporem; & id appetit cum eâ incertitudine, quam diximus; id ego voco sperare eam tentionem leporis. Et de hoc satis.

In quo contrarietur spei desperationi.

Secunda difficultas est, quomodo contrarietur spei desperatio, & in quo differat hæc contrarietas à contrarietate timoris cum eadem spe. Respondet D. Thomas, timorem contrariari solùm ratione obiecti, quia est fuga mali ardui; sicut spes est amor boni ardui; desperationem verò contrariari spei circa idem omnino obiectum materiale; quia spes appetit obiectum ob bonitatem, & conatur illud assequi à quo recedit desperatio, ob difficultates quæ in illo obiecto reperiuntur. Nam passiones solæ irascibiles
14 habent (inquit D. Thomas) eam contrarietatem per accessum & recessum ab eodem obiecto ratione arduitatis ibi repertæ. Tota hæc doctrina videtur esse vera; solùm autem, quod ait in passionibus tantùm irascibilibus reperiri eam contrarietatem per accessum & recessum, mihi non ita probatur, vt & suprà fusè ostendi; cùm concupiscibilis non versetur necessariò circa obiectum summè bonum; ergo illa etiam potest habere recessum ab eodem obiecto ob aliquam rationem mali in eo repertam.

Sectio III.

Aliquæ quæstiones de spe discussæ: vbi magis declaratur quid sit desperatio.

Experientia est causa spei indirectè:

PRIMA, vtrùm experientia sit causa spei. Respondeo, indirectè esse, quatenus ob experientiam, quam habet quis, quòd aliquoties feliciter superauerit has & illas difficultates, concipit maiores animos, & confidit etiam in posterum se superaturum difficultates; vnde maiorem habet spem obtinendi suum intentum.

aliquãdo nullo modo.

Crediderim ob hanc eamdem rationem non debere absolutè dici, experientiam causare spem, sed aliquando causare, aliquando non: si enim homo habet experientiam, quòd sæpè non obtinuerit, tunc procul dubio minuetur ei spes: vnde articulo sequenti, hoc est sexto quæstionis 40. in iuuenibus concedit D. Thomas esse plus de spe, quia minùs est de experientiâ (vt & nos statim dicemus;) ergo experientia in genere non causat spē, sed aliquãdo causat, aliquando minuit.

15.

Cur iuuenes & ebriosi plus sperent.

Secunda difficultas, cur Aristoteles 3. Ethicorum & in 2. Rhetoric. doceat, in iuuenibus & ebriosis esse plus de spe; respondet D. Thomas, iuuenes, quia non sunt defraudati in suis desideriis, eò quòd pauca adhuc intenderint ex defectu experientiæ, persuadere sibi facilia multa, quæ homines prudentiores & seniores iudicant ferè impossibilia; ex eo ergo capite habent iuuenes maiorem spem se multa obtenturos. Secundò, quia promittunt sibi longiorem vitam; in quâ etiam plura sperant se acquisituros. Tertiò, quia sunt audaciores ob spiritus calidiores, ideò minùs deterrentur arduitate obiecti; & plura tentant. In ebriosis autem esse plus de spe propter vehementiores spiritus calidos; deinde quia minùs terrentur periculis; minùs enim ea considerant. Hæc omnia videntur esse vera per se loquendo: nam aliquando iuuenes apprehendunt res difficiliores quàm reuerà sint; vnde sine dubio minuetur eis spes.

An spes sit causa amoris.

Tertia difficultas, de quâ etiam agit Diuus Thomas, est, quo pacto spes sit causa amoris, cùm potiùs procedat ex amore obiecti. Huic respondet, ideò aliquando esse causam, quia quando speramus bona ab aliquâ personâ, magis erga illam vt erga benefactricem afficimur; dona enim conciliant affectum.

an iuuet operationem.

Quarta, an spes iuuet operationem, id est, vtrùm, quo quis plus sperat, magis operetur. Respondet affirmatiuè. Primò, quia spes est circa bonum arduum; existimatio autem arduitatis excitat attentionem; vnde sequitur, hominem intensè operari propter spem. Secundò, quia spes causat lætitiam seu delectationem. 16.

Aliquãdo iuuat, aliquãdo impedit.

Ego tamen aliter in hoc puncto discurrendum crederem, & sub distinctione quæstioni responderem: ideò dico, aliquando spem impedire, aliquando verò iuuare operationem: si enim spero aliquid ab alio; v. g. sperat quis à Rege gratiam aliquam: etiam adhibuit ex parte suâ omnem diligentiam; & pone illum esse distantem, indeque sperare responsum; tunc dico, illum eâ consideratione suspensum ad omnem aliam operationem reddi ineptum, & solâ occupari cogitatione illius rei, *Veniétne; Obtinebóne*, &c. eodem ferè modo, quo homo tristis solùm voluit mente occasionem sui doloris: & sicut de eâ tristitiâ meritò docet D. Thomas, quòd impediat operationem, etiam idem debet dici de tali spe. Et certè in nobis docet experientia, quando in expectatione alicuius rei magnæ sumus, non esse valdè aptos ad alia studia & operationes alias. Quòd si è contrario res sperata pendet à mediis ab ipso sperante adhibendis; tunc libenter admitto; esto illum hominem ab operationibus circa alias materias ea solicitudo retrahat, excitare tamen illum ad ea media adhibenda, quibus certiorem possit reddere assecutionem illius obiecti: id quod per se videtur notum, maximè si res sperata vehementer ametur. & hoc solùm probat ratio prima D. Thomæ suprà facta. Dixi verò impediri eumdem in aliis 17. operationibus; quod etiam videtur per se notum; quia generaliter loquendo, quò homo magis intentè in vnam rem incumbit, minùs potens redditur pro aliis: amor enim solet hominem totum occupare in re amatâ; vt patet in his, qui erga feminas amore & spe ducuntur.

Quid spes faciat in homine, si sit de magno bono & certo.

Tertiò tamen dicendum est, quando spes est de magno bono, & habet multum de certitudine illius obtinendi, nec in sperante nouam exigit diligentiam, reddere hominem magis affabilem, liberalem, &c. quia illa magna probabilitas reddit illum longè lætiorem; & tunc quia minùs opprimitur timore, potest faciliùs etiam ad alia intendere; & hoc probat secunda ratio D. Thomæ; quæ vniuersaliter non habet locum in omni spe: nam cùm diximus, in spe includi etiam probabilitatem non obtinendi illud bonum; hæc

autem probabilitas non minùs videatur affligere, quàm è contrario probabilitas de obtinendo illo bono delectet; & aliunde spes ex conceptu suo non petat, vt maior sit probabilitas futuritionis quàm contrarij; sed aliquaodo sit maior, aliqoando minor, aliquando æqoalis; non potest vniuersaliter dici spes simpliciter recreare potiùs quàm affligere, sed debet cum eâ distinctione à nobis positâ responderi.

Fortè dices, In spe semper homo exponit se soli lucro, non amissioni; nam si obtineat bonum, iam fit per illod longè ditior: si non obti-
18. neat, oihil amittit ea his quæ anteà habebat; ergo semper debet spes causare lætitiam, noo verò mœrorem: qoia qui sperat lucrum, & noo timet detrimentum, esto de lucro non sit valdè certus, habet occasionem solius gaudij, noo verò mœroris. Respoodeo Primò, sæpè etiam spem esse de retinendo aliquo bono; vt si agatur de extrudendo aut cooseruando Rege aliqoo in suo Regno, aut Episcopo in Episcopatu, digoitate, &c. ergo, vniuersaliter loqueodo, non semper spes est solùm de lucro, sed etiam de quodam modo, ne amittat; ergo neque voiuersaliter causabit solum gaudium. Respondeo Secundò, Etiam quando solùm agitur de obtineodo aliquo bono, contingere tamen sæpè, vt qui illod inteodit, tam vehementer sit captus affectu erga illud, vt ipsum non obtinere, reputetor ab illo graoissimum damnum, & sæpè longè maius quàm amissio moltorum & grandium bonorum, quæ anteà possidebat. Sicut damnati vehementiùs dolent se amisisse beatitudinem quàm tristentur ob tormenta illa propè infinita; ergo si staote eâ apprehensione, quam illi habeot de magnitodine beatitudinis, à quâ prouenit dolor, quando vident se eam amisisse, poneretur in illis non iam certitudo de eius amissione, sed dubiom; vt ex vnâ parte putarent probabile se eam obtenturos, ex aliâ etiam probabile se eam non adepturos: certè tunc licet primus ille vehemens dolor ex certitudine amissæ cessaret; esset tamen; ob periculum eam non obtinendi, alius dolor æqualis
19. gaodio, quod ob probabilitatem consequendæ in eis reperiretur. Idem patet clarè singulis diebus; ita enim homines afficiuntor erga dignitates, aut erga feminas, & iam vehementer ea bona appetunt, vt si ea non conseqoantur, aliquando in insaniam, in laqueos, io mortem incidant; quæ nou incurrissent, etiamsi bona omnia amisissent: ergo quamdiu illi fuêre in æquali bilance & probabilitate obtinendæ eius rei aut amittendæ, quidquid de eo lucro sit, necessum est fuisse in æquali occasione doloris & delectationis; imò iudicaret quis, maiorem esse occasionem pro dolore quàm pro gaudio, quia huius vitæ bona magis affligunt amissa quàm possessa delectent. Coostat ergo, etiamsi omnis spes semper habeat aliquid admixtom de delectatiooe, quia tamen etiam habet admixtum de timore, vnde oritur tristitia, seu afflictio, non posse voiuersaliter dici, omnem spem plus delectationis causare quàm tristitiæ, oisi qoando probabilitas de bono obtinendo est maior quàm de amittendo, vt nos suprà diximus. Iam ad explicationem desperationis.

Spes tamen semper causat gaudium: neque plus semper lætitiæ quàm tristitiæ.

Spei opponitur desperatio, qoando est circa idem obiectum, vt diximus suprà: consistit autem vnioersaliter non in carentiâ desiderij de illo bono; quia paulò antè diximos, posse esse vehementissimum desiderium sine vllâ prorsus spe.

In quo consistat desperatio.

Explicanda ergo est desperatio sob eâ distinctione, de quâ nos paulò antè: vel enim obiectum, circa quod versatur, est aliquo modo per nostram diligentiam obtinendum; & tunc faci-
lè crediderim, desperationem inclodere magnam 20.
diminutiooem desiderij ob difficultates propositas; & ex hac diminutione desiderij prouenire, vt homo deponat animom ad applicanda media quæ poterat; vnde iam ampliùs noo curat illud obiectum; & hæc est propria desperatio in materiâ salutis: quòd si obiectum non pendeat à voluntate intendentis, vt dixi suprà de eo, qui sperat se à Rege aut Pontifice dignitatem aliquam obtentorum; ad quam tamen iam ex parte suâ non sint vlla media ampliùs adhibenda; tunc desperatio potest esse solùm ex cessatione probabilitatis de eius consecutione, etiamsi desideriom noo minuatur vllo modo. Dices, Ergo tunc spei succedet desperatio sine vllâ prorsus mutatione actus voluntatis; hoc autem videtur absurdum; qoia spes à desperatione maximè differt in actibus voluntatis. Responderi fortè posset concessâ consequentiâ, negando tamen in consequenti vllum esse absurdum; quia in proposito casu cùm non sint adhibenda media ab operante, non est necessaria diuersitas volitionum ad eam desperationem. Secundò tameo respondeo, & meliùs, ex dictis suprà, necessariò tunc debere aliquem actum cessare ex parte voluntatis, illum scilicet qui consequebatur probabilitatem obtinendi boni; cuius loco si manet (vt supponimos) desiderium eius boni, succedet vehemens tristitia; quia iam nulla affulget ratio consolationis. Et hæc
nunc satis de spe & desperatione. Plura Deo dan- 21.
te dicemus Tomo 5. disp. 25. & 29. in quibus de spe Theologicâ & de desperatione illi oppositâ agetur.

Spei nō potest succedere desperatio sine vllâ mutatione voluntatis.

SECTIO IV.

Quomodo timor differat à Spe; & debeat esse de malo incerto futuro.

TERTIO loco inter passiones irascibiles ponitur timor: potest autem ille facilè explicari ex his quæ hocusque de spe tradidimus: quia, vt constabit, videtur ille esse pars quædam spei secundùm totum qood hæc dicit. In spe igitur ponimus desiderium boni; eius loco in timore debemus ponere fugam mali; seu, si per desiderium velimus rem explicare, possumus ponere desideriom, ne malum illud adueniat. Deinde, sicut in spe ex eo desiderio consequendi boni prouenire solet volitio ponendi media, qoando ipse sperans habet aliqua, quæ iudicat vtilia; ita è contrario in timore ex eâ fugâ mali seu ex eo desiderio, ne malum veniat, solet homo excitari ad ponenda obstacula illud auertentia. Tertiò, sicut in spe debet esse aliqua probabilitas de bono obtinendo, quæ hominem delectet, vt diximus; ita in timore debet etiam esse aliqua probabilitas, qoòd illod malum sit venturum; ex quo capite voluntas tristatur: sed qoia etiam debet esse probabilitas contrarij, quòd scilicet non sit venturum, inde accipit è contrario aliquam delectationem, sicut in spe aliqoam tristitiam, de eo quòd probabile sit, non venturum illod bonum desideratum.

Quid & quomodo sit timor declaratur.

Hinc infero, Si res diligenter examinetur, om- 22.
nem timorem includere spem, & omnem spem timo-

Omnis spes includit timorem, & vicissim.

timorem; vnde ego non tam duas passiones adæquatè distinctas dicerem timorem & spem, quàm vnam passionem compositam ex duobus actibus, lætitiæ & doloris. Porrò, omnem spem includere timorem, & contrà, satis apertè deducitur ex hucusque dictis. Nam dum speratur adeptio dignitatis, timetur ne ille emittatur; dum timetur tortura, speratur euasio: & semper illi duo affectus sibi æquiualent, licet respectiuè ad diuersa obiecta. Dicuntur autem differre; nam spes solùm solet vocari, quando est de bono positiuo obtinendo, vbi includitur timor de carentiâ illius boni; timor autem è contrario solùm dicitur, quando est de malo aliquo positiuo infligendo; & tunc speratur bonum negatiuum, id est carentia illius mali: vel certè quando est de ablatione boni iam possessi; tunc enim ablatio illius iudicatur per modum damni & mali positiui. Sic homo timere dicitur paupertatem & mortem, cùm vtrumque sit ablatio boni; & ibi clarè apparet, timorem mortis esse etiam spem vitæ.

Obiectio Prima.

Obiicies tamen Primò, Longè alium affectum denotare volumus, dum timorem mortis dicimus, ab eo, quem, dum spem vitæ: quando enim dicimus, *Ille valdè timet mortem*, denotamus aliquam specialem afflictionem & horrorem erga mortem; quem non significamus, dum dicimus, *illum valdè sperare se victurum*: differunt ergo inter se illi affectus. Respondeo, nos, ordinariè loquendo per eum modum dicendi, *Ille timet vehementer mortem*, non significare nisi idem quod *horret mortem*: qui actus solùm denotat auersionem ab eo obiecto, esto non sit proxima ratio & causa timendi in sensu, in quo nunc loquimur. Vnde, esto nulla planè esset

Soluitur.

23. spes euadendi mortem, vulgariter tamen diceremus, *Quàm hic timet mortem, cruciatus*, &c. cùm tamen certum sit, tunc non esse rigorosum timorem, de quo nunc loquimur; & de quo Aristoteles 2. Rhetor. cap. 15. dixit, eos qui desperant euadere, non ampliùs timere. Respondeo Secundò, Etiamsi timor & spes non distinguantur adæquatè, vt diximus; distingui tamen inadæquatè: nam spes dicit complacentiam in futuritione boni probabiliter cognitâ, timor verò displicentiam in eiusdem boni non futuritione etiam probabiliter cognitâ; id quod respectu mali futuri seu imminentis eiusque non futuritione debet suo modo applicari. Ratione ergo eius diuersitatis tribui possunt spei & timori illi varij effectus quos obiectio ponit, si qui sunt.

Obiectio Secunda ex D. Thomâ.

Secundò obiicies: D. Thomas quæst. 42. art. 6. docet magis timeri ea mala, contra quæ non est remedium; ergo ad timorem non est necessarium, vt quis iudicet probabiliter se posse

Explicatur.

euadere. Respondeo, D. Thomam non docere, ea mala, postquam quis illa incurrit, & scit non esse remedium contra illa, magis timeri, aut ea tunc timeri, quando constat non esse remedium; solùm ergo dicit, ea mala, de quibus mihi constat, quòd si ea semel incurrero, non potero liberari ab illis, quia ex hoc capite sunt longè maiora, timeri magis, dum quis est dubius, vtrùm ea sit incursurus. Sicut pœnæ inferni sunt nobis magis timendæ, non quia de facto habeamus remedium contra illas, aut certò nobis sint venturæ; sed quia si semel incurrantur, nullum ampliùs est remedium: ex quo capite sunt in se peiores & dignæ maiori longè displicentiâ.

Obiectio Tertia ex eodem.

Obiicies Tertiò: Idem D. Thomas quæst. 41. docet, timorem esse de malo futuro difficili, cui resisti non potest; ergo non est necessaria ea probabilitas euadendi, imò repugnat; quia vbi non est possibilis euasio, non potest iudicari proba-
24. biliter futura. Respondeo, ad timorem requiri

Solutio.

difficultatem in vitando eo malo, non quidem summam, quæ impossibilitatem causet, sed quæ verè magna sit, & faciat arduam euasionem eius mali, hoc est, iuxta dicta, ita difficilem, vt dubia nobis reddatur euasio. & hoc solùm voluit ibi D. Thomas.

Obiicies Quartò: Christus timuit mortem; & tamen certò sciebat se illam non euitaturum; ergo ad timorem non requiritur ea incertitudo. Respondetur, Christum Dominum non timuisse mortem eo sensu quo hîc loquimur, sed dolores illius horruisse eo modo quo de his, qui desperant se liberandos, diximus paulò antè ex Aristotele.

Quid requirat Suarez ad timorem & spem.

Aduerto hîc Patrem Suarez disp. 1. sect. 11. in fine docere, timorem requirere incertitudinem; spem verò posse esse de obiecto certissimè futuro: cuius eam reddit disparitatem, quòd cùm spes sit motus, quo prosequimur bonum, certitudo boni futuri non solùm non impedit, sed potiùs firmat spem, timor verò sit fuga mali; ideò si hæc fuga apprehendatur vt impossibilis, obruitur timor. Hæc doctrina mihi nullo modo placet; & in primis D. Thomas (vt vidimus) passim docet, necessariam esse ad spem aliquam dubitationem de futuritione. Secundò, disparitas assignata non videtur esse vllo modo sufficiens: nam illæ voces *firmat & obruitur* vel supponunt id quod P. Suarez deberet probare, vel certè ni-

Non placet.

25. hil dicunt. Nos enim dicimus, eam certitudinem tollere potiùs quàm firmare spem: sicut timor obruitur seu tollitur per certitudinem mali. Deinde sicut timor est fuga, ita spes est accessus; ergo sicut fuga impeditur, quando iudicatur impossibilis; ita accessus impeditur, quando iudicatur iam certò illud bonum meum. Adde, fugam illam, quæ in timore includitur, non esse nisi odium seu displicentiam in eo obiecto: hæc autem displicentia haud dubiè habet locum etiam, quando est certitudo; imò tunc videtur esse maior. Quòd si ideò dicatur, præter eam displicentiam debere esse voluntatem adhibendi media, quæ sunt in potestate operantis, ne veniat illud malum, hanc autem voluntatem non habere locum, quando impossibilis est fuga; eodem modo dicam, quando iam aliunde mihi constat, me obtenturum bonum illud, non esse locum pro adhibendis nouis mediis, quibus rem illam obtineam: præterquam quòd iam ostendi, non esse necessarium, vt in spe includatur voluntas efficax boni, neque è contrario in timore includatur voluntas efficax fugiendi; quia sæpè, vt ostendimus, sperantur bona, quæ non sunt in potestate sperantis, & è contrario timentur mala, quæ etiam non sunt in potestate eiusdem; tunc autem nec timor nec spes possunt includere voluntatem simpliciter efficacem, quia de re, quæ non est in meâ potestate, non possum ego habere voluntatem efficacem simpliciter.

Nec in spe necessariò includitur voluntas efficax boni, nec in timore voluntas efficax fugiendi.

26. Dixi suprà *simpliciter efficacem*, quia efficacem, quantum est ex meâ potestate, haud dubiè possum habere; in hoc autem sensu etiam de re, quam iam non possum fugere possum habere voluntatem quantum est ex meâ voluntate efficacem eam vitandi; ergo etiam ex eo capite posset

deuincire & demolcere mihi procuro, ne me puniat: exceptis autem his duobus modis, ego non video, quomodo per actum timoris possit Deus verè tangi & timeri: quod autem de Deo dico, intelligendum est etiam de potestate qualibet aliâ, quæ potest infligere pœnam, aut nocere.

Obiicies, quando communiter dicimus, *Valdè ego timeo illum hominem; est enim terribilis;* nec denominamus actum amoris ergà illum, vt per se patet, iuxta illud, *Oderint, dum timeant;* nec necessariò etiam denotatur odium; nam licet aliquando hoc coniungatur, id tamen non est semper necessarium. Respondeo concedendo libenter, posse aliquando esse eum timorem sine amore aut odio; ast dico, tunc temporis eum timorem non tangere nisi denominatiuè ipsam personam; timemus enim mala, quæ ipse nobis potest infligere; & propter hanc causam cauemus, ne illi demus occasionem ea nobis inferendi; & fortè possumus tunc dici fugere illum, hoc est, fugere præsentiam illius, ne irascatur nobis; per quod tamen ipsum in se non optamus perire, aut non esse in rerum natura; imò potest esse, vt ipse in se non solùm non displiceat nobis; si enim displiceret, iam quodammodò illum odio prosequimur; quin potiùs alioquin illum amemus.

Aliquando timor est sine amore & odio; & tunc tantùm denominatiuè personã tangit.

31.

Sectio VI.

Quomodo timor includat fugam efficacem:

In quo sit præsens difficultas.

Circa modum, quo in timore includitur voluntas efficax fugiendi malum quod timetur, potest esse aliqua difficultas; nam cùm diximus de spe, posse illam esse circa bona quæ sunt in potestate nostrâ; videtur etiam eodem modo è contrario dicendum, timorem esse posse circa mala quæ sunt in nostrâ potestate, quòd si timor includat volitionem efficacem fugiendi illud malum; ergo, quando illud fugere est in nostrâ potestate, certum erit, nos fore determinatos ad illud vitandum; ergo illud malum erit hic & nunc nobis impossibile: hoc autem repugnat rationi timoris, qui necessariò debet esse de obiecto imminenti, imò cum difficultate propulsabili. Propter hoc videntur aliqui distinxisse duos timores; vnum efficacem, alterum inefficacem: hunc admittunt esse posse de malo, cuius fuga sit in nostrâ potestate; illum verò dicunt nō posse. Dari verò eos duos timores probant inde,
32. quòd sæpè homo timet molestiam in aliquo opere, quod tamen voluntariè subit; ergo tunc non habet timorem efficacem eius molestiæ, alioquin illam non subiisset. Aliquando verò timorem esse efficacem, quantum est ex parte intendentis, est omninò certum experientiâ; ita enim timetur illud malum, vt homo tentet extrema ad illud vitandum.

Vbi timor efficax habeat locum.

Ego quidem libenter fateor, non posse esse timorem efficacem de re, quæ tunc, dum timetur, & pro eo instanti sit in potestate timentis, ob rationem datam: quia si potest homo suâ voluntate tunc malum propulsare, & habet efficax odiū illius; tantùm aberit illud malum ab hoc, quod est imminere, vt potiùs sit omninò impossibile iis stantibus aduenire.

Dices: Potest homo timere, ne ipsemet mutet voluntatem postea, & permittat sibi illud malum; sicut homo timet, ne incidat in tentationem; esto ipsum cadere, seu consentire, vel non consentire, sit in ipsius potestate. Respondeo, obiectionem non esse ad rem; nam in eo casu non timetur malum pro eo instanti, sed pro futuro; tunc autem etiam timetur, ne cesset ipse timor efficax peccati: ego verò locutus sum in conclusione de eodem instanti, in quo est timor efficax; durante enim eo timore non est possibile, vt malum illud adueniat; ergo in sensu composito illius volitionis non potest esse malum imminens, prout ad timorem requiritur. In hoc ergo punctio placet doctrina recentiorum.

Addo tamen, illam distinctionem timoris inefficacis non videri bonam, quia à D. Thomâ & aliis communiter docetur, omnem timorem includere fugam efficacem mali, quantum est ex parte intendentis, non verò absolutam omnino. In eo ergo casu posito suprà ab ipsis pro confirmatione non tam est timor, quàm quædam displicentia in eo obiecto; nisi faciamus quæstionem de voce; & omnem difficultatem in quolibet opere reperiam diçamus timeri. 33.

Non datur propriè timor inefficax.

Illud tamen in hac materiâ dignum est discussione, an, sicut spes esse potest de his quæ sunt in nostrâ potestate, timore etiam de talibus possit esse. D. Thomas quæst. 42. art. 3. ad 3. respondet, spem esse de bono, quod quis potest adipisci; potest autem quis adipisci bonum vel per se, vel per alium; timorem verò esse de malo, quod non subiacet nostræ potestati, & ideò semper malum, quod timetur, esse à causâ extrinsecâ.

An timor possit esse de iis quæ sunt in nostrâ potestate, vti est spes. Disparitatē dat D. Thomas.

Hæc tamen disparitas non videtur esse sufficiens, quia in eâ redditur pro ratione illud ipsum, de quo disputatur. Vt verò magis appareat ratio dubitandi, aduertendum est; sicut bonum potest esse arduum, licet à nobis obtineri queat, ita euasionem mali posse esse arduam, licet à nobis pendeat: non enim est possibilis quoad hoc vlla disparitas inter bonum & malum; ergo debet etiam respondere aliqua passio in irascibili, quæ versetur circa malum arduum, etiamsi à nobis vitabile sit: sicut è contrario datur passio circa bonum arduum, quòd à nobis per nos obtineri potest; atqui nulla alia inter irascibiles potest esse quàm timor; nam spes & desperatio id non præstant; audacia & ira circa tale obiectum non versantur; ergo solus timor. Confirmo Primò: Eodem modo se habet timor ad malum, quo spes ad bonum; ergo sicut illa se extendit ad bonum arduum siue per se, siue per alium consequibile; ita timor se extendit ad malum arduum siue per se, siue per alium euitabile; ergo poterit esse timor de re quæ sit in nostrâ potestate: & hoc modo nos maximè timemus damnationem æternam, etiamsi sit in nostrâ potestate. Confirmo Secundò: Vbicumque est spes, est etiam timor, iuxta suprà dicta; atqui de actibus à nostrâ voluntate pendentibus potest esse spes; ergo poterit simul esse timor, ne non eos actus omittamus, seu ne peccemus, quia sperare possumus nos non peccaturos. Respondebis cum Diuo Thomâ, nos solùm per accidens timere culpas, quatenus timemus agentia extrinseca, quæ nos ad peccandum possunt inclinare. Sed contrà Primò; nam eodem modo posset quis dicere, etiam nos non sperare per se nostra bona opera, nisi quatenus speramus agentia extrinseca non impeditura nos in eis volitionibus, per quas fu-

Non est sufficiens.

34. *Confirmatur Primò.*

Secundò.

D. Thomas nisi, nos solùm per accidens timere culpas impugnatur.

mus obtenturi rem speratam. Contrà Secundò; quia non solùm agentia extrinseca possumus tunc timere, sed etiam nos ipsos: cùm enim simus valdè inconstantes, & sæpè admittamus voluntatem in rem, quæ est nobis valdè mala, meritò antecedenter, quando sumus nobis magis præsentes, & meliùs consideramus obiecti malitiam, timere possumus, ne posteà in occasione positi nos ipsi malum illud voluntariè incurramus. Quo casu, etiam potest timor ille, quantum est ex se, esse omnino efficax; vel talis, qui si in occasione duraret, excluderet planè actum illum nostrum malum, quem timemus; sed quia voluntas est mutabilis, meritò potest timere, ne, datâ eâ occasione, cesset ipse timor, fiatque locus tunc malo illi graui, quod priùs grauiter horretat: & hinc intelligitur, quo pacto inueniri queat in his rebus incertitudo ad timorem requisita; nam licet videatur certum, quòd si ego efficaciter nolo aliquod obiectum, & illud sit in potestate meâ, sim illud certò vitaturus; quia tamen non constat mihi, me in eâ voluntate efficaci duraturum, ideò etiam meritò possum esse dubius, vtrùm sim euasurus illud malum; & hinc eodem modo potest in spe explicari incertitudo, etiamsi sit de re per meipsum obtinendâ, id est, de æternâ salute, vt paulò antè dixi.

35.

Quo pacto etiã in illis sit incertitudo qua efficaciter volumus.

Quòd possit esse timor de malo culpæ aliisq; malis.

Hinc absolutè dico, longè probabilius esse, etiam per se posse esse timorem de malo culpæ, & de omnibus aliis malis, quæ per nostros actus possunt euitari, dummodò non timeantur pro eodem instanti; nam tunc cùm ille timor iam supponatur existens, & cum eo non cohæreat malum illud, non erit locus tunc pro illo malo, & consequenter nec poterit esse imminens: non enim imminere potest propriè id, quod repugnat vt eueniat: & fortè D. Thomas in eo solùm sensu loquitur, licet videatur eius ratio magis esse vniuersalis, vt ex differentiâ, quam inter spem & timorem assignat, colligi potest.

Ex his inferes decisionem alterius dubij, de quo idem D. Thomas quæst. 42 art. 3. vtrùm scilicet timor ipse timeri possit. Cui ille respondet, timorem, in quantum prouenit ab animâ extrinsecè, id est à malo imminenti, posse timeri; non verò in quantum subiacet voluntati. Ego addo, ex immediatè dictis etiam posse timeri, in quantum subiacet voluntati; iam enim ostendimus, quo pacto possint ipsi nostri actus liberi per se à nobis timeri; ergo ipse etiam timor, licèt esset liberrimus actus, timeri poterit.

Dubium modo timor ipse timeri potest.

36.

SECTIO VII.

Diuisio timoris.

Celebris diuisio timoris esse solet in mundanum, seruilem, filialem & initialem: desumpta autem est ex Magistro in 3. dist. 34 quem secutus est D. Thomas 2. 2. q. 19. art. 2. & cum eo alij Theologi. Quia verò post tractatum de spe diuinâ, vbi proprius illius est locus magis ex proposito agetur; nunc breuissimè dico, mundanum timorem illum esse, quo peccatum admittimus, vt malum huius vitæ fugiamus; seruilem, quo timore pœnarum fugimus malum morale; filialem, quo ex affectu filij in parentem timemus eum offendere; initialem denique dici hunc eumdem filialem dum adhuc imperfectus est. An autem bona & adæquata sit hæc diuisio, ibidem dicetur. Hac ergo diuisione in eum locum reiectâ, dico; timorem diuidi posse in tot membra aut species, quot sunt mala, quæ nobis accidere possunt. Hinc Primò diuiditur in naturalem & præternaturalem. Naturalis ille dicitur, qui est de obiectis immediatè contrariis naturæ, vt animalis est; vt timor mortis, doloris morbi, &c. præternaturalis erit de aliis malis, quæ per solam apprehensionem interiorem percipiuntur; vt de infamiâ, de absentiâ amici, de defectu pecuniæ, &c. Diuiditur Secundò à D. Thomâ quæst. 41. art. 4. in segnitiem, quæ est laboris formido; in verecundiam, quæ est timor amittendæ existimationis vel famæ propter commissum turpe opus; in erubescentiam, quæ est timor eiusdem mali ex futuro opere turpi; in admirationem grandis mali, cuius remedium inuenire quis nescit; in stuporem & timorem mali, quod ob nouitatem magnum apparet; in agoniam, quæ desumitur ex malo iam imminenti, quodque impediri non potest.

Timor mundanus seruilis, filialis, initialis.

In quot species timor diuidi posse.

Ego tamen hanc diuisionem iudico non esse vllo modo exactam, sed valdè debilem. Et in primis haud minùs benè segnities dicitur timor; nam si homo voluntariè desistit à labore, ergo laboris molestia seu malum non erat ei difficulter euitabile, neque ei immolebat: sicut si quis non proiicit se in ignem, quia non vult se comburere, haud dubiè non propterea timet ignem in sensu, in quo hîc loquimur; nam ignis non imminet ei; vnde tunc nullam habet tristitiam, neque afflictionem, neque cæteros effectus timoris: ergo piget, qui, ne labores toleret, quiescit, non timet propriè; timor enim vt sic (vt in eodem articulo docet ipse D. Thomas) debet esse de malo ineuitabili, aut saltem imminenti, vel difficulter propulsabili. Fateor, si talis homo segnis putaret se cogendum, vt laboraret, tunc futurum in eo timorem proprium laboris; at quando liberè sine vllâ molestiâ omittit laborem, non timet illum, sed odio habet. 37.

Diuisio timoris allata à D. Thomâ nõ est exacta.

Segnis aliquãdo timet, aliquãdo odit laborem.

Secundò, verecundia aliter accipitur quàm erubescentia. Erubescentia enim maximè est de præteritis; vt quando alicui obiicitur delictum iam commissum, dicimus illum erubescere, si reus est. Verecundia verò communiter vsurpatur pro reuerentiâ erga alios. Item vltima species, id est agonia, non videtur, esse proprius timor; quia ipse D. Thomas fatetur, quando damnum vitari non potest, non esse timorem; vt in reis, qui iam nullam habent euadendi spem. Denique admiratio & stupor non sunt tam species timoris quàm cognitionis; & solùm denotant maiorem grauitatem aut minorem illorum malorum. Obiicit etiam P. Suarius contra admirationem, eam, à Caietano cum Aristotele potiùs ad concupiscibilem reuocari, quia denotat desiderium cognoscendi causam eius rei quam admiramur: Verùm hæc obiectio facilè soluitur; nam D Thomas in hac diuisione non loquitur de admiratione vt sic, sed de admiratione mali; hæc autem, quâ parte supponit graue malum, non pertinet ad concupiscibilem, sed irascibilem, quæ versatur circa arduum tam bonum quàm malum. 38.

Reliquæ species timoris examinantur.

Disputari hîc etiam posset, quo pacto repentina mala plus timeantur. Respondet D. Thomas Primò, quia quò magis vicina, eò magis augetur difficultas illa superandi; iam enim non relinquitur locus consilio & mediis adhibendis; quid ergo mirum si magis timeantur: ideò, S. Gregorius Papa dixit in illud Lucæ, *Cùm audieritis prælia & seditiones, Iacula præuisa minus feriunt,* &

Cur repentina mala plus timeantur.

& seditiones, Iacula prævisa minùs feriunt; & nos tolerabilius mundi mala suscipimus, si contra hæc per præscientiæ clypeum munimur. Secundò, quia mala & bona temporalia quò magis considerantur, minora apparent. Ideò omnis ferè dolor diuturnitate mitigatur; ergo apprehensio mali diuturnitate fit minor; ergo mala eminus præuisa minora apparent, & minùs timentur.

39. Hæc secunda ratio non videtur omnino sufficiens, tum quia omnia mala fuêre aliquando repentina; quia aliquando debuêre primò audiri; ergo saltem tunc debuêre æqualiter timeri Secundò, quia licèt de aliis malis physicis possit dici ea minora apparere post longam considerationem; sicut è contrario bona temporalia minora apparent, postquam possidentur. Mala tamen culpæ non decrescunt consideratione, sed potiùs augescunt; ergo ea eò magis homo timere debet, quò magis ea præmeditatur; iam autè diximus, etiam talia mala esse obiectum timoris, & saltem quatenus possunt ab extrinseco prouenire seu per accidens, ipse D. Thomas fatetur malum culpæ esse obiectum timoris; vnde ego ex hoc capite non dubitarem dicere, augeri timorem ex longâ consideratione. Nihilominùs addo simpliciter, etiam talia mala culpæ eminus considerata minùs timeri quàm repentina; quia licet cogitatio augeat grauitatem mali, longè tamen diminuitur timor, ex eo quòd cogitet homo se interim multa remedia inuenturum; vt benè D. Thomas ratione primâ suprà positâ insinuauit.

Sectio VIII.

De effectibus aliquibus timoris.

Tristitia potius est pars quàm effectus timoris.

INter effectus timoris primo loco annumeratur tristitia; ego autem crediderim eam non tam esse effectum timoris quàm partem illius. Dices cum Suarez, Sicut gaudium non est spes, sed effectus eius, ita è contrario tristitiam non esse timorem, sed illius effectum. Respondeo; Idem eodem modo de gaudio respectu spei dicendum, illud scilicet esse partem spei; diximus enim suprà, in spe duos inueniri actus, vnum ex parte voluntatis & vnum ex parte intellectus, desiderium scilicet vehemens, & quodammodò efficax de eo bono, item iudicium probabile de eius futuritione, ac demum gaudium de eâ futuritione sic probabiliter apprehensâ; quod de timore contrario modo dicendum est, esse scilicet fugam ex se efficacem mali, iudicium probabile de illo vt venturo, ac tristitiam de eâ futuritione; video aliquam posse admisceri quæstionem de nomine in præsenti, verùm scilicet illud primum desiderium, cum cognitione eâ probabili ante omne gaudium & tristitiam, debeat dici spes & timor: si enim quis ita contendat, tunc poterit dicere, gaudium & tristitiam esse effectus spei & timoris; quia tamen omnes communiter, præter desiderium ex se efficax, aliquem alium actum ex parte voluntatis requirunt ad spem; neque potest esse alius quàm illud gaudium, in timore verò tristitia; ideò melius loquemur, si aggregatum ex illis actibus vocauerimus spem & timorem, & consequenter gaudium & tristitia non erunt effectus, sed pars spei & timoris. licet causari ab aliâ compartè eiusdem spei & timoris.

Sicut gaudiũ spei.

40.

Secundus effectus timoris dicitur contractio.

Secundus effectus timoris solet esse, quem D. Thomas vocat contractionem; quia, sicut diximus suprà, cor dilatari per lætitiam, ita per timorem ratione tristitiæ contrahi solet: est autem in hoc puncto aliqua difficultas; cùm enim timor retrahat spiritus & sanguinem ab exterioribus membris ad interiora; ob quam causam solet sequi frigus & rigor corporis, maximè autem oria tremor; videtur cor potiùs tunc dilatari quàm contrahi. Respondet D. Thomas q. 44 art. 1. in iratis & lætis fieri retractionem spirituum ad ipsum cor à partibus omnibus etiam inferioribus, in timore verò potiùs ex corde & partibus superioribus retrahi ad inferiores, maximè circa ventrem, propter frigiditatem ingrossantem; ideò etiam, consumpto humido per calorem circa ventriculum, sequitur sitis, solutio ventris emissio vrinæ, & aliquando seminis, & huiusmodi superfluitatum; ita art. 2. ad 1. aliam etiam reddit rationem eius contractionis, quòd scilicet, cùm timor fit ex defectu virtutis, & quò virtus est minor, eò se extendat ad pauciora, debeat imaginatio causans timorem causare etiam quamdam contractionem. 41.

Rationes duæ D. Thomæ.

Hæc secunda ratio videtur habere difficultatem; nam cùm timor ipse non causet defectum virtutis, sed defectus ille, si quis est, iam supponatur antè & tunc præcisè quasi agnoscatur, non video, cur tunc debeat causari de nouo contractio, & non potiùs antea constanter, quamdiu ille defectus durauit. Nec potest dici, eò quòd tunc agnoscatur defectus ille, resultare contractionem: hoc, inquam, dici non potest; nam in argumento quod examino, non agit D. Thomas nisi de ipso defectu virtutis in seipso; ille autem idem est, siue ego illum agnoscam, siue non; ergo contractio tunc eadem erit. Demus enim, quòd ego tunc reuerà careãm virtute ad propulsandum illud malum, ex errore tamen putem me esse potentiorem, ideòque non excitetur in me timor, sed audacia, numquid propterea ego ero re ipsâ fortior? ergo non propterea impeditur contractio: sicut si pedes sunt in se debiles, ideòque non possum ambulare, certè siue id ego agnoscam, siue non, cùm primùm teotauero motum, deficiam. 42.

Secunda non caret difficultate.

Prima ratio etiam est vtcumque difficilis; nam cùm ipsemet D. Thomas, eodem articulo ad 2. doceat, in timore retrahi calorem interiùs, vt animal seruet id, quo se custodit; calor autem interior maximè seruetur in corde, quod est præcipua pars; ita maximè tunc deberet custodiri: ergo tunc calor non deserit cor, neque ad inferiora confluit: Confirmo. Quando quis repentinâ aliquâ voce aut strepitu grauiter terretur, statim sentit in se cordis vehementissimam palpitationem; hæc autem non potest esse ex defectu spirituum, quin potius ex superabundantiâ illorum; ergo non ad inferiora, sed ad superiora dicendus est tunc calor ille confluere. Quod de dissolutione ventris additur difficile est, quia maximè ex defectu caloris in ipso ventre solet dissolui; vnde quia vis retentiua in calore præcipuè consistit, fit vt morientes, quia in eis deficit calor, non possint retinere; ergo cùm D Thomas dicat, in timore calorem & spiritus ad inferiora, ad stomachum & ventri viciniora descendere, illa maximè tunc deberent roborari, non autem debilitari; vt sine dubio supponuntur debilitata, si inuoluntariè homo eas actiones exerceat, & nõ valeat natura continere id quod antea suâ virtute continebat.

nec prima.

Dices, Medicinæ laxatiuæ vt plurimùm sunt cali- 43.

Obiectio quædam pro D. Thoma.

calidæ; ergo calor excitat eam solutionem ventris. Respondeo Primò, sæpiùs ex frigidis medicinis fieri dissolutionem, sicut ex peponibus, aquâ, fructibus cibisque frigidis sequitur passim dissolutio ventris, & quidem longè grauior quàm ex medicinis aliquantulùm calidis. Secundò respondeo, quia medicinæ laxatiuæ operantur per virtutem expulsiuam seu motiuam localiter, ad hoc vt possint esse viciniores excrementis, & in ea meliùs vim expulsiuam imprimere, oportet vt sint aliquo modo calidæ, faciant que sibi viam. At hæc ratio nullo modo vrget, quando nullo extrinsecus adhibito pharmaco, causatur solutio; tunc enim ordinariè ex frigore prædominante contingere experientia docet.

Operationes intentionales habent magnam similitudinem cum humoribus naturalibus.

Pro huius difficultatis solutione aduerto, operationes intentionales habere vehementem similitudinem cum humoribus naturalibus; ex quo capite videmus in somniantibus ex diuersitate humorum mirabiles planè excitari cogitationes & phantasias, ita etiam in vigilantibus ex lætitiâ commoueri interiùs humores magis naturæ conformes, maximè sanguineum; item ex rebus tristibus, esto iam non sint causa timoris; vt si quis audit mortuam esse matrem, sponsam, ac personam, quam summoperè amabat,
44. commoueri & quasi reuocari in vnum humores omnes melancholicos & naturæ contrarios: vnde fit, vt sicut priùs prædominantes tales humores causassent in homine apprehensiones tristes, & inclinantes in appetitu ad tristitiam; ita quando ab extrinseco agente excitantur eiusmodi tristes apprehensiones & motus intentionales in appetitu, excitentur simul illi humores melancholici, & prædominentur in corpore.

Cur in vera ... timor efficiat frigus, tremorem etc.

Hinc facilè decido totam præsentem quæstionem. Dico ergo, timorem, quia excitat vehementem tristitiam ex apprehensione vicini mali, ideò esse causam vt humores melancholici & frigidi prædominentur tunc in homine, & ab eis prouenire effectus illos, qui propriè sunt frigoris; vt est tremor corporis, oris &c. ita enim videmus, quando rigor febris, prodromus caloris accedit, causari similem tremorem & rigorem quo exemplo ego rem hanc valdè clarè meo iudicio explico. Nam in eo infirmo patiente febres quartanas v. g. certum omnino videtur, humorem illum frigidum non produci tunc primò, quando incipit homo rigere, sed iam antè fuisse ibi productum; quia tamen interiùs in suo connaturali loco existebat dispersus, non causabat eum tremorem; tunc verò extra in vnum coniunctus prædominatur, eosque effectus violentos causat: ita ergo in præsenti, apprehensio illa vehemens grauis mali imminentis, ob similitudinem cum eo humore frigido, illum ex loco suo connaturali extrahit, & ad partes illas exteriores aduocat, ob naturalem sympathiam; vnde prodeunt statim omnes illi effectus, tremor scilicet dentium, emissio vrinæ, solutio ventris: quia hi effectus à prædominante potiùs frigore, quàm à calore proueniunt. id quod ex statim dicendis magis declarabitur.

45. *Spiritus ob timorem retrahuntur ad cor, non ad stomachum.*

Hinc probabiliter iudico, etiam ob eumdem timorem retrahi ad cor spiritus vitales, non ad stomachum; quod ex similitudine, quam Diuus Thomas affert pro se eo articulo primo, probari facilè potest: Sicut enim, inquit, videmus in ciuitatibus, quòd ciues, quando timent, retrahunt se ab exterioribus, & recorrunt quantum possunt ad interiora, ita in corpore, &c. Inde ego argumentor, Ergo sicut ciues retrahunt se ad locum interiorem magis munitum, & cuius defensio maximè est ciuitati & ipsis ciuibus necessaria; ita in animali, quando est timor, maximè debent se spiritus retrahere ad eam partem interiorem, quæ est præcipua & maximè necessaria ad vitam, & quodammodo magis munita; qualis est cor; ergo non debent spiritus illam deserere in eâ occasione. id quod ex vehementi palpitatione cordis, quæ tunc sentitur, probaui paulò antè. Et sanè cùm sanguis totum videatur hominem timentem deserere exteriùs, sanguinis autem proprius locus interior maximè sit circa cor, non dubito, quin tunc totus ille recedat ad cor, non ad stomachum, aut ad ventrem. Et hæc videtur esse communis hominum apprehensio; dicere enim semper solemus in talibus *Totus sanguis mihi ad cor ex nimio terrore recessit:* ergo cùm in sanguine sint spiritus vitales, illi tunc maximè recurrent ad cor; & hinc etiam intelligitur, cur tunc ex eorum spirituum defectu frigescat os, venter, & aliæ partes exteriores.

Oportet autem iam ostendere, cur, si id ita est, non fiant homines tunc audaces, sed pusillanimes; vlteriùs, cur, si ad stomachum non recedunt spiritus, causetur sitis ex timore. Ad primum respondeo facilè, ad inuadendum & ad audaciam non sufficere, quòd spiritus concurrant ad cor primò; nam in meâ sententiâ appetitus est in capite, non in corde; ideò, vt spiritus confortent appetitum, debent ad caput, non ad cor confugere: quod ex ipso D. Thomâ ego clarè confirmo; nam expressè ait, ebriosos ob spirituum multiplicationem esse audaciores; atqui ebriosis non ad cor, sed ad caput accurrunt spiritus; ergo accursus spirituum ad cor non iuuat audaciam, sed potiùs minuit, quia retrahuntur ex capite. Replicabis, Cur ergo in iratis excitatur audacia ex eodem accursu ad cor? Respondeo supponi falsum; nam illi maximè (& certè experientia id docet) capite incalescunt ex irâ & cholerâ; quo potiùs confirmatur tota mea doctrina, scilicet tunc sanguinem ad caput, in timore verò ad cor confluere. Secundò respondeo, Esto accursus spirituum ad cor ex se sit potens ad excitandam audaciam, si aliunde non impediatur; quia tamen animal magis immediatè regitur in ordine ad suos effectus per apprehensionem, per humores verò solùm remotè, & in hac occasione apprehendit se esse impotentem ad resistendum, vel certè difficulter valde posse resistere; ideò, quidquid sit de spirituum accursu, redditur planè imbecille; in irato autem etiam sæpè contingit, vt si apprehendat sibi impossibilem vindictam non reddatur audax, licet sit impatiens.

46. *Cur ex timore oriatur pusillanimitas, etc.*

Ad illud de siti dico, duas posse esse eius rei causas. Prima, quòd humor etiam melancholicus, qui tunc spargitur per corpus, estque sæpè salsus, eâ causat sitim: sicut & qui assueuêre haustui, sitiunt frequentiùs, non quia sint calidioris naturæ, cùm potiùs in eis prædominetur humor phlegmaticus; sed quia ille idem humor infectus aliquâ aliâ qualitate quasi salsâ, & palato viciná excitat sitim. Secunda causa in timentibus esse potest, quia licet ad stomachum non recurrant calor & spiritus, recurrunt tamen ad cor, quod est vicinum; vnde facilè exsiccant humidum radicale, ac sitim eliciunt. Et satis de hac contractione ex timore proueniente.

47. *Duæ causæ cur timidi sitiant.*

SECTIO

Sectio IX.

De alijs effectibus timoris, ac de eius bonitate & malitiâ.

Quòdo timor faciat homines consiliatiuos.

ALius timoris effectus solet assignari, quòd faciat homines consiliatiuos. Verùm in hoc puncto valdè distinguendum est: nam si timor sit vehemens, & de re iam tam vicinâ, potiùs turbat quàm iuuet consilium: vnde de Assyriis mortuo Holoferne, ex timore dicitur Iudith 15. fugisse mens & consilium ab eis: & experientia in nobis idem ostendit passim, etiam in rebus leuioribus. Ratio autem potest ea esse, quòd tunc ea turbatione
48. non habeat homo phantasiam benè dispositam, vt ponderet, quæ sint meliora consilia, quæ peiora; hinc fit, vt quodcumque medium appareat euadendi, siue in se bonum sit, siue habeat fortè grauiora inconuenientia, acceptetur tamquam vnicum: sicut qui submergitur etiam acutum gladium, quo manum secat, apprehendit, vt euadat: sæpè etiam in eâ turbatione multa occurrunt media, inter quæ homo non scit se determinare, ideóque nihil boni efficit. Et sanè etiam in aliis materiis, vbi non est timor, quando tamen aliqua actio vrget, homo solet grauiores errores committere: vt si quis debeat repentè discedere aliquò, negligit sæpè multa magni momenti, & tantùm huc illocque discorrit nesciens quid debeat præ alio aut accipere, aut aliis commendare expediendum, &c.

Timor leuis facit consiliatiuos per accidens.

Quòd si è contrario timor sit non grauis, & de re aliquantulùm distanti, tunc admitto per accidens illum efficere, vt homo sit consiliatiuus: non quia ipse timor consilium det, sed quia ea voluntate euadendi illud malũ homo se diligentiùs applicat ad considerandum, diúque circa illud punctum meditatur; ac proinde faciliùs inuenit aliquod remedium: quàm si solùm cursim eâ de re cogitasset; quia tunc ob distantiam mali non turbatur vllo modo rectum iudicium.

Timor aliàs iuuat, aliàs impedit operationem.

49. Hinc deciditur alia quæstio circa alterum effectum timoris, an scilicet impediat operationem, an potiùs eam iuuet. Dicimus enim eodem modo sicut præcedenti, Si timor sit vehemens, & repentinus, sicut aufert homini consilium & mentem, ita & impedire operationem; si verò sit moderatus, & de re valdè distanti, tunc non impedire operationem, sed potiùs sicut causat deliberationem de modo euadendi, ita etiam causare diligentiam circa executionem eorum mediorum, quo sensu S. Paulus ad Philippenses 2. dixit, *Cum metu & tremore vestram salutem operamini.*

Timoris malitia & bonitas.

Circa bonitatem vel malitiam timoris vix aliquid occurrit dicendum, quod ex principiis generalibus de bonitate & malitiâ actuum humanorum non intelligatur. Si enim homo timeat culpam ob honestum motiuum, erit bonus timor; si è contrario timeat bonum morale ob malum motiuum, tunc erit malus, si verò ex motiuo indifferenti, timor erit indifferens: quando autem motiua sint honesta, quando verò non, non est huius loci. Nonnihil de hac re dicam Tomo 5. disput. 48. sect. 2. Nunc tamen obiici potest: Nullus timor videtur esse honestus; etenim Ioannes ait à perfectâ charitate timorem expelli, sed charitas nullum actum honestum expellit, ergo. Respondeo, charitatem sæpè expellere actus aliquos bonos, non quà tales, sed quà

An timor aliquis sit honestus.

impeditiuos aliorum meliorum: sic charitas perfecta hominem inclinans ad virginitatem expellit animum ducendi vxorem; esto actus ducendi sit honestus; & in aliis exemplis idem ostenditur; ita ergo charitas perfecta, quæ est amor Dei super omnia, & voluntas non peccandi ob solam bonitatem Dei, expellit totum timorem, qui est fuga peccati ob pœnas inferni, imò etiam spem potest expellere, quatenus homo non tam seruit Deo spe præmiorum quàm animo illi placendi; licet inde posteà ipse homo maiorem concipiat securitatem de acquirendâ beatitudine, & minùs etiam timeat pœnas; quia quò magis Deo seruit, eò se securiorem iudicat à pœnis, quæ ob sola peccata incurruntur. in quo maximè sensu dicitur charitas expellere timorem. 50.
An autem ille maneat in Beatis, & quomodo, dicam Tomo 5. disp. 48. sect. 2. vbi magis bonitas & malitia timoris explicabitur; quia, ob vicinitatem ipsius cum spe Theologicâ, specialiter illuc spectat.



Disputatio XXXI.

De audaciâ & irâ.

DVÆ vltimæ irascibilis passiones sunt audacia & ira: de quibus hac disputatione agendum.

Sectio I.

Quid sit audacia.

AVdacia timori contraria consistit in voluntate aggrediendi pericula; sicut è contrario timor consistit in fugâ eorumdem periculorum. Pro quo aduerte, quod suprà obiter notaui, & de quo fusiùs agitur in libris de Animâ, aliquando voluntatem appetere malum non sub ratione mali, sed sub ratione boni; sicut quis appetit potionem amaram, quia illam vtilem iudicat ad sanitatem; & proximo, quem odio prosequitur, optat malum; quia malum illud iudicat pro se bonum: quia ergo in rebus arduis & difficilibus inuenitur alioquin sæpè ratio boni, fit vt, quando quis allectus eâ bonitate non terretur arduitate & periculis, sed ea aggreditur, dicatur audax; quando verò è contrario territus eis periculis ea fugit, dicatur timere. Hinc apparet, audaciam & timorem opponi inter se per modum accessus & recessus ab eodem obiecto materiali sub diuersâ ratione: sicut voluntas non ambulandi, ne defatigetur, opponitur voluntati deambulandi ob recreationem: dixi enim sæpè, non posse propriè in ipsâ ratione formali opponi actus voluntaris, quia malum quà malum non potest amari, nec bonum quà tale odio haberi; solùm ergo potest esse oppositio in obiectis materialibus.

1. Audacia cõsistit in voluntate aggrediẽdi pericula.

Quomodo opponatur timori.

Aduertendum Secundò, aliquando ipsam malitiam seu molestiam physicam amari expresè, v.g. quando quis vult ieiunare; non enim solùm vult omissionem comestionis præcisè, sed directè quatenus molesta est & difficilis; quia in ipsâ tolerantiâ eius molestiæ inuenit rationem

Malitia potest expressè amari, nõ tamẽ semper.

meriti, & inde præmium sperat: aliquando verò arduitatem obiecti seu difficultatem illius non
2. amari expressè non solùm vltimò (quia iam dixi, rationem mali non posse esse motiuum vltimum) sed nec immediatè: non enim homo libenter habet, quòd actio illa sit ardua & periculosa; quin potiùs dolet: sicut qui ob sanitatem amat potionem amaram, non vult directè amaritudinem, sed vtilitatem; quia tamen aliam bonitatem in eâ actione reperit, eam aggreditur, non territus difficultate seu amaritudine. In hoc secundo casu difficultas obiecti solùm est voluntaria indirectè, in primo verò directè; non tamen tanquam vltima ratio aut motiuum vltimum voluntatis, vt dictum est. his positis.

Audacia est de malo incerto.

Primò in præsenti quæri potest, vtrùm audacia sit de malo incerto, sicut diximus de timore: contrariorum enim eadem videtur esse ratio. Ob quod fundamentum diximus etiam, spem requirere aliquam incertitudinem. Respondeo, omnino videri necessariam eam incertitudinem: quod probo; nam qui sciens certò grauem se passurum dolorem ex ieiunio, aut disciplinâ v. g. & ex proposito illum dolorem quærit ob maius meritum, iuxta paulò antè dicta, non ideò vocatur audax, sed vel mortificatus, vel patiens, vel constans: vel sanè, si communem acceptionem eius vocis accipere velimus, nemo vocatur audax, nisi quia talia pericula aggreditur, in quibus se sperat victorem euasurum; ergo non debet malum superandum esse certum.

Quo sensu audaces dicatur superare pericula.

Hinc tamen oritur secunda difficultas, quid intelligatur per *superare ea pericula*, seu *euadere victorem*; nam si intelligatur tolerare ea tantùm physicè, dummodò assequatur quis bonum, quod intendit; certè audaces dicemus omnes, qui aduertenter se exponunt molestijs, v. g. longis itineribus, studiorum laboribus, ieiunijs, &c. quia omnes hi sperant se toleraturos æquo animo eas difficultates & dolores, & in
3. hoc sensu sperant se victores euasuros: & (vt superiùs insinuaui) etiam esset audax, qui ex proposito vult tolerare dolores flagellationis, cilicij, &c. quod tamen est contra communem modum loquendi: tales enim mortificati, non audaces dicuntur. Respondeo, audaciam includere quandam confidentiam, quâ quis putat, se non tam toleraturum alacri animo difficultates, quàm ita eas superaturum, vt nullæ planè sint, quas toleret: sic qui audet cum hoste congredi, non tam habet spem, quòd sit æquo animo toleraturus ictus hostiles & mortem quàm, quòd nihil sit passurus ab hoste, sed potiùs eum occisurus: sic qui congredi audet cum bestijs; sic qui mediâ nocte solus audet in tenebris templa aliave loca horrida intrare, non tam sperat se patienter toleraturum molestias à spectris, quàm vel nulla futura; vel si sint, posse se illis sufficienter resistere. & sic de alijs materijs discurrendum est. Vno verbo, audacia dicit confidentiam quandam non tam patiendi æquanimiter difficultates occursuras, quàm quòd vel nullæ sint futuræ, vel leues, & quas facilè à se propulsare poterit: in quo longè differt audax à mortificato & patiente; nam hi non propulsant à se difficultates, sed æquo animo eas pro Deo
4. tolerant; ille verò conatur eas planè à se propulsare, & eis non obstantibus victor euadere.

Vlteriùs declaratur, quo modo audacia sit contraria timori.

Hinc etiam constat, quo pacto audacia sit contraria timori: pone v. g. vnum, qui ex timore non audet se committere nauigationi, aut non vult supra glaciem incedere; alterum verò, qui audacissimè & nauigat, & supra glaciem currit, saltat, &c. Duo hi non sunt inter se contrarij vllo modo in affectu vitæ, quin potiùs ambo eam amant, & ambo horrent mori; at primus putat se eam amissurum, si nauiget, aut si supra glaciem ambulet, ideò fugit nauigationem & glaciem; alter verò putat non esse ibi periculum tantum, ideò constanter nauigationem aggreditur, & supra glaciem currit. Vnde dicerem ego, duorum istorum actuum differentiam ferè totam desumi ex repræsentatione intellectus, quòd timido proponatur quasi certò incurrendum malum, quod horret, si hoc aut illud faciat, aut è contrario si non faciat; ideò ex horrore illius mali omittit hanc aut illam actionem, vel è contrario eam facit; alteri verò non repræsentatur vllum ferè periculum amittendi eius boni, siue hoc siue illud faciat, ideò licet malum, quod inde posset oriri, timeat, seu horreat, non tamen curat hanc vel illam actionem, quia non iudicat eam periculosam. Vbi nota, audaces non esse idem cum his, quos desperatos solemus vocare, qui vitam non curant, ideoque quæcumque pericula aggrediuntur: hi enim non tam spe victoriæ aggrediuntur pericula, quàm quòd vinci non horrent, seu non id putant vt malum; vel saltem censent esse valdè leue. At audaces propriè horrent vinci; sed quia sperant se victuros, aggrediuntur difficultates. Et hæc videtur esse sufficientissima declaratio audaciæ; quâ positâ aliquas quæstiunculas minoris momenti expediemus.

Tota eorum differentia desumitur ex repræsentatione intellectus.

Audaces differunt à desperatis.

SECTIO II.

De causis & effectibus audaciæ.

Circa causas Primò quæritur, vtrùm audacia causetur per defectum. De hac agit D. Thomas art. 3. oportet tamen explicare, quid nomine defectus intelligatur; est enim vox valdè æquiuoca; potestque significare defectum boni & mali, virtutis & periculi. Dico ergo, Si intelligatur defectus periculorum ex parte rei amandæ, tunc propriè non causatur audacia ex defectu; nam aggredi rem, in quâ nullum planè periculum aut vix vllum esse potest, non est audacia, vt per se patet: item si nomine defectus intelligatur defectus virium, amicorum, &c. in hoc sensu etiam non causatur audacia per defectum; nam qui habent minores vires, pauciores amicos, pecuniam, &c. minùs sperant se posse euincere intentum; ideò sunt minùs audaces. Aduerto tamen, neque è contrario quascumque vires augere audaciam; possunt enim ita excrescere, vt planè tollant periculum omne, & consequenter cesset omnis audacia. V. g. si solus quis aggrediatur duos alios ferè sibi æquales, vt eos occidat, audax erit facinus: at si habeat septem socios fortissimos, iam tunc ex abundantia virium non dicetur audax, & reuerâ non erit, quia ibi vix est vllum periculum; ergo debet res in medio cōsistere, vt nec omnino tollatur difficultas per multitudinem virium, nec è contrario per defectum illatum plane desperet de victoriâ; ideò non est absolutè dicendum, audaciam crescere per multitudinem amicorum, opum, virium, vt docet vniuersaliter Diuus Thomas sine limitatione, sed debet modo dicto res decidi. 5.

Per quem defectum causetur audacia.

An crescat audacia per multitudinem amicorum, opum, &c.

6.

Fateor quidem, timorem omnino excludi per eam multitudinem amicorum, opum, &c. nego tamen

Quòd timor per illa excludatur, non sequitur ex ijs crescere audaciam.

cludatur, non sequitur augi crescere audaciam. tamen proinde sequi, quòd audacia crescat; datur enim medium inter audaciam & timorem, scilicet omnis securitas: sic qui ambulat supra solidam terram, vel supra fortissimum ædificium, nec timet ruinam, nec audax est, quia nullum ibi apparet periculum; vnde meritò dixit D. Thomas citato articulo, timorem excludi per defectum terribilium; puta, quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt periculum: addo ego tamen, ex hoc capite neque per accidens audaciam crescere, quia tunc ideò timor cessat; non quia speret quis se superaturum difficultates; quod ad audaciam spectat; sed quia deficiunt pericula; vnde nec timori nec audaciæ locus relinquitur: pericula enim sunt motiua audaciæ & timoris; huius vt fugiantur, illius vt inuadantur.

Per defectũ, vt carentiã culpæ, non augetur audacia. Denique, si per defectum intelligatur carentia culpæ, dicendum est, augeri tunc per illum defectum audaciam, ob rationem statim reddendam in secundâ difficultate; cur scilicet, qui iniuriam sunt passi, sint audaciores: est autem ratio,
7. quia innocẽs maiorem habet spem in auxilio diuino; quod haud dubiè potiori iura adstat innocenti quàm peccatori: item, quia ipsa conscientiæ reprehensio valdè hominem deprimere solet, quò autem quis magis deprimitur, minùs est audax.

Cur, dũ agitur de vindictâ, audaciores sint iniuriam passi. Sit ergo secunda iam insinuata difficultas, cur, quando agitur de sumendâ vindictâ, audaciores sint, ceteris paribus, qui iniuriam sunt passi. Respondetur, quia sperant se à Deo iuuandos, & non timent ne veritas omnino detegatur, appateatque meritò fuisse punitos. Dixi *ceteris paribus*; nam aliquando multi rei sunt audaciores in suî defensione quàm innocentissimi; ratio est, quia naturâ suâ sunt audaces valdè, iidem tamen fuissent longè audaciores, si caruissent culpâ: vel fortè exteriùs fingunt audaciam, vt hoc modo deludant & accusatores & Iudices ostendendo se innocentes.

An calor foueat audaciam. S. Thom. ratio ex Aristot. Tertia difficultas est, verùm calor foueat audaciam. Respondeo cum D. Thomâ, omnino ad eam augendam cõducere. Probat id Sanctus doctor ex Aristotele lib. 3. de Partibus animalium cap. 4. vbi ait, animalia habentia magnum cor secundum quantitatem esse timidiora; quia calor naturalis non potest tantum calefacere magnum cor quàm paruum. & lib. de Problematibus sect. 27. problem. 4. ait, è contrario eos, qui habent magnum pulmonem sanguineum, esse audaciores, quia inde maior consurgit calor in corde, & ibidem docet, amatores vini esse audaciores propter caliditatem vini.

Nobis difficultatem. Ego in hac probatione ex Aristotele inuenio magnam difficultatem; nam esto, quando est æqualis calor, non possit calefacere tam intensè
8. magnum cor quàm paruum: at vnde, quæso, constat, omnia animantia habentia inæqualia corda habere tamen æqualem calorem in pulmone, vt inde inferatur ea habere inæqualem calorem in corde? Certè animalia omnia nullo modo sunt æqualia in calore naturali, etiam abstrahendo à corde; quid ergo, si habens maius cor habeat maiorem calorem naturalem in pulmonibus, & per hunc excessum compenset etiam excessum materiæ calefaciendæ? ergo cùm non constet de æqualitate caloris extra cor, non potest ex solâ maiori magnitudine cordis argumentum vllum certum desumi, nisi addatur particula *ceteris paribus*. Secundò, ea ratio difficilis est, quia calor augens audaciam maximè debet esse in capite: vnde ebrij, quorum caput accenditur, maximè sunt audaces, vt ex eodem Aristotele diximus; è contrario autem qui habent frigidum caput etiamsi circa cor & interiores partes calidissimi sint (vt sæpè contingit) non sunt audaces; ergo magnitudo cordis nihil in hoc puncto facit.

Fortè potest ea ratio sic explicari, vt D. Thomas loquatur *ceteris paribus*, id est, ea animalia, quæ habent æqualem calorem in pulmone, inæqualia tamen corda, esse etiam inæqualia in calore cordis, maiorem verò habere, qui minus cor habent, eaque esse audaciora. Quoad secundam verò obiectionem, quòd calor ille debeat esse in capite, responderi etiam deinde posset, rectè inferri, saltem mediatè, ex maiore calore cordis maiorem calorem capitis, per se loquendo, & consequenter maiorem audaciam. Dixi *per se loquendo*, quia fortè ex accidenti, ob morbum aut fluxum aliquem frigidum in capite contingere poterit, vt aliquis habens maiorem calorem in corde, non habeat tantum in capita ac alius sanus; qui tamen tantum in corde non habet, ideoque non sit iam audax; nam audaciam immediatè per calorem capitis maximè augeri non dubito, suppositâ nostrâ doctrinâ, quòd scilicet appetitus sedes non in corde, sed in cerebro sit; in Aristotelis verò, quia illum ponit in corde, rectè dicitur immediatè audaciam augeri per solius cordis maiorem calorem.

Quæ istis verũ sit animalia habentia magnum cor esse timidiora. 9.

Verùm adhuc nobis declarandum est, cur calor efficiat homines audaciores; habet enim id haud paruam difficultatem ex dictis: nam cùm audacia consistat maximè in contemptu periculorum, quòd scilicet homo non apprehendat periculum, ideoque speret se ex illo victorem euasurum, valdè difficulter explicatur, cur calor iuuet ad eam minorem æstimationem periculi. Respondeo, dupliciter posse id à calore prouenire. Primo modo turbando rectum iudicium rationis, dum facit, vt pericula, quæ in se sunt vehementia, non agnoscantur vt talia, sed potiùs iudicentur vt minora, vel omnino nulla: & ita fortè contingit in ebriosis, qui haud dubiè non apprehẽdũt ita vehemẽter pericula ac ea sunt in se ipsis.

Quâ tandem ratione calor iuuet audaciam.

Duplex ratio cur calor faciat audaciores.

Dices, ex hoc capite non magis debere per calorem augeri audaciam quàm timorem; nam caput turbatum sicut non potest rectè pondetare difficultates, vbi magnæ sunt, ita è contrario potest apprehendere maximam, vbi nulla est; ideoque indirectè eo modo non solùm non augebitur audacia, sed potiùs timor. Respondeo 10. absolutè, id omnino videri certum: quod vel inde maximè confirmo; nam stulti sæpè sunt ob eamdem causam in multis occasionibus audacissimi, sæpè è contrario in multis timidissimi; apprehendunt enim aliquando periculum, vbi nullum est; sæpè vbi maximum est, nullum iudicant. Nihilominùs tamen calori meritò tribuitur audacia (ideò solùm dixi, aliquando posse augere timorem;) nam ex accensione capitis per calorem faciliùs turbatur homo, ne deprehendat omnes difficultates obiecti, quàm vt illi plures attribuat; vel certè faciliùs cogitat quæ sunt lætiora, & promouent audaciam, quàm mala, quæ causant timorem: constat enim quotidianâ experientiâ, quò lætiores sumus, eò nos minùs libenter de malis cogitare; quòd si aliqua ab alijs proponantur, statim ea à nobis excludi, ac ordinariè responderi, *Nihil est, Facilè omnia componentur*; è contrario verò in tristitiâ (sicut in

in subobscurâ luce omnes vmbræ apparēt maiores) ita omnia mala apparere grauiora.

Secundo.

11. Secundò etiam iuuat calor ad excitandam audaciam, quia solet causare vehementiorem affectū erga bonum illud per ea pericula obtinendū; ille autem affectus haud dubiè etiam incitat ad aggredienda pericula: cæteris enim paribus, faciliùs se committet mari ob diuitias acquirēdas, qui eas plus amat, quàm qui minus; & qui propensior est ob recreationem ad lubricandum in glacie, faciliùs id tentabit etiam cum aliquo periculo, quàm qui lubricationem valdè parum curat; calore autem excitari affectus in talia bona certum est, quia quò homo plures habet spiritus vitales & animales, eò excitatior est & magis appetens bonorum.

SECTIO III.

Vtrùm audaces sint alacriores in principio quàm in fine.

HÆc est vltima circa audaciam difficultas; cui respondet D. Thomas art. 4. sæpè contingere, vt ante pericula homo non fuerit præmeditatus sufficiēter eorum grauitatem; ideóque non ita timuerit quàm posteà timet, dum ea experitur, & agnoscit maiora, quàm sibi ea proposuerat: vnde concludit, audaces, esse in initio promptiores; fortes verò, quia ea ratione diriguntur, esse è contrario audaciores seu fortiores in ipsis periculis quàm in initio.

Audaces aliquando in fine sint audaciores.

Ego putarem, in hoc puncto vtendum esse magnâ distinctione; etenim manifestâ etiam quotidianâ experientiâ deprehendimus, sæpè è
12. contrario audaces reddi promptiores in fine seu medio quàm in initio: videmus enim eos, qui cum aliquâ audaciâ se credunt mari, plus in initio timere quàm posteà, imò ipsâ consuetudine planè tolli omnem omnino timorem, & audacissimè etiam turbato & inquieto mari conscendere nauem. Idem videmus in pueris, dum supra glaciem periculosè satis & audacter currunt, saltant, &c. initio enim paulatim & cum timore aliquo admixto audaciæ tentant, posteà verò nihil ampliùs curant, idem de funambulis, de his item qui altissima tecta reficiunt, & in perpetuis periculis versantur: longâ enim iam consuetudine deposuerunt satis timorem, etiamsi negari nequeat, semper illos audaces esse, quandocumque iterùm se huiusmodi periculis exponunt; è contrario etiam experimur multos in pace leones, in bello ceruos; sic ergo hanc difficultatem decido.

aliquando in initio.

PRIMA CONCLVSIO: Quandocumque in ipsis periculis homini proponitur difficilior victoria quàm anteà crediderat, per se loquendo, semper redditur minùs promptus quàm fuerat in initio; & hoc solùm puto D. Thomam intendisse. Ratio est manifesta; nam tunc spes euadendi minuitur: diximus autem audaciam foueri spe; in hoc enim condistinximus suprà audaces à desperatis, quòd hi pericula aggrediuntur, quia non curant mortem vel vitam: illi verò eadem aggrediuntur, quia sperant se victores euasuros,
13. non aggressuri alioquin: ergo ea omnia, quæ spem vel omnino vel ex parte tollunt, tollunt etiam audaciam proportionaliter: ergo ea experientia, quæ in periculis facit apparere difficiliorem victoriam, facit, vt audax fit minùs prōptus: hoc autem sæpè contingere nemo dubitabit.

Cur sint aliquando in fine audaciores.

SECVNDA CONCLVSIO: Quando è contrario in ipsis periculis homo experitur se victorem euadere, augetur communiter audacia & promptitudo; & quidem sæpè etiam id verum est, licet pericula appareant maiora quàm anteà: & hæc est ratio, cur exemplis paulò antè allatis multi ipsâ consuetudine reddantur audaciores & minùs timidi, quia scilicet experiuntur se feliciter euasisse. Dixi *licet appareant pericula maiora*; nam sæpè contingit, vt licet maius appareat periculum, homo tamen experiatur in se etiam tunc maiores vires ad illud vincendum, & ex hoc capite magis speret victoriam; ergo est promptior.

Sæpè tamen occurrētibus nouis periculis homo planè ab actione cœptâ desistit.

Nihilominùs TERTIA CONCLVSIO sit: Sæpè solet esse tanta periculi noui magnitudo, quæ cognoscitur, dum quis illud aggreditur, & tantæ molestiæ in victoriâ, vt, licet homo speret se euasurum, nihilominùs tamen incredibiliter retardetur, & fastidiat iam eam actionem, imò sæpè efficaciter proponat, illam ampliùs non aggredi. Hæc etiam conclusio videtur ipsâ experientiâ satis certa: & ratio insinuata eam sufficienter probat; non enim spes sola victoriæ sufficit, vt homo alacriter pergat: quando enim 14.
præsentia mala sunt vehementia, potentiora sunt sæpè ad deterrendum, quàm bonum speratum ad alliciendum. Per has tres conclusiones declaratur sufficienter quæstio proposita, nam in particulari explicare, qui sint casus, vbi augeatur, vbi minuatur audacia, non spectat ad nos; & est planè impossibile; quia pendet ea circumstantiis tenentibus se non solùm ex parte honorum & periculorum, sed etiam ex parte personæ: quædam enim personæ ex naturâ suâ sunt obstinatiores, & illæ faciliùs redduntur promptiores etiam in conspectu illorum periculorum quàm aliæ, quæ faciliùs mutant proposita in melius: aliquæ item sunt honoris valdè appetentes, & hæ, vt gloriari eò melius possint se maiora superasse, promptiores facilè redduntur in periculis. Denique dum apparet maius periculum, potest apparere & maius bonum optatum, & inde augeri audacia: possunt ergo esse variæ circumstantiæ, quæ totam eam rem varient.

Cur non possit explicari in particulari vbi augeatur, vbi minuatur audacia.

Eadem ferè ratio de fortibus attendenda.

Hoc solùm aduerto, ferè eodem modo de fortibus discurrendum; nam licet D. Thomas vniuersaliter loquendo dicat, eos, quia priùs per rationem pericula perpenderunt, fortiores esse in periculis quàm anteà, tamen, vniuersaliter loquendo, non videtur id omnino certum; nam quantumuis homo prudens anteà per rationem ponderauerit pericula, quia tamen homo est, & finitam vim cognoscitiuam habet, sæpissimè eue- 15.
nire potest & solet, vt non potuerit præuidere omnia, vel eorum grauitatem; nam ex circumstantiis, quæ inuincibiliter ignoratæ sunt, accrescit periculum: sic in bello potest prudentissimus Capitaneus, omnibus consideratis, & fortiter & cum spe victoriæ signum dare pugnæ; quòd si repentè ventus insurgat, qui in ipsius militumque oculos pulueres densissimos immittat (quod præuideri ab eo non potuit) haud dubiè minùs promptus ad pugnam erit quàm in initio, & quidem iuxta regulas prudentiæ; quia iam videt ferè certam esse hosti victoriam, cladem sibi. Quod de puluere dico, dici potest de aliis multis circumstantiis; vtpote quòd fuerit coniuratio intestina ita secreta, quam præuidere prudenter non potuit; quæque in ipsâ pugnâ se prodit primò, quòd fuerint occultissimæ hostium insidiæ, &c.

&c. Quod exempli causâ de capitaneo dico, dico de aliis rebus, vbi fortitudo habere potest locum. Vnde concludo, Etiamsi ex regatur ratiune, non ideò vniuersaliter hominem fortem esse in periculis promptiorem. Vnde ferè de fortibus discurri debet sicut de audacibus, nisi quod faciliùs audaces falluntur; vnde differentia non est in substantiâ vt sic dicam, sed in numero; in eo scilicet quòd frequentiùs audax deficiat in periculis quàm fortis.

SECTIO IV.

De irâ.

In quo consistat ira.

IRa est præcipua inter irascibiles passiones, à
quâ denominantur ceteræ; consistit autem in
16. iodignatione quadam ob illatum sibi malum,
additque voluntatem inferendi nocumentum
aliquod, quo quasi ea æquo propulsetur aut com-
pensetur illatum malum. Vnde docet Diuus
Thomas, includi in eâ spem vindictæ, ratione
cuius afferre solet delectationem aliquam; licet
simul afferat dolorem seu tristitiam ob illatum
malum. Ponitur autem à D.Thomâ inter passio-
nes irascibilis ob arduitatem, quam requirit ex
parte damni illati; quia si res leuissima sit, aut à
persunâ leui, à quâ facilè possum vindictâ sumere,
pro nihilo reputatur, ideóque nec inde Ira con-
surgit. Hæc fusiùs D.Thomas q.46.art.1.2. & 3.

Sitlitia D. Thomæ.

SVBSECTIO I.

Quæ sint in hac doctrinâ difficilia.

Duæ difficultates contra Doctrinam D. Thomæ.

ILlud primum mihi difficile videtur, quòd D.
Thomas dicat, iram requirere aliquam magni-
tudinem tum ex parte mali, tum ex parte perso-
næ illud inferentis; cùm constet manifestâ & or-
dinariâ experientiâ, homines cholericos irasci
ob res alioqui leuissimas, & grauiùs etiam con-
tra personas inferiores & exigui momenti; v. g.
contra famulos, mancipia, &c. Non rectè ergo
ea arduitas explicata est. Quia verò posset fieri
hîc quæstio de nomine, & diceret quis, eam cho-
leram non debere vocari iram; addo in primis,
id planè in quæstione de nomine non posse dè-
fendi; quia omnes omnino homines vocant ta-
les motus iram; sed hoc omisso, saltem talis mo-
17. tus est aliquia specialis affectus voluntaria, seu
passio, qui non pertinet ad vllum ea enumeratis
suprà iam in concupiscibili quàm in irascibili: er-
go vel diminutè diuisit D. Thomas affectus seu
passiones; vel certè hic debet ad iram propriè
spectare.

Secundò difficile videtur quod ait, iram solùm esse ob malum iniustè illatum; cùm etiam eadem experientiâ constet hominem irasci & contra bruta, & contra res inanimatas, quæ non possunt iniuriam propriam inferre. Quòd si nolit nunc illum motum appellare iram, deberet saltem declarari, quæ esset passio, ad quam eiusmodi actus pertinent, vt in præcedenti argumento dixi.

Instantia contra eandem.

Vrgeo hoc idem; nam bruta propriè irascuntur, & non propter talem paruipensionem. Respondere videtur huic obiectiuni D. Thomas quæst. 47. art. 2. ad 1. animalia, licet non appetant honorem, appetere tamen quamdam excellentiam, ideóque irasci contra ea quæ illi derogant. Hæc tamen solutio non satisfacit. Primò,

D. Thomæ solutio non satisfacit.

quia non declaratur, nec facilè declarari potest,
quæ sit illa excelientia, quam brutum appetit.
Canis v.g. dum irascitur alteri cani, cum quo de
osse certat, sanè tunc non aliam curat excellen-
tiam quàm famem pellere; item, quando irasci-
tur homini ignoto se vexanti, & in aliis multis
exemplis ustendi posse, nullum esse tunc excel-
lentiæ appetitum. Secundò, nun satisfacit ea so-
lutio, quia, esto brutum amet eam excellentiam,
certè etiam irascitur, quando iustissimè homo
contra illam facit: nam & canis irascitur homi-
ni ignoto domum ipsius iustissimè intranti, etiam
præsente domino; & quis dicet, canem alia ve 18.
bruta posse discernere, quando iure, quando ve-
rò iniustè ab aliis læduntur? Denique, quia non
est alia passio, ad quam propriè tales motus spe-
ctent; siue ea indignatio sit ob iustam, siue ob
iniustam læsionem. Idem etiam dico in homini-
bus, qui licet videant se iustè accusari aut puniri,
nihilominùs irasci sulent; sicut irascitur canis,
& surgit in eum qui iustè illum percutit: & non
dubium, quin damnati in inferno vehementissi-
mum iræ motum in Deum habeant, cùm tamen
euidenter cognoscant, sibi nullam esse factam
iniuriam.

Pro irâ non requiritur spes vindictæ.

Tertiò, difficile videtur, quòd ponat, tamquam
necessariam ad iram, spem vindictæ; etenim li-
cet animus seu desiderium se vindicandi necessa-
rium sit, non tamen est necessaria spes: nam etiam
quando certissima est vindicta, vt cùm homo
actu percutit famulum, locum habet ira, & ta-
men tunc non est spes de eâ satisfactione, nam
spes (vt suprà ostensum est) semper versatur
circa euentum quodammodo dubium, ita vt, 19.
quando certus est quis de euentu, iam non speret,
multò ergo minùs sperabit, quando actu ipsum
effectum obtinet; vbi locum non habet nec qui-
dem simplex desiderium, ideò suprà dixi sub dis-
iunctiune, vel cum animo vindictæ; vel cum de-
siderio: animus autem seu volitio haud dubiè
tunc potest existere, quando actu efficit quod
vult. Fateor, sæpè, quando vindicta considera-
tur vt aliquantulùm absens, aut è magnâ personâ
sumenda, locum habere spem de illâ, quia tunc
ob multa, quæ interim occurrere possunt, posset
ea impediri; ideò datur tunc incertitudo suffi-
ciens ad spem; id tamen vniuersaliter verum non
esse constat ex dictis.

Quartò, crediderim non esse etiam necessariam ad iram potestatem se vindicandi; nam vt, paulò antè dixi, damnati in inferno ardent irâ in Deum, & tamen nullam vindictam ab eo sumere possunt, neque spem vllam habent; non ergo est necessarius animus vindictæ omnino efficax; hic enim supponit potestatem simpliciter vindictæ; sufficit animus efficax, quantum est ex parte voluntatis; hoc est, quòd si posset, certò sibi satisfaceret.

Vera definitio iræ.

Ex his omnibus colligo, iram in suâ latitudine debere magis vniuersaliter definiri, quàm sit definita à D. Thomâ; posset ergo sic, *Ira est motus indignationis in rem lædentem, cum animo sumendi satisfactionem prout possit:* sub hac enim vniuersaliter includit ira tam personas rationales quàm bruta, item indignationem etiam in inanimatá; vt cùm quis in calamum, in chartam, in vitrum, &c. irascitur; ex enim omnia apprehenduntur vt aliquid lædens; & dum vel homo ea à se proiicit, vel lacerat, vel frangit, putat sibi quodammodò satisfactum, quia & illa apprehendit vt rei lædentis mala.

Obiicies; Tota hæc definitio reperiri potest
20. in Iudice v. g. qui sine vllo affectu aut passione iræ dolet commissum esse delictum aliquod, & cogitat illud punire. Ne verò dicas, tunc non fuisse ipsum iudicem læsum, pono exemplum in Deo, in quo ita non est; & tamen potest displicere in peccato, vt est offensa ipsius, illudque velle punire. Respondeo, me in definitione ex proposito non posuisse displicentiam in malo, sed *indignationem* seu *dolorem*; vnde fit in primis à Deo excludatur Ira; quia licet illi displiceat peccatum, nullam tamen habet indignationem aut dolorem. Hinc etiam respondetur ad instantiam de Iudice; si enim in eo sit sola displicentia in peccato sine indignatione aut dolore, tunc admitto, non futuram in eo vllam iram; at tunc non habebit id quod ego in definitione posui; si verò indignetur & doleat, nego, tunc illum non habiturum ex hoc capite iram. Dico *ex hoc capite*; nam quo pacto ira possit erga alienum malum excitari, dicam inferiùs, vbi in affirmantem partem consentiam.

Ira non convenit Iudici: multò minùs Deo.

Iam hic deberet pro adæquatâ solutione propositæ difficultatis declarari, quid sit illa indignatio in irâ inclusa; & quid addat supra simplex odium seu displicentiam in eâ te; at de hoc commodiùs sequenti difficultate.

SVBSECTIO II.

Vtrùm ira componatur ex tristitiâ & animo vindictæ, possitq́ue esse de malo alieno.

Proponitur difficultas.

QVærimus, vtrùm ira componatur ex dolo-
21. re, tristitiâ & ex animo vindictæ, tamquam ex partibus essentialibus; an verò hi duo affectus solùm sint causæ inferentes alium tertium à se distinctum, qui solus propriè sit ira. Si enim dicamus primum, sequetur, iram non tam esse affectum distinctum ab aliis quàm aggregatum ex illis; si verò dicamus secundum, scilicet, esse distinctum, valdè erit difficile explicare in quo ille formaliter consistat, maximè quia paulò antè posuimus indignationem vt partem iræ; difficilier autem explicatur, quid propriè sit ea indignatio, D. Thomas eâ quæst, 46 art, 1. ad 3. & art. 3. ad. 3. supponit, iram componi ex tristitiâ & desiderio, non tamquam ex partibus, sed tamquam ex causis, quia passiones concupiscibilis sunt causa passionum irascibilis; non explicat autem vllo in loco, qualis sit ille specialis actus iræ secutus ex duobus prioribus, & ab illis adæquatè distinctus. Vbi, antequam vlteriùs pergam, obseruo, cùm desiderium vindictæ, de quâ ibi loquitur D. Thomas, & tristitiam ob illatum illud malum dicat D. Thomas esse per modum causarum iræ, ideóque eos esse passiones concupiscibilis, via posse explicari, quomodo vera sit altera eiusdē D. Thomæ doctrina, quòd scilicet passiones irascibilis differant à cōcupiscibilibus per solam arduitatem obiecti; iam enim hic ponitur ira, quæ est irascibilis, erga idem omnino obiectum, erga quod ponitur dolor & desiderium, quæ sunt eius iræ causæ, & pertinent ad passio-
22. nes concupiscibilis; ergo cùm omnes hæ passiones versentur hîc & nunc circa idem omnino obiectum, necessum est, vt si vna habeat obiectum arduum, altera etiam illud habeat, quia idem, & in eisdem vt dixi, circumstantiis non potest simul & semel esse arduum, & non esse arduum; vnde magis confirmor in doctrinâ, quam initio agens de passionibus tradidi, scilicet, eam arduitatem planè esse ad propositam differentiam impertinentem. iam ad dubitationem præsentem redeamus.

Dubium D. Thomæ.

In quâ dico, probabilius videri, iram componi intrinsecè ex dolore & desiderio vindictæ, siue illi duo sint actus realiter distincti, siue vnus realiter æquiualēs duobus; ita vt, præter dolorem & affectum vindictæ, non concipiamus alium specie diuersum affectum, qui sit ira. Fundamentum huius doctrinæ, est quia, positis illis duobus affectibus, aut vno duobus illis æquiualente, sufficientissimè intelligitur conceptus iræ prout distinctæ à cæteris aliis affectibus: saluantur item omnia, quæ nos in nobis experimur in affectu iræ. Deinde non est explicabile, in quo possit tertius ille alius actus consistere; ergo non est quærendus. Consequentia est bona. Antecedens patet quoad secundam partem, quia omnis affectus voluntatis est per modum fugæ aut accessus, vel per modum recessus, ergo & ira debet
esse talis, nec est alius modus, quo possit volun- 23.
tas in obiectum tendere; si autem ad vnum ex his duobus debet reduci, certè vel debet esse dolor, vel gaudium, vel amor, vel desiderium; è contrario in recessu vel debet esse odium, vel displicentia, vel tristitia, vel fuga per desiderium, ne eueniat: neque video quî aliter explicari possint affectus voluntatis; nam & timorem, & spem & desperationem ex præcedentibus componi, adiunctâ probabilitate futuritionis boni aut mali, suprà probatum est fusè à nobis; ergo ira debet esse vel vnus ex illis affectibus, vel certè componi ex illis; vnus solus esse non potest, quia respicit bonum & malum, vt statim dicemus, ergo debet esse duplex, vel formaliter, vel saltem æquiualenter.

Ira componitur intrinsecè ex dolore & desiderio vindictæ.

Quòd verò per illos duos sufficienter declaretur diuersitas iræ ab aliis, & simul ea, quam in nobis experimur; quod ad primam partem antecedentis suprà positi spectat; faciliùs adhuc suadetur; quia licet illi duo actus seorsim sumpti pertineant ad alios affectus seu passiones, ea tamen combinatio duorum simul nullum alium affectum constituit quàm iram. Deinde, per displicentiam & dolorem rectè explicatur quid sit ea indignatio, quam in nobis experimur; per desiderium autem seu volitionem vindictæ vltimò completur ira; & ex hoc capite oriuntur actus illi externi puniendi, impatientiæ, &c. quos videmus in iratis. Et hæc de primâ difficultate.

Ostenditur id per affectū doloris & desiderij suffi[cien]ter explicari.

Secunda suprà posita est, vtrùm ira possit esse
da malo alieno: cui respondet D. Thomas q. 47. 24.
art. 1. iram esse appetitum nocendi alteri sub ratione iustæ vindictæ; vnde infert, non esse locum iræ, nisi vbi sit iniuria; iniuria autē non pertinet ad aliquem, nisi aliquo modo ipsum tangat; ergo ira non est nisi de proprio malo. Quòd si obiicias ei, nos sæpè irasci ob mala aliis illata; respondet, ideò fieri, quòd illos, quibus nocetur, apprehendimus tamquam aliquid nostri vel per affinitatem, vel per amicitiam, vel per communionem naturæ, aut religionis, aut patriæ, &c.

Putarem tamen, sicut datur amor amicitiæ erga alterum, per quem non considero, illum alterum esse vllo modo aliquid mei, alioquin iam amor ille esset concupiscentiæ; ita eodem modo posse me dolere de iniuriâ alterius ex affectu solius charitatis erga illum; & haud dubiè talis est

dolor

dolor de peccatis à nobis commissis, si procedat ex charitate; possumus deinde optare satisfactionem aliquam ipsi Deo iniuriato, quòd desideriū non sit ex affectu concupiscentiæ erga nos, sed puræ charitatis. In his duobus suppositis nec D. Thomas, nec vllus alius dubitat; inde autem infero, Ergo potest esse ira ob iniuriam illatam alteri, etiamsi nullo modo eum considerem vt aliquid mei. Patet consequentia, quia dolor de eâ iniuriâ & animus iniuriato satisfaciendi, puniendo offendentem, est formalissima ira; &, vt dixi, duo hi actus ad charitatem quà talem spectant, ergo & ira: eiusmodi autem fuisse eam

Potest esse ira ob iniuriā illatā alteri.

Exemplis declaratur.

25. iram iudico, quam in Phinees filio Eleazari ita deprædicat Scriptura; qui dum exarsit in Israëlitam ingredientem ad alienigenam, certè non videtur habuisse aliud motiuum quàm Dei offensam quà talem grauissimam vindicare: & idem de irâ, quâ Macbab. 1. cap. 2. Matathias accensus est in Iudæum sacrificantem idolis. Denique, iuxta dicta de affectibus duobus, qui iram componunt, non video, quid possit esse, cur ea ex affectu puræ amicitiæ oriri non possit.

Svbsectio III.

Vtrùm ira habeat contrarium, & sit cum ratione.

D. Thomas nō benè probat irā nō habere contrarium.

Circa primum, negat D. Thomas q. 46. art. 1. ad 2. eò quòd ipsa oriatur ex contrariis passionibus. Verùm in primis hæc ratio non est sufficiens; nam si vnus alius affectus componeretur etiam ex passionibus contrariis illis duabus, quibus ita constat, iam eo ipso esset iræ contrarius. Ratio à priori est, quia sicut vni passioni potest alia esse contraria; ita duabus possunt duæ aliæ esse contrariæ; siue hæ duæ inter se sint etiam contrariæ, siue non. Secundò addo, cùm duæ illæ passiones iræ conueniant in vnam, & simul existant, non possunt esse propriè inter se contrariæ; nam contraria non possunt existere simul; ergo hîc & nunc, quia circa diuersa obiecta feruntur, non habent contrarietatem, sed componunt vnum quid ex duabus partibus sibi optimè amicis.
26. Ideò censeo, mansuetudinem posse dici contrariam iræ; quia est tolerantia iniuriæ æquo animo, & sine affectu vllo se vindicandi. & ita D. Thomas docet infrà quæst. 60. art. 4. fine corporis; vtrùm autem, quia non dicit aliquam commotionem corporalem sicut ceteræ ferè passiones, annumeranda sit inter proprias passiones, an non, quæstio est de solo nomine, & parui momenti.

An ira sit cū ratione.

Circa secundam difficultatem, vtrùm scilicet ira sit cum ratione, responderi solet, omnino requirere aliquem rationis vsum, quatenus includit appetitum iustæ vindictæ, ad quam oportet comparare malum receptum cum quantitate pœnæ. Quòd si obiicias, bruta habere iram sine vllo tamen rationis vsu, responderi poterit ex D. Thomâ art. 4. ad 2. bruta habere ex ratione diuinâ sibi inditum naturalem instinctum, per quem habent motus similes motibus rationis.

Rationis acceptio varia.

Ego puto, si rationis nomine intelligatur quæcumque cognitio, etiam sensus, sine dubio eam requiri ad iram; si enim non cognoscatur illatum malum, non potest esse dolor de illo, nec vindictæ appetitus. Si verò per rationem intelligatur cognitio aliqua propria hominis, eo sensu, quo solus homo dici solet animal rationis capax, in eo sensu censeo è contrario nullo modo eam requiri ad iram; nam bruta, quæ omnino sunt rationis incapacia, iram propriè habent: quod enim dicitur ex D. Thomâ, ab instinctu diuinitus eis indito ea habere similes motus, non potest ad præsentem difficultatem applicari; vel enim ea propositio significat, bruta verè habere cognitionem rationis, ex diuinâ tamen ratione eis

Gratis hic diceretur, bruta instinctum quēdā diuinitus sibi inditum habere.

communicatam; & hoc euidenter est falsum; 27.
quia illa nec naturâ suâ, nec supernaturaliter, seu per cognitionem per se infusam discurrunt; vel significat, bruta sine cognitione sufficienti habere tamen verum appetitum vindictæ, perinde ac si illam cognouissent: & hoc etiam sustineri non potest, quia tunc illorum appetitus ferretur in incognitum; quod omni appetitui in genere repugnat; *nihil enim volitum quin præcognitum*: vel denique significatur per ea verba, bruta nec re ipsâ cognoscere, nec etiam appetere vindictam, nec habere dolorem verum de illato malo, sed in actione externâ se vindicare, perinde ac si voluissent se vindicare: sicut lapis sine cognitione vllâ aut volitione tendit ad suum centrum, quando est expeditus, perinde ac si id voluntariè appetiisset. In hoc autem sensu in primis non saluatur verè ira in brutis, aut in appetitu humano, quà dirigitur cognitione materiali, cùm tamen in eo maximè locum habeat ira. Porrò non saluari inde patet, quia ira non consistit in actione eâ motiuâ exteriori, sed in dolore & appetitu ipso interiori & vitali vindictæ; ergo si hos actus non habent bruta, non est possibile vt habeant propriam iram magis quàm lapis, qui dum percutitur aliquando resilit in percutientem. Secundò, ille sensus est manifestè falsus, quia certissimum est, canem dolere & indignari, quando ab alio mordetur; item appetere voluntariè remor-

Et per eas ira in brutis non saluatur.

dere inuadentem; ergo non potest dici solùm 28.
mortuo modo, & instar lapidis ad centrum descendentis prodire in eas actiones, alioquin eodem modo negare possemus brutis omnem actū appetitus, & etiam cognitionis, si diceremus, ea exteriùs ex instinctu diuino paulò antè explicato perinde se gerere ac si cognoscerent & appeterent, interim tamen re ipsâ verè nec cognoscere nec appetere; quod falsissimum est: ergo concedendi sunt tales actus brutis; atqui illi verè constituunt iram, ergo hæc non petit rationem eo sensu acceptam pro cognitione morali.

Quomodo bruta appetāt vindictā.

Restat nunc ostendere, quomodo bruta appetant sine vllo discursu eam vindictam; diximus enim ad iram necessarium esse aliquem vindictæ appetitum. Respondeo facilè, eo ipso quòd canis mordetur ab alio, vel percutitur ab homine, deprehendere alterum canem & hominem vt malum & contrarium sibi, ideóque insurgere, vt in inimicum sibi, in illum; sicut vrsus sine vllâ præuiâ læsione insurgit in hominem, quem apprehendit vt inimicum sibi, & canis in cattum; & in aliis animantibus sibi inuicem infestis idem cernitur sine vllâ ibi discursus aut rationis apparentiâ, præcisè ex eo, quòd proponantur inuicem vt inimici. Nec potest ibi dici, id fieri à brutis ex appetitu famis: sicut lupus aggreditur ouem; nam in exemplis à me positis, postquam canis occidit cattum, vel vrsus hominem, non eum comedit, nec eo affectu id facit, sed ob inimicitiam.
Dices, Ergo tunc non erit affectus proprius vin- 29.
dictæ, sed solùm materialiter; ad iram autem requiritur expressus vindictæ affectus, ergo non solues iram propriam in brutis. Respondeo,

eum

eum appetitum nocendi alteri, eò quòd sibi nocuerit, eo ipso formalissimè esse affectum vindictæ; neque necessariam esse aliam comparationem inter quantitatem mali accepti & pœnæ infligendæ.

SVBSECTIO IV.

De connaturalitate & grauitate iræ.

Mēs D. Thomæ.

PRimò in præsenti quærimus, vtrùm ira sit magis naturalis homini quàm concupiscentia. Respondet D. Thomas art. 5. distinguendo: Si enim, inquit, loquamur de causis ex parte obiecti, magis naturalis est concupiscentia: quia cibi & res venereæ, quæ per concupiscentiam appetuntur, sunt magis connaturales homini quàm vindicta: si item consideretur homo in quantum animal, sic etiam magis connaturalem esse concupiscentiam, quia magis ex naturâ suâ homo propendet in conseruationem vitæ; si verò consideretur homo vt est rationalis, magis est ei connaturalis ira, quia hæc petit rationem, concupiscentia verò non: pro quo citat Philosophum lib. 4. Ethic. cap. 2. vbi ait, humanius esse punire, quod pertinet ad iram, quàm mansuetum esse: vnusquisque enim insurgit naturaliter contra nociua & contraria: si denique consideretur complexio propria hominis, ait naturaliorem esse iram, quia in homine prædominatur complexio cholerica, ex quâ ira prouenit.

Authoris.

Rem hanc crediderim posse vniuersaliter de-
30. cidi vno verbo, si dicamus, concupiscentiam simpliciter & absolutè esse magis connaturalem quàm iram: quod probo efficaciter, & quidem ex eodem D. Thomâ, quia (vt suprà vidimus) hac quæst. art. 1. ad 3. & art. 3. ad 3. docet, iram habere semper causas pertinentes ad concupiscentiam. Quæ doctrina in se est verissima; non enim homo vmquam irascitur, nisi quia illud quod amat ei aufertur, aut quod odit ei infligitur; quæ enim penitus nec amo, nec odio habeo, non curo, siue ponantur, siue non, vt ex se constat; inde argumentor, Ergo numquam excitatur actus iræ, nisi simul sit actus concupiscentiæ, vel præcesserit; ergo non potest esse magis naturalis ira, sed potiùs minùs, quia concupiscentia semper debet esse priùs saltem ratione; sæpè autem hæc est sine ira, ergo.

Ratio, quâ probat D. Thomas iram esse magis connaturalē homini quàm concupiscētiam, vix sufficiens.

Quod dicit D. Thomas ideò iram esse magis connaturalem homini quà rationalis est, quia ira petit iudicium rationis, concupiscentia verò illud non petit; hoc, inquam, habet difficultatem, iuxta paulò antè dicta; nam ostendimus, iram ex conceptu suo tam benè reperiri in brutis carentibus ratione, quàm in illis reperiatur concupiscentia. Præterea si non recurratur ad rationem à nobis datam, vix videtur posse defendi quod dicit de causis concupiscentiæ & iræ ex parte obiecti, scilicet, ideo iram esse minùs naturalem, quia magis sunt connaturalia obiecta concupiscentiæ, v. g. cibi & venerea, quàm obiecta iræ:
31. hæc, inquam, ratio vix habet locum; nam illa eadem obiecta, si auferantur violenter, sunt causæ iræ: ergo ex parte obiecti non potest vna passio magis esse connaturalis alterâ, cùm vnum idemque obiectum sit causa vtriusque: & idem dico de alterâ consideratione hominis quatenus est animal, quo sensu, quia magis propendet in conseruationem vitæ, dicit D. Thomas, ei esse connaturaliorem concupiscentiam: facilè enim eo modo, quo paulò antè vrgeo, eadem conseruatio vitæ est motiuum iræ contra illos, qui ei vitæ nocere volunt; semper ergo in omnibus his recurrendum est ad rationem à nobis datam, quòd scilicet semper debeat aliquis amor, qui ad concupiscentiam pertinet, præcedere affectum iræ, vnde infertur, vniuersaliter esse magis connaturalem affectum concupiscentiæ quàm iræ; nam *propter quod vnumquodque tale, & illud magis.*

Si sint diuersa obiecta, aliqui magis propēdēt ad iram quàm concupiscentiam.

Per hoc tamen non nego, si de diuersis obiectis loquamur, aliquos homines esse magis propensos ad motus iræ quàm ad concupiscentiam aliorum obiectorum; v. g. multos esse, qui venerea & cibos vix appetunt, tamen si in honore vel in aliis rebus tangantur, vehementer proni sunt ad iram; comparando ergo affectum illum concupiscentiæ ad ea diuersa bona, illis hominibus minùs est connaturalis quàm ira: at in illo eodem affectu iræ est affectus alius concupiscentiæ, qui necessariò debet esse tam naturalis minimùm quàm ipsa ira, ille autem est amor erga pro- 31.
prium honorem, aut erga rem illam, quam non patitur quis vllo modo tangi vel violari; vnde semper conclusio à nobis suprà posita, quòd absolutè concupiscentia sit connaturalior, verissima est.

Secunda in præsenti quæstio est, vtrùm ira sit grauior quàm odium. Respondet optimè Diuus Thomas non esse grauiorem, sed leuiorem; quia ira non oritur ex displicentiâ in personâ, sed ex displicentiâ in actione aliquâ ipsius personæ; vnde fit, vt per iram non optemus malum, quà malum est alterius, sed quà est punitiuum commissæ culpæ, & repulsiuum illati mali; at per odium optatur malum alterius, quà malum est illius.

SVBSECTIO V.

Difficultas contra dicta: vbi, quî differat ira ab odio.

OBiici potest, & quidem grauiter; si loquamur de motiuo quasi vltimo, etiam ille, qui alteri ex odio optat malum, non illud optat, quà malum alterius personæ est, sed quà est bonum sibi ipsi; apprehendit enim tunc ille, qui odio habet, tamquam bonum proprium quidquid est malum inimici seu personæ odio habitæ. Eodem planè modo iratus vult malum alteri, quatenus illud iudicat sibi esse bonum, ergo nulla est quoad hoc inter iram & odium diuersitas. Secunda etiam difficultas & grauis contra dicta est; nam odium in alium non potest esse vmquam nisi propter factum aliquod, vel quia me læsit in honore aut diuitiis, vel quia mihi contrarius; nam natura rationalis non est mate- 33.
ria odij, si secundum se consideretur, & independenter à facto aliquo, ratione cuius mihi sit quis contrarius: atqui hoc ipsum est formalissimè motiuum iræ; est enim displicentia in aliquo propter aliquod factum; ergo non assignatur sufficiens diuersitas inter iram & odium.

An ratione motiui ira ab odio differat.

Confirmatur, Deus verè odio habet peccatorem; & tamen eius odij motiuum solum est actio ipsa peccati contra Deum commissi: quòd si Deus esset capax doloris, illud odium, adiunctâ voluntate, quam de facto habet, puniendi illum hominem propter peccatum, esset vera ira; ergo assignata differentia iræ ab odio in nobis nulla est;

est; vnde vlteriùs infertur, non videri benè à D. Thomâ traditum, quòd odium non habeat mensuram in optandis malis personæ odio habitæ, sic verò ira: etenim in exemplo posito de Deo apparet & ibi esse verissimum odium, & tamen Deum per illud non optare homini nisi ea mala, quæ sunt in iustam vindictam ipsius peccati; ergo non est benè explicata differentia inter iram & odium per hoc, quod hæc iustam vindictam, illud verò malum sine mensurâ proximo optet.

Pro solutione aduerto, hominem aliquando indignari ex facto alterius, ita vt indignatio transeat in displicentiam erga personam; & tunc illa ira erit odium personæ: ita contingit sæpè inter homines, quando grauissimâ aliquâ iniuriâ afficiuntur, aut aliter læduntur; sic sæpè ob diffamationem, ob intentatam cladem, similesque causas generatur odium in personam.

34. *In aliquo casu ira & odiū non differūt.* In hoc autem casu admitto libenter, quod in obiectione secundâ dicitur, scilicet odium & iram esse ob factum aliquod personæ; admitto etiam quod inde infertur, non distingui odium illud ab irâ realiter, nisi vt summùm ratione nostrâ, ob dicenda statim.

differūt tamē vt plurimū. Aliter contingit hominem indignari ob factum aliquod, ita vt displicentia non videatur transire in ipsam personam lædentem, sed solùm in actionem illius: si mater irascitur filio, qui frangit illi casu vitrum aliquod, aut rem pretiosam; aut qui aliquam aliam culpam commisit; non enim continuò mater odit filium, licet irascatur illi ob actionem aliquam: & hæc est propriè ira condistincta ab odio, quæq; solet esse in hominibus, quos cholericos & ad iram procliues dicimus; statim enim ob minimum verbum excandescunt, & puniunt; non tamen inde odio prosequuntur personas, etiamsi ob facta aliqua indignentur. Quòd si vlteriùs quæras quasi rationem à priori huius differentiæ, & vnde proueniat, quòd in vno casu sit odium, in altero sola ea ira.

Vnde fiat, quòd in aliquo casu sit odiū, in alio sola ira. Respondeo, id vnicè prouenire ex varietate causæ seu facti prouocantis odium vel iram; conducit etiam valdè præuia dispositio ipsius personæ, in eam enim personam, quam alioquin vehementer amo, non tam facilè insurgam per motum odij quàm in alterum, quem minùs amabam, vel erga quem habebam positiuam auersionem.

35. Secundò, iuuat qualitas ipsius mali; si enim malum illud ab altero illatum apprehenditur vt graue admodum & stabile, ordinariè solet non iram vtcumque, sed verum odium excitare, & hinc fit vt Deus peccatorem odio habeat; quia peccatum illud mortale est graue Dei malum, licet extrinsecum, & præterea ex se stabile, iuxta ea quæ de perseuerantiâ peccati alibi diximus. Tertiò, si causa offensionis, quæ ab altero hîc & nunc datur, arguat illum esse vel fraudulentæ naturæ, vel ingratæ, & infidelis, vel quid simile, facillimè ex eâ causâ resultat odium & inimicitia perpetua; si verò è contrario ea offensa sit leuis, & non ex malitiâ, neque arguat graue aliquod vitiū in offendente, insurgit tantùm ira ob factum, non verò displicentia constans & odium stabile in eam personam. Neque video, quî aliter explicari possit melius ea differentia inter odium & iram.

Respondetur obiectionibus. Et hinc facilè respondebimus obiectionibus suprà factis; dico enim ad primam, tam iram quàm odium ferri in malum alterius immediatè quatenus est malum alterius, & vltimò quatenus malum illud alterius est bonum ipsius irati & odio habentis; quod euidenter ratio dubitandi ibi posita ostendit. Nihilominùs addo, meritò dixisse D. Thom. odium respicere malum alterius quà tale, iram verò non; quia ira præcisè intendit malum huius non ex displicentiâ in personâ, sed, vt dixi, in facto illius, & quatenus illa punitio habet rationem boni moralis, odium autem respicit malum formaliter ex displicentiâ in personâ:

Obiectū formale iræ est triplex, odij duplex. 36. vt verò clariùs id percipiatur, possumus obiectum quasi formale & motiuum iræ triplex dicere, odij verò duplex; vltimum quidem & præcipuum est meum bonum, quia tam punitionem illam per iram, quàm malum inimici per odium amo vt bonum meum, iuxta sæpè dicta: habent prætereà illi duo actus idem obiectum materiale, nempe malum proximi, quatenus malum est; at differentia in hoc consistit, quod per odium reputo malum proximi quà tale immediatè esse meum bonum; vnde ex illo malo quà tali & ex meo bono conflatur vnum quasi obiectum formale *quod & cui* sicut de fine *qui & cui* alibi dixi: ideò magis afficior in eo casu erga malum proximi, quia magis accedit seu coniungitur cum obiecto formali vltimo. At per iram longè aliter se res habet; nam malum alterius quà tale non apprehendo vt immediatè mihi bonum, sed mediatè, quatenus illud malum iudico, vt conducens ad iustam satisfactionem quam mihi amo, & quæ est ratio medians; ideò minùs habet rationem obiecti formalis illud malum quàm in odio; nam in vno casu quà malum alteri iudicatur immediatè mihi bonum, in altero verò non ita immediatè, sed quà habet rationem punitionis; & hinc fit, vt quando illud malum excedit iustam punitionem, non sit iam obiectum iræ.

Ira & odium habent motiuum. 37. Ad secundam obiectionem, quod odium & ira debeant habere motiuum, iam respondi paulò antè explicando eam diuersitatem. Ad confirmationem de Deo respondeo, Deum, quia iustissimus est, non optare peccatori, etiam per odium, malum maius, quàm mereatur ipse peccator; vnde si alioquin Deus esset capax doloris & tristitiæ, posset illud odium dici propria ira; at nego in nobis idem esse; est enim creatura capacissima imperfectionis moralis, quatem in odio habere sæpè potest, ideóque numquam satiari solet malo inimici; quia, vt dixi, quà tale independenter à iusto alio titulo reputat illud bonum sibi; in irâ autem posset etiam esse excessus quà parte homo iram habens est etiam capax defectus; & verè sæpè ita contingit; at numquam tantus ibi excessus quantus in odio, nam cùm ira (vt diximus) respiciat rationem vindictæ, quando manifestè videt iam esse sufficienter, imò plus quàm mereatur, punitam culpam, necessariò cessare debet: non enim apprehendit iam in eo obiecto rationem proximam boni: in odio verò non attendit homo vllam compensationem, ideò nec solet facilè cessare.

Svbsectio VI.

Duæ vltimæ quæstiunculæ circa iram.

PRima est de causis iræ; verùm de hac superiùs est actum ex parte, dum disputaui, vtrùm ira necessariò requirat malum aliquod iniustè illatum, an verò sufficiat quodcumque, siue iustè, siue iniustè; item vbi egi, an possit esse ira ob malum alterius quà tale, etiamsi nō consideretur vt meum. De cetero vniuersaliter dico, omnia illa

Quæcumque nos contristare possũt possũt esse causa iræ illa mala, quæ nos contristare possunt, posse esse causas iræ, maximè quando proueniunt ab animali in quod possumus insurgere per affectum vindictæ; quomodo aorem aliquando in res inanimatas etiam insurgamus motibus iræ,
38. dixi suprà. Iam hinc fit, vt excellentia personæ offensæ, quia facit vt crescat inde malum illi illatum, præcipuè si malum sit in puncto honoris, augeat iram, nisi quando tanta est ea excellentia, vt iniuriam illam reddat etiam materiam causatiuam odij, iuxta paulò antè dicta. Quod ad causas verò eiusdem iræ ex parte ipsius personæ quasi physicas pertinet, iam dixi suprà ex D. Thomâ, humorem cholericum esse causatiuum iræ; morbos etiam sæpè reddere homines valdè pronos ad iram, est certo certius.

Effectus iræ quatuor solent assignari. Vltima difficultas esse potest circa effectos iræ, quot & qui illi sint. Primus assignatur delectatio; quia enim per iram insurgit quis, vt satisfactionem aliquam accipiat, ideò vel spe satisfactionis breui futuræ, vel certè possessione actuali illius, vel cogitatione, voluendo eam mente, vehementer solet homo delectari, licet simul tristetur de malo illato. Secundus effectus est feruor in corde; sanguis enim vehementià appetitus accendi solet, & ad cor caputque concurrere, ac turbare hominem; ita vt aliquando mortem repentinam, morbos verò graues persæpè causet. Et hinc sequitur tertius effectus, nempe turbare aliquo modo vsum rationis; quia quando caput accenditur redditur minùs capax ad ratiocinandum; imò aliquando tam potens solet esse ira ob prædominantem choleram, vt etiam omnem omnino vsum rationis & libertatem impediat; vt in multis sæpè videmus. Quarto loco assignari solet taciturnitas: verùm hic non est vniuersalis effectus iræ; nam licet in 39.
Ira non semper causat taciturnitatem. aliquibus soleat causari, multi tamen ex irâ redduntur loquaciores; vt patet quando feminæ inter se rixantur. Ratio huius differentiæ est, quia aliquando loqui, & verbis punire inuadentem, iudicatur tamquam valdè vtile hic & nunc ad vindictam, aliunde autem ita non est tanta, quæ turbet memoriam verborum, & attentionem ad ea quæ dicere quis vult. Aliquando verò, quia homo videtur iudicare se non posse pro dignitate dolorem verbis declarare; vel quia ita turbatur ratio, vt nihil homini ordinarium, quod dicat, occurrat, impediri solet loquela. Quòd autem dicat D. Thomas quæst. 48. artic. 5. ex parte rationis iram cohibere loquelam, quia efficit ratio, vt si non cohibet motus internos, cohibeat saltem externos; *in verbis* (vt sit Gregorius Magnus in 5. Moralium capite 31.) *aliquando ira perturbato animo quasi ex iudicio silentium indicit*; hoc, inquam, ego non ad iram refero, sed potiùs ad repressionem seu mortificationem iræ; quod longe aliud est: & Gregorius à Diuo Thomâ citatus non debet ita explicari, vt dicat iram indicere silentium ex honesto fine; id enim planè est contra ipsius iræ naturam; neque id intendit D. Gregorius, sed præcisè iram aliquando imperare silentium, vt alium, cui non vult loqui, grauiùs puniat ipso silentio, ostendendo se non illum dignari, nec quidem verbo; quod longè aliud est quàm imperare silentium, quasi patientiæ causa. Sed de passionibus hactenus.



TRACT



TRACTATVS DE HABITIBVS ET VIRTVTIBVS.

POST explicatas passiones, quæ connaturales sunt homini, oportet declarare ea quæ accidentaliter illi conueniunt; qualia sunt habitus & virtutes: hæc enim non sunt homini ingenita à naturâ, sed exercitio propriorum actuum acquisita: & licet priùs agendum esset de ipsis actibus virtuosis & peccaminosis, vtpote, qui causa sunt habituum & virtutum, quia tamen faciliora sunt, quæ de habitibus & virtutibus discuti possunt, à D. Thomâ præmissa sunt ante disputationes de ipsis actibus. Nos ergo eamdem methodum tenentes etiam ea præmittemus; quia verò de habitibus fusè egi disput. 9. de Animâ & alijs locis, in præsenti breuissimè insinuabo quæ tradita sunt alibi; addam verò nonnulla quæ fortè ibi desiderantur.



DISPVTATIO XXXII.

De Habitibus.

SECTIO I.

Quid sit habitus, eiusque diuisio.

1\. *Acceptio habitus pro qualitate intrinsecâ iuuãte potẽtiã ad operationes est nimis lata.*

DE variis acceptioonibus vocis *habitus*, & an etiam sanitati, pulchritudini, &c. conueniat, agunt auctores multi fusè. Mihi res videtur esse impertineos pro intento præsenti. Ideò, relictis aliis acceptionibus, diceret quis, habitum hîc vsurpari pro qualitate aliquâ intrinsecâ iuuante potentiam ad operationes. Verùm hæc acceptio adhuc est nimis lata; conuenit enim calori ignis v. g. nam ille est qualitas intrinseca iuuans ipsum ignem ad operandum; conuenit item speciei impressæ; conuenit denique omnibus qualitatibus, quæ se tenent ex parte causæ agentis, intellectui v. g. & voluntati, si distinguantur; quia illæ iuuant animam (quæ etiam est inadæquata potentia) ad operandum. Ideò meliùs quis diceret, habitum esse qualitatem non à naturâ productam, sed posteà acquisitam, quæ iuuet agens cognoscitiuum ad suas operationes: per hanc enim defioitionem excluduntur in primis omnes potentiæ naturales & passiones; etiamsi iuuent ad operandum; excluduntur etiam tamquam habituum incapacia omnia agentia non cognoscitiua, v. g. elementa, plantæ, &c. & videntur omnes habitus omnino comprehendi. Nihilominùs tamen adhuc est valdè voiuersalis, quia complectitur species impressas; quæ tamen oon vocantur propriè habitus: complectitur item cognitionem, quâ iuuamur ad amandum, qoia illa est à oobis acquisita; quæ tamen non est vllo modo habitus.

Acceptio habitus pro qualitate acquisitâ iuuãte agẽs cognoscitiuũ est nimis vniuersalis.

Quòd si ideò dicas, habitum esse qualitatem actibus acquisitam facilitantem ad actus, ad quos tamen non est oecessaria; nam eo ipso excludes à ratiooe habitus illos, quos Theologi per se infusos vocant, qui nec acquiruntur per actus: sunt enim ad illos simpliciter necessarij, oec dant facilè posse. 2.

Vox habitus non est vniuoca respectu habitus supernaturalis & acquisiti.

Crediderim vocem hanc *habitus* propriè oon esse vniuocam respectu habitus superoaturalis & acquisiti, sed verè & propriè solùm conuenire habitibus, de quibus in præsenti agimus, id est acquisitis; illos autem infusos maiori fortè iure dici posse potentias quàm habitus; magis enim cum illis quàm cum his cooueniunt; ideò meliùs procedemus, si seorsim diuersis definitionibus eos explicemus; & quia de supernaturalibus hîc minùs agendum; alibi enim habent suum locum: priùs breuiter nos ab illis expediemus.

Quid, & cuiusmodi sint habitus supernaturales infusi: improbabiliter negãt: vtrùm de fide sit eos dari, alibi tractandum,

Habitus supernaturales infusi sunt qualitates quædam supernaturales à Deo datæ, eleuantes potentiam naturalem ad supernaturales actus: eiusmodi suot habitus fidei, spei, charitatis ceterarumque virtutum, quos Theologi ferè omnes constanter agnoscunt. Quæri autem solet, vtrùm

per quodlibet mortale amittuntur.

sit de fide eos dari; sed hæc difficultas aliò spectat; & quo ad morales infrà dicam aliquid agens de virtutibus; nunc dico, eos negari non posse, nisi minimùm improbabiliter. Eos omnes (exceptâ fide & spe) per quodlibet mortale amitti, suppono vt omnino certum; vtrùm autem per

Nō opponitur eiusmodi habitus immediatè peccato mortali disparato:

oppositionem naturalem, an solùm demeritoriè, dubium; probabilius videtur in primis, habitum disparatum cum actu vitioso, v. g. habitum patientiæ, non opponi immediatè peccato etiam mortali luxuriæ; ergo saltem illi habitus, in

3. quorum materia non peccatur, non expelluntur immediatè physicè. Secundò, neque ipse habitus castitatis videtur vllo modo immediatè opponi actui luxuriæ; nam potentia ad amandum v. g. non opponitur actuali odio; & potentia vt sit quis castus non opponitur actui luxuriæ; ergo cùm illi habitus præcisè sint, vt dixi, per modum potentiæ, non apparet vnde possimus eam physicam repugnantiam ponere inter habitum v. g. supernaturalem castitatis, & actum luxuriæ.

neque immediatè opponitur peccato directè opposito

mediatè tamen naturaliter opponitur mortali, quatenus gratiæ

Tertiò, videtur longè probabilius mediatè opponi naturaliter, quatenus quodlibet mortale peccatum repugnat naturaliter gratiæ: & hi habitus naturâ suâ pendent à gratiâ vt conseruentur, quæ omnia Tomo sequenti fusiùs prosequar disput. 45. sect. 2. Eos habitus non intendi physicè, sed meritoriè per actus, suppono ex communi sententiâ, licet, vt loco supra citato ostendi, non adeò sit improbabile eos physicè posse per actus intendi, sicut habitus naturales intenduntur physicè per actus, quos etiam physicè ipsi producunt.

Tales habitus meritoriè intenduntur per actus, licet non improbabiliter etiam physicè intendi possint

Illud posset in dubium verti, vtrùm præter hos supernaturales per se infusos acquirantur per actus alij etiam supernaturales specie distincti, à quibus proueniat ea facilitas, quam sentire solet etiam peccator amissâ gratiâ & alijs habitibus per se infusis. De hac quæstione egi eâ disputatione 9. à num. 10. dixique, probabilius esse illos dari, quod vt probabile defendit Vasquez hac 1. 2. disp. 79. cap. 10. & pro eâ refert Petrum Bergomium in Concordantijs D. Thomæ; absolutè tamen probabiliùs iudicat non dari eos habitus, quia non videtur posse dari vnus habitus, qui sit nisi determinatiuus potentiæ & habitus supernaturalis. Hæc tamen ratio leuis est: quid enim mysterij in eâ determinatione reperiri potest, vt ob id negetur talis habitus? Displicet item quod dicit Vasquez, sufficienter eam facilitatem, quam diximus in peccatore manere, explicari per species naturales de illis obiectis: displicet, inquam; nam si semel id conceditur, omnis omnino præcluditur via ad ponendos habitus naturales distinctos, eodem enim modo dicam, experientiam facilitatis, quam in nobis sentimus, saluari per species: ablata autem eâ experientiâ, quæ, quæso, restat ratio ad probandos naturales habitus?

Dubium, an præter infusos etiam acquisiti supernaturales dentur.

Sententia Vasquez, opinantis probabilius, non dari habitus supernaturales acquisitos. Refutatur.

4

P. Coninck Tract. de Fide disp. 7. n. 21. sententiam negantem defendens, hanc pro illâ rationem adducit, quia habitus non aliter producitur, quàm quatenus sensibiliter seu perceptibiliter afficit potentiam: cùm ergo potentia per habitum supernaturalem non aliter influat quàm per naturalem, non potest habere vim producendi alios habitus perfectiores quàm sint qui per actus naturales producuntur. Hæc tamen ratio valde debilis est, & quæ potest retorqueri in contrarium, vt probetur non produci tunc nisi habitus supernaturales; quia non aliter tunc efficit naturales quàm supernaturales actus, & aliunde habet sufficiens principium vt producat supernaturales; ergo potiùs debet illos producere quàm naturales, quia causa necessaria agit semper optimo modo, quo tunc potest. Secundò, deficit argumentum, quia non est omnino certum tunc temporis produci duos eos actus, naturalem & supernaturalem, fortè solus supernaturalis producitur; ergo debet produci habitus supernaturalis, quia non adest principium naturale pro naturali habitu. Tertiò, quia falsum est quod supponit de modo producendi habitum; non enim maior sensibilitas aut perceptibilitas requiritur quàm habet ipse actus, qui tendit in obiectum: non enim requiritur vlla reflexio supra illum; neque item est necessaria magna intensio; & licet illa requiratur, tota etiam potest reperiri in actu supernaturali; ergo poterit ab eo prodire habitus supernaturalis non minùs quàm potest naturalis: & (vt verum fatear) non video, quid concludatur ad rem præsentem ex eo principio; nam licet, vt valeat habitus produci, debeat actus esse sensibilis, at productio ipsa habitus non est sensibilis; quomodo ergo tunc infertur, vnum aut duos, naturalem aut supernaturalem, produci? Constet ergo maiori cum consequentia discurri, si & supernaturales conceduntur. Vide quæ eo loci dixi. Sufficiat hæc tetigisse de habitibus supernaturalibus: de quibus etiam Tomo quinto disp. 15.

Refutatur P. Coninck negans habitus supernaturales acquisitos.

Meliùs eos dari asseritur.

Habitus ergo naturalis definiri solet, qualitas acquisita per actus, & ad eosdem efficiendos non necessaria, sed facilitans: quæ definitio ex se satis est clara, & nihil admittit sub se, quod non sit habitus; nullumque ex his, qui habitus dicuntur, excludit.

Definitur habitus naturalis.

Diuidi autem solet habitus in habitum intellectualem & habitum voluntatis: ille est, qui per actus intellectus acquiritur & ad eosdem inclinat; hic, ex actibus voluntatis. Alij verò addunt etiam duas alias species; nam ponunt habitum malum in potentijs sensitiuis & appetitiuis, imò alij etiam in loco motiuâ: ego tamen ab hac diuisione in præsenti abstrahendum censeo, quia tota illa pendet ea difficultate deinde discutiendâ, vtrum dentur habitus in intellectu, potentijs, & locomotiuâ: si enim non dantur, ea diuisio bona est, mala autem, si dantur. Meliùs ergo diuidi possunt in habitus bonos & malos: quæ diuisio est magis Theologica: iuxta meam autem sententiam de actibus indifferentibus in indiuiduo addi etiam potest tertia species habitus indifferentis; quæ fortasse etiam habet locum in sententiâ solùm admittente indifferentes actus in specie: nam cùm maximè inclinet habitus in actus secundùm speciem, si species est indifferens, etiam erit indifferens habitus. Sed de hoc, dum egi de eâ indifferentiâ. 5.

Diuisio habitus in intellectualem & voluntatis; in habitum malum in potentijs sensitiuis, appetitiuis, & locomotiuâ: à qua diuisione hic abstrahitur

Meliùs diuiditur in bonū & malum et indifferentem, quia magis est Theologicum.

Habitus bonus est ille, qui inclinat ad actus bonos seu conformes rectæ rationi; quales solent dici virtutes, malus verò, qui ad actus contrarios rationi: dicuntur autem hi habitus alio nomine vitia. De his speciebus in particulari fusiùs agendum erit nobis infrà; ideò sufficiat breuiter eam diuisionem hîc insinuasse: omitto etiam diuisionem in habitus practicos & speculatiuos; quia magis pertinet ad genus scientiæ seu cognitionis quàm ad nos. Et satis de eâ alibi.

Quid habitus bonus: quid malus.

SECTIO

SECTIO II.

An detur habitus in intellectu & potentijs ad operandum necessarijs, item in voluntate.

Antiquorum sententia asserens dari habitum in intellectu. Recentiorum negans.

6. COmmunior antiquorum sententia ponit habitus in intellectu, quia maximè ibi experimur exercitio actuum nos reddi faciles ad cognitionea, ad quas antea difficillimi eramus. Aliqui tamen recentiores, nixi etiam quorumdam antiquorum auctoritate, censuerunt omnino repugnare habitum in potentiâ, quæ, positis omnibus prærequisitis ad operandum, non potest non operari: Nam quomodo, inquiunt, facilitabitur aut inclinabitor ad operandum ea causa, quæ non potest non operari? Ego in hac materiâ sic discurri eâ disputatione 9 de Animâ sect. 2. vt Primò docerem, non esse fundamentum vllum sufficiens ad ponendos habitus in intellectu: nam quidquid experientia de facto in hoc puncto ostendit; totum quantum optimè saluatur sine habitu per solam maiorem intensionem specierum præcedentium, vel per acquisitionem nouarum clariorum, vel, vt dicunt alij, per ordinationem meliorum specierum; quam tamen ordinationem non pono in figurâ aut locali situ, nam in intellectu omnes sunt in eodem indiuisibili loco; sed in eo, quòd sicut sæpè vna species non operatur sine aliâ, ita quando sunt acquisitæ omnes illæ, quæ se inuicem iuuant, dicere possumus eas esse iam sufficienter ordinatas. Potest etiam aliter ea ordinatio specierum explicari ex parte ipsius potentiæ sensitiuæ materialis, quâ quasi ministra vtitur intellectus, & constat eo ipso, quòd phantasia turbetur, manentibus etiam speciebus & habitibus omnibus, si dentur, turbari iudicium & cognitiones; facilè ergo tunc potest dici id prouenire siue ex materialibus dispositionibus, siue ex locali etiam

Non sufficienti ex fundamento astruitur habitus in intellectu cùm saluari possit per species.

Explicatur quid sit melior specierũ ordinatio.

Explicatur ea ordinatio ex parte ipsius potentia sensitiua materialis.

7. situ: nam cùm cerebrũ habeat partes distinctas, & probabilissimè dicatur, non omnes species esse in eodem subiecto indiuisibili; cur non poterit dici, aliquando ex aliquâ alteratione turbari, &c? Verùm quis hæc turbatio licet sufficiat ad impediendum habitum iam acquisitum, non tamen declarat quomodo acquiratur, & intendatur per ordinationem nouam, maximè in his, qui semper habent benè dispositum cerebrum; ideò primam explicationem tantùm puto esse pro puncto præsenti adæquatam.

Sufficiũt sola species pro maiore ea facilitate quam experimur.

Porrò eas species solas sufficere ad maiorem eam facilitatem, quam experimur, patet; quia quando species sunt intensiores, faciliùs exercentur; si verò sunt clariores, haud dubiè clariorem etiam cognitionem homo per eas efficit, & quidem etiam suauiùs; nihil autem ampliùs nos circa habitus experimur, ergo. Confirmo ex ipsis aduersarijs; quidam enim ex illis totam hanc facilitatem, quæ in potentijs materialibus etiam reperitur, explicant per eam intensionem specierum, ideò negant in illis habitum: alij verò, licet in hominis potentijs materialibus habitum ponant, negant in brutis, vt Vasquez disp. 78. c. 4. quia verò etiam noscitur facilitas in brutis; vt quòd canis benè afficiatur erga hunc vel illum hominem, &c. recurrunt ad eas-

Confirmatio petita ex sententijs aduersariorum.

8. dem species: imò in intellectu hominis respectu actuum supernaturalium, vt Vasquez præcedenti sectione citatus, ad easdem species confugiunt. Hi ergo omnes facillimè inde redarguuntur; nam si semel in aliquâ potentiâ cognoscitiuâ ea maior facilitas declaratur per species, potest in omnibus cognoscitiuis etiam ipso intellectu per easdem declarari, vt consideranti patebit.

Qui negant habitus distinctos à speciebus in vna potentiâ cognoscitiua, malè illos admiserunt in aliâ.

Quod verò objicit Vasquez, commentitiam esse specierum ordinationem; aut si ex illâ coalescit habitus; tunc eum non futurum in primâ specie qualitatis, nihil omnino vrget: non primum, quia iam sine commerito explicui suprà qualis sit ea coordinatio: non secundum, quia rogo, quæ experientia probat habitum esse in primâ specie qualitatis? ergo cùm in præsenti quæramus, an ea facilitas, quæ experientiâ dignoscitur, probet dari qualitatem distinctam à speciebus, non rectè supponimus eam dari, & quidem simplicem, seu pertinentem ad primam speciem qualitatis, vt inde probemus non consistere in eà coordinatione. Adde, ipsum, vt paulò pòst dicam, ægerrimè saluare eam non compositionem; nam ponit vnum habitum ad omnia obiecta scientiæ se extendentem, ex multis tamen modis extensionis conflatum: vbi certè non est ea indiuisibilitas quam prima species qualitatis requirere videtur. Sed de hoc satis.

Obiectio contra ordinationem specierum. Refutatur.

Quod item ipse Vasq. ibi, & Tannerus disp. 3. q. 1. dub. 2. docent, in appetitu hominis, & in sensu esse habitus, quia subsunt imperio rationis; quæ doctrina fundatur in D. Thom. q. 50. art. 3. hoc, inquam, habet magnam difficultatem; nam ex ipso imperio potiùs videtur contrarium sequi: si enim posito imperio necessariò illæ potentiæ obediunt; ergo non indigent vllo habitu vt obediant, sed summũ ipse qui imperat debebit habere habitum vt sciat imperare illis potentiis.

Alia soluitur obiectio Vasq. & Tanneri.

Dices: Per ipsum imperium rationis frequentatum producitur in eis aliquis habitus. Respondeo negando assumptum: cùm enim etiam post mille præterita imperia non possint se determinare nisi accedẽte nouo imperio, hoc autem posito necessariò se determinent, & nõ magis quàm si nulla alia antea præcessissent imperia, non video, cur illa debuerint aliquid permanens relinquere per modum habitus. Addo, Esto se faciliùs determinent, id ipsum rectè explicari per intensiores species, vt de intellectu diximus.

Secundò tamen in hac materiâ contra recentiores docui eo loco, licet in potentiâ necessitatâ ad operandum non videatur habere locum habitus, quatenus dicit inclinationem ad operandum; quia vbi est summa determinatio seu necessitas naturalis, non facilè intelligitur, quomodo possit adhuc de nouo inclinatio maior accedere. Nihilominus tamen, quia habitus duo præstat, & inclinare quasi in actu primo, & simul facilitare; ita vt potentia operando simul cum habitu non tam defatigetur quàm si sola operaretur; hæc autem minor defatigatio potest habere locum in potentiâ quantumuis determinatâ ad operandum; nam & illa defatigari potest in operatione, vt defatigatur equus trahendo, esto non trahat liberè; & defatigatur stultus stultizando,

Quo pacto potentia necessaria sint capaces habitus.

& sic de aliis; ideò conclusi eâ disput. valde pro- 10.
babile esse, intellectum & alias potentias necessitatas esse capaces habituum; & verò dixi mihi certum esse, in ordine ad potentiam absolutam possibiles esse tales habitus tum pro nostro intellectu, tum pro aliis possibilibus potentiis intellectiuis & necessariis specie differentibus à nostris. Addidi denique vltimò, nõ ideò probari, eos de facto dari, quia (vt paulò ante insinuaui)

Probatur nõ dari habitus de facto in potentia necessaria, etsi dari possint.

commodissimè totam eam facilitatem, quam experimur, possumus speciebus tribuere; non sunt autem multiplicandæ entitates de facto sine necessitate; licet in ordine ad potentiam absolutam, quæ tam angustis terminis non coarctatur, non debeant negari eo solo titulo, quòd de facto non videantur necessariæ, vt diximus in moltis aliis materiis. Fusiùs rem hanc explicatam & solutiones obiectionum proximè citato loco tradidi. Vide ibi dicta.

Datur de facto habitus in voluntate. Hæc circa habitus potentiæ cognoscitiuæ; in voluntate verò necessariò illos debere etiam de facto admitti, fusiùs ostendi eâ disp. à nu. 43. quia neque per cognitiones vehementiores, neque per ea, quæ se tenent ex parte intellectus, rectè explicari potest maior voluntatis facilitas & propensio; cùm sæpissimè ex consuetudine homo afficiatur erga multa obiecta; quæ tamen verè ab eo homine iudicantur tunc minùs pulchra, minùs bona quàm anteà, & potiùs è contrario magis molesta, & difficultatibus maioribus obnoxia quàm initio crediderat: ergo maior propensio, quam nunc experitur voluntas, & quâ priùs carebat, non potest ex cognitione desumi. Secundò, quia in Christo Domino non fuêre vlli mali habitus, vt omnes Theologi docent; & tamen fuêre in illo intensissimæ cognitiones delectabilitatis physicæ in obiectis malis repetitæ; ergo habitus voluntatis non consistunt in his cognitionibus. Variæ solutiones, quæ adduci possent pro his argumentis, videri possunt ibi reiectæ.

Noua opinio proponitur. Incidi casu in quemdam recentissimum Philosophum; qui cùm omnes ferè certas inter auctores opiniones vel negauerit, vel dubias saltem reliquerit, vt vel sic nouam lucem Philosophiæ se attulisse glorietur, etiam habitus voluntatis tam bonos quàm vitiosos inter suæ victoriæ prædas captiuos se tenere iactat: ait ergo, omnes omnino habitus eliminandos esse tam ex intellectu quàm ex voluntate. Neque cum P. Lugo & aliis, qui probabiliter discurrunt, vult ad cognitionem voluntatis recurrere: ait ergo, actus præcedentes voluntatis, etiamsi de facto iam non existant à multo tempore, esse tamen causam formalem nunc de facto voluntatem inclinantem, vt per denominationem extrinsecam eius prætetitionis debeat explicari tota ea facilitas, vel difficultas, quam in nobis experimur.

11\.

Reijcitur Primò. In tam absurdam sententiam nolo diutiùs agere, quia ipso lumine naturæ notum est, pondus illud, quod heri fuit in bilance, eamq; trusit in vnam partem, si iam sit ablatum hodie, & nihil physicum loco sui reliquit, non posse vllo modo iuuare, vt hodie trudat etiam physicè eam bilancem. Miror, hunc auctorem non etiam dixisse, posse me amare hodie obiectum quod cognoui ante annum, & iam nunc per denominationem extrinsecam nosco, etiamsi actu te ipsâ de illo nihil cogitem, sed vel dormiam, vel aliis distractus sim.

Vrgeo manifestè: Homo ante actualem ipsum amorem sentit se ab habitu antiquo inclinari ad illud obiectum amandum, ideóque habet homo difficultatem in resistendo ei inclinationi; rogo, à quo formaliter illa physica inclinatio, quæ tunc percipitur, veniat: non ab habitu, quem excludit; non etiam à cognitione maiori obiecti, quia iæ padet recurrere ad veritatem, si ab aliis sit tradita; à quo ergo actu præstatur? à re. quæ fuit ante decem annos? Sanè si formalis effectus potest physicè tribui à re non existente, miror quòd in æstate non frigeas à frigore hiemis, & in hieme non caleas ab æstatis ardoribus, aut quòd tuum palatum non sit in perpetuis conuiuiis, semper dulcedinem præcedentium ciborum actu gustans.

Secundò. Secundò argumentor efficaciter ad hominem, & ex re ipsâ; etenim certissimum est, fine vllis actibus in contrarium minui sæpissimè inclinationem, quam dicimus nos ab habitu prouenire: ille enim qui erga tertiam personam aliquam vehementer anteà afficiebatur habitualiter, successu temporis per longam absentiam fine vllo planè actu contrario odij erga illā personam amittit illam inclinationem; vnde ego infero, eam per otium aliquando perire (quod & fatentur hi cum quibus dispuro;) alij verò dicunt multitudine nouorum habitoum aduenientium obrui antiquos: quod et si iudicem minùs verum, est tamen absolutè perceptibile. At, negatis omnino habitibus, quomodo, quæso, poterit explicari ea diminutio facilitatis in sententiâ quam impugno? nam denominatio præcessionis eorum actuum manet tota quanta sicut anteà, neque ei quidquā ponitur contrarium, per quod possit obrui; nam cùm de præsenti nihil omnino sit, non potest vllo modo obrui: nec temporis mora maior quidquam nocet; nam si actus ante sex annos existēs, & nec in se nec in vllâ re productâ existens, nunc potest me hodie facilitare, profectò poterit & cras, & perennè; & non nisi ab intellectu planè auersante (vt dixi hoc esse) claritatem doctrinæ poterit id verti in dubium. Et de impugnatione tam improbabilis doctrinæ satis. Videamus an habeat pro se aliquod argumentum.

Argumentum oppositum soluitur. Dicit, Esse ad nauseam vsque incredibile qualitatem habitus, quæ est quid mortuum, facilitare. Sed contrà, Ergo cum P. Lugo discurras probabiliter; & dicas, eam inclinationem prouenire ab intensiori cognitione; quo enim pacto cognitio bonitatis attrahat, nemo non videt. Contrà Secundò, quia si tibi sine nauseâ apparet verum, posse hodie me inclinari formaliter & physicè per rem & mortuam, & non existentem iam à decem v. g. annis, quid ni tota Philosophorum & Theologorum schola sine nauseâ dicat, posse qualitatem physicam actu existentem communicare voluntati cum effectum? nonne admittis passim, posse esse diuinitus vnam qualitatem physicam prædeterminantem adeò connexam cum opere, vt licet illa sit mortua qualitas, ita tamen ex suâ naturali connexione determinet voluntatem ad amorem, vt ei tollat omnino libertatem? si ergo mortua qualitas potest adeò inclinari, vt tollat omnem libertatem, quid, quæso, miraris, si schola ferè tota Doctorum dicat, posse dari vnam aliam qualitatem mediam inter prædeterminationem & voluntatem nostrā; id est, quæ nec tam multum inclinet quàm inclinat prædetermiatio, nec tam parum quàm ipsa voluntas, quæ ex se est in perfecto æquilibrio, sed quæ medio quodam modo aliquantulùm voluntatem trahat ad illum actum, cùm primùm eius obiecti amandi excitatur cognitio? sic etiam prædeterminatio numquam trahit nisi posità cognitione obiecti. Vides quàm delicatus cibus tibi moueat nauseam: ô quàm vereor, ne certum id sit signum debilis & corrupti in Philosophiâ stomachi.

Replica. Dices: Potest (iuxta id quod aliquoties docuimus) res, quæ actu non existit, iuuare physicè ad hoc vt altera operetur; sic diximus existentiam 12.

præce-

præcedentem in vicino spatio esse conditionem, vt quis possit se in hoc instanti mouere localiter ad hoc spatium, ergo eodem modo poterunt actus, qui heri fuerunt, esse nunc conditiones ad faciliùs operandum. Respondeo, à te solùm videri quæri doctrinas difficiliores, eo ipso quòd non sint communes, vt videaris solus inuenisse veritatem. Fateor, in motu locali id admitti, ipsâ experientiâ nos ad id docendum cogente, esto (vt suo loco notaui) difficulter id percipiamus, & quidem ea experientia præcisè est in ordine ad instantia sibi immediata. Hinc autem quis non videat, à se minùs benè transferri eam difficultatem ad alias materias, vbi homo potest facillimè discuttere. Præterea aliud est, rem præteritam esse conditionem ad operandum, ex eo quod esse talem, quæ si non præcessisset, hoc aut illud non operaretur nunc; videtur enim hoc aliquo saltem modo intelligi posse; at quòd eam nunc faciliter, ita vt ea facilitas cadat sub experientiam, & vt sic dicam, sub sensum; faciliter, inquam, per se immediatè ea res quæ fuit ante decem annos, & nihil penitus physicum post se reliquit, nescio quis potest vel eum speciem probabilitatis docere. Certè, esto fortè diuinitus non repugnet, malo id per qualitatem productam, ea actibúsque relictam explicare clarè; nec timeo mihi ab vllo solidè posse obiici quod multiplicem entitates sine necessitate, quasi clarior explicatio non sit sufficiens necessitas.

Solutio.

Sectio. III.

Vtrùm per omnem primum actum producatur habitus.

Sententia D.Thomæ.

Diuus Thomas q. 51. art. 3. distinguit inter actus euidentes, & inter opinatiuos; illos docet, cùm primùm existunt, producere habitum, eò quòd perfectissimè cognoscant suum obiectum: repetitionem verò actuum in ea materia dicit solùm requiri, vt à memoriâ excitentur species. Exemplum ponit in medicinâ quæ si efficax sit, vna sola sufficit ad causandam sanitatem: in opinatiuis verò ait, vnum actum quia debilem non sufficere ad causandum habitum, sed esse dispositionem, vt secundus vel tertius actus illum posteà producat. Hanc vltimam doctrinæ partem reiiciunt acriter multi ob duas rationes. Prima est, quia secundus actus est eiusdem rationis cum primo; ergo si primus non potest producere habitum nec poterit secundus; vel è contrario, si hic potest, poterit primus. Secunda ratio est, quia si ille primus actus nihil physicè reliquit in potentiâ, non potest intelligi, quomodo posteà determinet aut iuuet secundum vel tertium ad producendum habitum.

Alterum rationes contra D.Thomam.

Ostenditur eas rationes nihil omnino concludere contra D.Thom.

13. Ego tamen hanc doctrinam D. Thomæ ea his capitibus non iudico vllo modo reiiciendam. Ad primum enim facilè respondetur si seorsim considerentur illi actus, sine dubio tam potentem esse primum quàm secundum, & è contrario; at quia iam extitit vnus ante secundum, plus posse hunc ex consortio alterius prioris quàm priorem illum solum. Difficilius est secundum argumentum; nihilominùs dico, videri mihi certissimum, sæpè rem quæ actu non est, sed præteriit, esse conditionem vt nunc aliqua causa operetur, non operatura alioquin, nisi præcessisset physicè ea conditio; id quod ex motu locali alibi ostendi: etenim vt in instanti A me moueam ad hoc spatium, debui in instanti præcedenti immediato habuisse vbicationem in spatio vicino huic, fieri enim non potest, vt immediatè ego mihi dem vbicationem distantem: atqui in eo instanti quo produco nouam illam vbicationem iam non existit antiqua; ergo res non existens potest esse conditio ad productionem actualem: ergo licet de facto non existat ille actus opinatiuus, quando alter aduenit, potest tamen esse conditio, vt secundus producat habitum, non illum producturus, si non præcessisset prior ille.

Obiectio ex P. Vasquez.

Huic doctrinæ fortè quis responderet ex P. Vasquez capite 8. qui ad aliud propositum docet, rem, quæ multò antè habuit esse, non posse iuuare nunc ad operandum; videtur enim ibi admittere solam rem, quæ immediatè antè præcessit, posse iuuare; vnde in præsenti dici posset, priorem illum actum, quia sæpè producitur valdè diu antè secundum, non posse iuuare ad habitus productionem, quidquid sit de instantiâ motus à nobis allatâ, in quâ vbicatio, quæ est conditio immediatè ante ipsum motum, debuit existere. Verùm hæc solutio facillimè reiicitur, quia si res, quæ immediatè antè fuit, conducere potest per modum conditionis, etiam poterit ea quæ iam pridem. Patet, quia tam nihil de vnâ existit in vno casu quàm de alterâ, quando operatio fit; ergo tam poterit iuuare vna quàm altera, aut è contrario æquè neutra poterit. hoc autem vltimum euidenter est falsum, vt ex dictis de vbicatione patet, ergo.

Solutio. 14.

Amplius confirmatur exemplo à D.Thoma allatum.

Ex hac doctrinâ, quam etiam expressè tradit D.Thomas 2.2.q.24 art.6.ad 2. vbi ponit exemplum in aquæ guttis, quæ cauant lapidē, esto prima quasi indiuisibilis gutta nihil nocuerit; probaui ego, posse admitti motulas 10 agentibus physicis, & vt operentur esse conditionem sæpè, quòd fuerint applicata per duo triaue instantia seu per partem proportionalē, etiamsi tunc actu nihil distinctum fuerint operata; item eodem modo postquam cœperunt operari, debere frequenter per aliquas motulas cessare, & eam cessationem esse conditionem ad hoc vt posteà operentur. sed de hoc puncto satis hîc, quia fusiùs alibi.

Disparitas quam circa generationem habitus inter actus scientiæ & opinionis posuit D.Th. impugnatur.

His ergo argumentis omissis, faciliùs impugnari potest ea distinctio inter actum scientificum & opinatiuum, quam D.Thomas ponit; quia planè eadem vis videtur esse in opinione ad generandam facilitatem opinandi, quàm in demonstratione ad generandam facilitatem demonstrandi. Sicut enim actus scientificus excedit actum opinatiuum; ita habitus scientificus excedit habitum opinatiuum: ergo quantum crescit de viribus in actu, tantundem de difficultate in effectu; certum autem videtur, tam posse rem perfectam vt quatuor producere perfectam vt quatuor, quàm perfectam vt quinque aliam vt quinque: quia sicut se habent quatuor ad quatuor, ita quinque ad quinque, & sex ad sex, &c. ergo tam primus actus opinatiuus relinquet facilitatem opinandi quàm demonstratiuus demonstrandi. Neque video in hoc vllam disparitatem. Quod verò de medicinâ vnicâ affertur, in primis non semper est verum; nam vna medicina semel data nōn sanat, sed debet sæpè applicari, etiamsi sit aliqui efficax. 15.

Argumentū D.Th. à simili petitum reijcitur.

Secundò respondeo, esto medicina aliqua talis naturæ sit, vt semel applicata statim sanet, non sequi inde, magis id debere conuenire cui-

libet actui demonstratiuo quàm cuilibet opinatiuo, prout intendebat D. Thomas: cui enim vnus demonstratiuus erit efficax ad suum habitum, & vnus etiam opinatiuus non erit efficax ad suum. Fateor, si eumdem numero habitum deberent illi duo actus producere, meritò posse dici, demonstratiuum esse magis efficacem, quia est nobilioris virtutis; & tunc haberet fortè vim instantia de medicinâ efficaci præ inefficaci. Ast cùm quantum adimitur de perfectione in actu opinatiuo, tantumdem adimatur etiam in habitu ab illo producendo, non video cur actus perfectus vt quatuor possit producere habitum vt quatuor, & non possit actus perfectus vt tria producere habitum perfectum vt tria, vt paulò antè dixi; neque ad hoc iuuat quidquam exemplum de medicinâ efficaci.

16. Denique Tertiò respondeo ad eam instantiam, posse habitum esse capacem maioris & maioris intensionis, & consequenter non esse necessarium, imò sæpè nec possibile, vt totus producatur per vnum actum; licet sanitas, quæ consistit quasi in indiuisibili in rectâ humorum dispositione possit sæpè vnâ medicinâ produci, quando illa habet vim omnino expellendi contrarium, quod turbabat rectam humorum temperiem.

Hæc circa eam doctrinam D. Thomæ distinguentis inter opinatiuum & demonstratiuum; vtrùm autem absolutè ambo cum primùm existunt producant habitum, an verò non, adhuc indecisum est. Crediderim, probabilius esse, quemlibet actum quantumuis remissum producere aliquid de habitu, id est particulam; licet ea ob remissionem non dicatur absolutè habitus, sed dispositio ad illum. Conclusio hæc sic posita est longe communior, & videtur inde efficaciter probari: nam hoc modo faciliùs intelligitur, quomodo actus illi præcedentes iuuent; licet enim absolutè loquendo intelligi possit, quomodo res purè præcedens sit conditio ad aliquid, quod postea de nouo existit, vt paulò ante pro D. Thomâ docui, negari tamen non potest, quin longè faciliùs intelligatur ea conducentia, si dicamus, aliquid ab actu illo primo productum, quodque postea duret; & cùm aliunde non sit ratio, quæ vllo modo cogat ad negandum primo actui vim productiuam, non video, cur non debeamus illis eam tribuere. Secundò, quia ipsa experientia videtur docere, qualemqualem, semper tamen esse maiorem aliquam facilitatem in secundo opere faciendo quàm in primo; ergo mansit aliqua pars habitus, quæ tunc iuuet, ergo fuit per primum actum aliquid de habitu productum.

Quilibet actus statim vt existit aliquid de habitu producit.

17. Illud adhuc in dubium verti potest, vtrùm certa aliqua intensio requiratur in actu ad hoc vt possit producere habitum; an verò tam remissus esse possit, vt nihil penitus producat. Ratio dubitandi est, quia ex vnâ parte experientia videtur ostendere, quando valdè remissè & quasi inaduertenter semel aliquem actum efficimus, nullo modo nos reddi faciliores circa illud obiectum; si autem facilitatem tunc non experimur, cur, quæso eam ponemus? ex aliâ verò parte, si actus ille quantumuis remissus sæpè repeteretur, sine dubio tandem per illum acquireretur perfecta facilitas & habitus; quia nullus est actus quantumuis remissus, qui sæpè repetitus non facilitet: vt enim dici solet.

Dubiū, an requisitâ intensione actus ad gignendū habitum.

Gutta cauat lapidem non vi, sed sæpè cadendo; ita in præsenti dicere possumus.

Sic homo fit facilis non vi, sed sæpè operando: quòd si actus etiam aquæ guttæ mollior seu remissior sæpè repetitus facilitat, ergo primus actus remissus aliquid de habitu produxit, vt paulò antè vniuersaliter dictum est.

Respondeo, hoc secundum videri probabilius propter rationem factam. Ad oppositam dico, illum actum, quia, vt supponitur, valdè est remissus, ideò etiam remississimam partem habitus producere; quæ vix initio notatur, sed primùm postea, dum per repetitos aliquos actus fit magis perceptibilis; interim tamen semper aliquid fuisse productum, & licet experientia id non suadeat, suadet tamen ratio proximè facta. 18.

Quilibet actus remissus aliquam partē habitus producit.

Obiicies, Actus numquam producit habitum tam intensum quàm ipse in se sit, alioquin sequeretur, si quis semel haberet actum intensissimum, producturum eo vnico actu habitum intensissimum; quod planè videtur esse contra experientiam. Sequela probatur, quia si actus vt vnum potest producere habitum vt vnum, ergo actus vt octo produceret vt octo: sicut enim se habent octo ad octo, sic se habet vnus ad vnum, & è contrario: ergo non produxit actus tot gradus in habitu quot in se habet. Confirmatur ratione ex aliis agentibus desumptâ; nam (vt ostendi) sol v. g. non producit in vicino sibi spatio tantum lucis quantum habet in se, neque ignis in vicino aëre tantum caloris; quod in aliis accidentibus constat omnino, ergo neque actus producet tam intensum habitum quàm ipse sit; vnde infero, Ergo si actus sit in intensione minimâ, quæ potest esse, non poterit producere habitum: patet, quia non potest illi dare tantam intensionem quantam habet, vt ostensum est; nec minorem, quia in minori non potest esse vlla qualitas. Dicere enim, habitum posse naturaliter existere in minori intensione quàm possit existere ipse actus, planè est diuinare; ergo non producet tunc ille actus vllum habitum; ergo vniuersaliter non est verùm, in quacumque quantumuis minimâ intensione sit actus, producere posse habitum. 19.

Obiectio contendens, à minima intensione actu nō produci habitum.

Confirmatur obiectio.

Respondeo, ob hoc argumentum reddi quidem satis probabilem contrariam sententiam; nihilominùs tamen eo nos non cogi ad nostram deserendam. Dico ergo, probabilius videri, actum semper producere tam intensum habitum quàm ipse in se sit; quod autem vt absurdum inde inferebatur, actum intensissimum semel exercitum posse causare perfectissimum habitum, libenter à me admittitur; quod tam non iudico absurdum, vt potiùs credam, experientiam persuadere de facto contingere: nam quando quis se vincit generosè in vnâ actione, manere solet valdè facilis ad similes actus. Vbi aduerte, esto habitus sit tam intensus quàm actus, non propterea illum facilitare tam perceptibiliter, quàm fuit perceptibilis intensio actus: est enim, ceteris paribus, magis perceptibilis à nobis actus ipse quàm habitus.

Respondetur obiectioni.

Actus tā intensū habitū quàm ipse in se sit producit.

Ad instantiam è cæteris agentibus dixi sæpè, argumentū hoc non esse bonum; quia agentia diuersa habent diuersas virtutes. Dico ergo, experientiâ in aliis ostendi ea non operari tam intensè quàm in se sint; in actibus verò, ob dicta paulò antè, contrarium docet eadem experientia; quid ergo mirum si contrario modo discurramus in his quàm in illis? Secundò responderi posset, actum non posse esse in tam exiguâ intensione, in quantâ potest habitus; vnde licet non producat etiam infimus actus tantum quantum 20.

Respondetur ad confirmationem obiectionis.

in

in se habet, adhuc tamen posse aliquid de habitu producere. Quod verò obiiciebatur vltimò, scilicet id gratis supponi, non vrget: etenim cùm actus à nobis perceptibiliter producatur, non potest esse tam exiguæ intensionis quàm habitus, qui imperceptibiliter & sine vllâ nostrâ attentione producitur; vnde absolutè iudico valdè probabile, habitum posse connaturaliter existere in minori intensione quàm ipse actus: neque enim omnes qualitates eamdem sibi determinant intensionem.

SECTIO IV.

Vtrùm habitus producantur ab actibus efficienter.

Ratio Vasquez pro parte affirmatiuâ examinatur.

COmmunis sententia affirmat, quam probat Vasquez suprà; quia non potest actus ille præcedens esse conditio pura ad hoc, vt ipsa potentia producat habitum, ergo debet esse causa. Verùm hæc ratio non videtur mihi vllo modo efficax; gratis enim omninò assumitur illud antecedens: si enim forma ignis v. g. quantumuis contineat adæquatè aliam formam ignis, imò, iuxta probabiliorem sententiam, sola sit causa efficiens, potest tamen pendere à dispositionibus vt à conditione in ea productione, id quod commune est cæteris agentibus, quæ pendent saltem
21. ab approximatione ad passum; cur non pari ratione aliquis dicere probabilissimè poterit potentiam nostram, licet se solâ contineat habitum, nihilominùs talis esse naturæ, vt illum non possit producere nisi dependenter ab existentiâ actus tamquam à conditione?

Replica.

Replicabis, Si actus esset conditio, ergo eo ablato deberet perire habitus. Respondeo Primò, hanc rationem magis vrgere, si dicamus actum concurrere efficienter, quia cessante causâ effectiuâ tam necessariò, si non magis, debet cessare effectus quàm cessante conditione, quæ in illum effectum non influit; quia ex se maior videtur esse dependentia ab ipsâ causâ quàm à conditione; ergo ex eo, quòd habitus perseueret cessante actu, non potest vllâ probabilitate inferri, potiùs eum actum esse causam effectiuam, quàm esse puram conditionem.

Solutio.

Respondeo Secundò absolutè, sæpè aliqua requiri vel per modum causæ, vel per modum conditionis ad primam productionem, quæ ad conseruationem non sunt necessaria; & eiusmodi dico esse actum in ordine ad habitum; siue iam habeat se per modum causæ efficientis (vt ait Vasquez) siue per modum conditionis: quod aliunde dicendum est.

Producitur habitus ab actibus efficienter.

Dicendum tamen, Esto ratione omnino efficaci probari nequeat, habitum produci efficienter ab actibus, longè tamen id esse probabilius; & hoc do Patri Vasquez suprà. Ratio est, quam alibi sæpè tetigi; nam quotiescumque aliqua entitas est necessaria ad productionem alterius, & non habemus fundamentum ad negandum illi
22. rationem causæ efficientis, debemus dicere eam esse causam efficientem, alioquin & ignem diceremus solam esse conditionem vt Deus producat calorem, & solem puram esse conditionem vt Deus lucem generet, & sic in aliis omnibus causis; quod absurdum valdè esset; ergo in præsenti, cùm actus sit entitas absoluta & perfecta ac necessaria ad productionem habitus, nec habeamus rationem ad dicendum, solam ipsam potentiam esse adæquatè productiuam habitus, concedendum est, actum ipsum esse concausam habitus.

Confirmatio conclusionis à priori.

Confirmo à priori, quia non videtur sola potentia continere adæquatè habitum: cùm enim potentia sit ex se indifferens ad multa, & non magis propendeat ad hunc actum quàm ad illum, ad hoc obiectum potiùs quàm ad illud, imò sæpè acquiratur habitus & propensio ad obiecta, à quibus alioquin naturâ suâ voluntas videbatur abhorrere, non videtur dici posse sola potentia adæquatè continere in se facilitatem & inclinationem, quam habet habitus ad hunc potiùs actum quàm ad illum; ergo debet actui ipsi tribui saltem inadæquatè ea facilitas; ergo debet esse cócausa & non pura conditio. Est enim habitus quasi semen relictum ab actu, vt in absentiâ sui facilitet potentiam ad efficiendum alios similes actus, quibus trahatur in illud obiectum, vt trahebatur per eum actum; sicut in viuentibus semen ab arbore productum posteà concurrit ad nouæ arboris productionem.

Obiectio contra confirmationem.

Dices, Potentia sola producit adæquatè actum, 23.
ergo continet omnia prædicata actus; ergo ex hoc capite etiam continebit eam determinationem ad hoc obiectum potiùs quàm ad illud; ergo & poterit sola sine actu illam facilitatem producere.

Respondetur obiectioni.

Respondeo, illam facilitatem magis determinatè contineri in actu quàm in potentiâ; vnde non potest sola potentia eam producere, sed indiget consortio actus: potentia enim naturâ suâ non magis propendet ad hoc quàm ad illud obiectum, ergo sola non continet determinatam eam propensionem; ita sæpè multæ causæ, quia magis vniuersales, non possunt aliquos effectus particulares immediatè producere, nisi iuuentur aliis concausis magis determinatis à se productis; & eiusmodi est potentia quæ magis vniuersalis est quàm actus, ideóque sola sine actu non potest producere facilitatem quæ in habitu reperitur.

Dubit. solúsne actus producat habitũ, an etiam potentia.

Hinc tamen in contrarium dubitabis, vtrùm solus actus producat habitum; non enim videtur necessarius concursus potentiæ; nam actus continet sufficienter habitum; vt quid ergo multiplicabimus causas? Respondeo, valdè probabile esse, solum actum esse causam habitus, vel (vt meliùs dicam) incertum id esse, quia ex vnâ parte, ob rationem immediatè datam, videtur solus actus sufficere; aliunde verò valdè est durum, negare potentiæ vim causatiuam habituum, maximè cùm eos saltem inadæquatè videatur conseruare efficienter: cur enim recurramus ad solum Deum ei tribuendo totam con- 24
seruationem eorum habituum, cùm possimus saltem partialem tribuere potentiæ;

Quid fiat incertũ: supponitur & actũ & potentiã ad habitum concurrere.

Video hanc rationem non esse admodum efficacem, sed etiã video alteram pro oppositâ parte soli quasi diuinationi inniti; vnde absolutè vel rem hanc vt dubiam relinquo; vel quia omnes communiter supponunt etiam potentiam concurrere, inclinor magis, vt vtrique & actui & potentiæ concursum tribuam.

SECTIO V.

Vtrùm per quemlibet actum intendatur habitus.

Sententia P. Vasquez.

PAter Vasquez disp. 80. ca. 5. ait eum intendi etiam per actus ipso habitu remissiores,

& vniuersaliter per omnes remissos, nisi valdè admodum remissi sint; quod vltimum probat à simili: videmus enim aliquando tam paruam esse candelam, vt non valeat intendere lumen productum in aëra à sole; cur ergo eodem modo non discurremus de actibus valdè remissis respectu habituum? quanta autem debeat esse intensio, quæ ad augendum habitum sufficiat, dicit nobis esse ignotum. Pater verò Tannerus suprà dub. 3. ait, quolibet actu quantumuis remisso augeri habitum in infinitum sine termino. Alij è contrario dicunt, Si actus, qui secundo loco producitur, non sit intensior primo, non posse intendere habitum; quia primus produxit quantum potuit, & potuit tantum quantum secundus; ergo produxit tantum quantum producere poterat secundus; ergo hic nihil inueniet producendum à se. Denique alij dicunt, habitum non intendi nisi per actus ipso habitu intensiores; quia nullum agens naturale intendit passum vltra propriam intensionem, ergo nullus actus poterit habitum se intensiorem producere.

P. Tanneri.

& aliorum.

25.

Id quod de speciebus dicendum.

Ego in hac quæstione discurrendum censeo, iuxta ea quæ disp. 4. de Animâ à num. 306. dixi de specierum intensione; nam & has solas admitto tamquam habitum in intellectu; ratioque eadem est de illis quæ de habitibus voluntatis; videntur autem mihi aliqua certiora in hoc puncto, alia dubia valdè.

SVBSECTIO I.

Non intenditur habitus sine termino.

Refutatur P. Tannerus simplici ratione ab experientia.

Mihi omnino videtur certum contra Patrem Tannerum, non posse habitum in infinitum sine termino augeri; id quod probatur experientiâ manifestâ: etenim si quis iam octo, sex, aut etiam paucioribus annis singulis diebus rosarium oret, haud dubiè habet tam intensum habitum circa eam orationem, vt sequentibus annis, etiamsi eodem modo illud recitet, non augeatur vllo modo ea facilitas & memoria circa eam orationem; ego sanè in hac & aliis materiis
26. non sentio vllam maiorem facilitatem bis vltimis annis quàm anteà, cùm tamen deberet esse incredibiliter maior ob innumeros actus, qui circa ea obiecta per aliquot annos repetuntur: quis v. g. si in eadem domo, Monasterio, Collegio, &c. viuat 40. annis, & id frequenter singulis diebus lustret, experietur in sa vltimis sex annis meliorem eius notitiam & intensiorem quàm habuerit intra primos triginta quatuor annos; aut faciliùs tunc ire possit in templum & refectorium quàm tribus diebus ante expletos eos quadraginta annos? sanè in similibus rebus intra vnum vel alterum annum videtur habitus ita intendi, vt in posterum iam vix quidquam amplius intendatur. Idem dici de habitibus voluntatis potest suâ proportione; ergo non intenduntur habitus sine vllo termino.

Confirmatur Primò à simili aliarum qualitatum.

Confirmari hoc idem potest Primò ex communi sententiâ; nam ferè omnes aliæ qualitates naturales videntur habere terminum intensionis; cur ergo habitibus eumdem non concedemus, quandoquidem nulla penitus est ratio, quæ persuadeat eam intensionem sine fine, specialiter præ aliis qualitatibus?

Confirmatur Secundò, quia sequeretur destrui omnē repugnantiā habituū contrariorum.

Confirmo Secundò hoc ipsum & meo iudicio efficaciter admodum: nam si potentia esset ca-
27. pax intensionis habitus in infinitum, sequeretur manifestè, non repugnare inter se habitus bonos & malos vllo prorsus modo. Consequens est absurdum, ergo. Probo sequelam clarè, quia qualitates illæ, quæ se compatiuntur mutuò in gradibus remissis, quales sunt habitus contrarij, necessariò habent terminum aliquem, vltra quem qualibet ex illis non potest in subiecto existere; alioquin cessat omnis oppositio; vel certè cessat ea oppositio, quæ possit à nobis percipi, & experientiâ probari: quod sic declaro, Pono me habere intensum valdè habitum amoris, quem acquisiui per annos decem integros idem obiectum amando frequentissimè singulis diebus vt sex, certè in omnium sententia iam talis habitus debet iudicari intensus ita, vt diminuatur per habitum contrarium, si incipiam efficere actus odij circa idem obiectum: atqui id fieri non potest, si habitus ille in infinitum sine termino sit magis & magis intensibilis; nam si fuisset aliquis alius homo, qui decem ampliùs annis circa idem obiectum se exercuisset, habuisset habitum tantumdem intensiorem meo, v. g. habuisset centum gradus, ego verò 50. atqui si ille habens centum efficeret vnum actum contrarium, non expulisset tunc primos gradus 50. sed ad summum nonagesimum nonum; ergo noua pars habitus contrarij, quæ acquisita est ab eo hîc, non pugnat cùm quinquaginta gradibus primis, imò nec cum nonaginta amoris; ergo in me, vbi solùm erant 50. non habebit cum illis vllam repugnantiam, ergo nullam partem illius habitus in me expellet. Quòd autem dico de me respectu alterius 28.
hominis habentis centum gradus, dico de hoc respectu alterius habentis ducentos, & sic sine termino; ergo numquam habitus contrarius erit incompossibilis cum antiquo, quantumuis intenso; nam si fuisset tunc temporis ille habitus antiquior nonnihil intensior, vt reuerà potuit esse in sententiâ quam impugno, non expulisset quidquam de illis ducentis gradibus iste alius, qui de nouo producitur, ergo neque nunc expellet. Patet consequentia; nam illa expulsio debet esse per repugnantiam mutuam in ordine ad idem subiectum: atqui tunc essent simul sine repugnantiâ, ergo & nunc: nam per hoc, quòd fuerit aut non fuerit vnus gradus supra illos ducentos, non redduntur illi ducenti in se magis minúsve pugnantes cum hoc nouo gradu odij, ergo æqualem in vtroque casu debent habere repugnantiam: atqui in vno non habent, vt probatum est, ergo neque in altero habebunt.

Obiectio contra secundā cōfirmationē.

Dices, hoc argumentum videri nimis multum probans; nam certum est, esto habitus non sit in gradu intenso, sed remisso, si tamen ego efficiam actus contrarios, destruere me illam partem exiguam habitus, quam habebam: eamdem autem non destruxissem, si fuisset intensior habitus, quia tunc non destruxissem nisi illam maiorem intensionem, non autem hanc minorem, quam nunc destruo; hoc autem idem dici potest de illa summâ intensione; ergo argumentum est commune omni sententiæ; ergo ob illud non debet reiici doctrina Tanneri.

Responsio.

Respondeo tamen, quando habitus sunt in eâ intensione, in quâ alioquin possunt se in subiecto compati; v. g. possunt simul esse habitus virtutis vt duo, & vitij vt duo; in hoc, inquam, casu, si quis habens virtutem vt duo eliciat actum vitij vt duo, & acquirat habitum vitij vt duo, longè probabilius est nihil de alio habitu virtutis vt duo destrui, sed vtrumque simul in subiecto mane-

manere, vt dicam infrà sectione 7. in fine, licet tunc non maneat homo inclinatus ad obiectum contrarium, quia per nouam in oppositum inclinationem ponitur iam quasi in bilance æquali habente æquale in vtramque partem pondus: porrò tunc non deperditam antiquam patiem habitus inde videtur probari, quia ille talis, qui anteà habuit eam inclinationem, non manet post illum primum actum tam propensus in obiectum nouum quàm maneret vnus alius, qui non habens vllum habitum contrarium, effecisset istum actum; ergo signum est in eo adhuc mansisse habitum antiquum; alioquin eo expulso cùm tantumdem acquisiuisset de habitu nouo, quàm qui antea non habuit vllum contrarium habitum, certè sam propensus maneret in illud obiectum quàm alter; quod tamen est contra experientiam.

Replica. Replicabis. Si dicatur tunc temporis manere simul eos duos habitus, ergo pati ratione poterimus dicere, semper manere, licet non sentiatur antiquus ptopter nouum per secundos actus productum: hoc autem est absurdum, ergo. *Responsio.* Respondeo negando sequelam, quia quando multiplicantur actus circa nouum obiectum, intenditur

30\. vehementer habitus ille, & tunc omnino pellitur antiquus; quia quando est valdè intensus vnus pellit omnem oppositum ex subiecto; sicut calor valdè intensus pellit totum frigus & è contrario; id quod intelligi non potest, nisi dicamus eos habere terminum intensionis, vt contra Tannerum ostendi; quando verò sint in gradibus remissis non habeot inter se repugnantiam: vnde autem hoc proueniat, & obiectionem grauem contra hanc doctrinam, vide infrà disp. 40. sect. 3.

Subsectio II.
Habitus augetur per multos actus, etiamsi remississimi sint.

Probatur Primò. Iudico, esto actus non sint intensiores præcedentibus, adhuc augeri per illos habitus; nam experientia ostendit, etiamsi quis remissè semper eamdem orationem Angelicam oret, acquirere tamen successu temporis longè maiorem in eâ facilitatem quàm anteà habuerit. Idem est in voluntate; nam & sæpè, remissiùs licet, amando idem obiectum augetur tandem vehementer inclinatio in illud obiectum; ergo non requiritur maior intensio in sequentibus actibus quàm fuerit in præcedentibus: Neque ratio in contrarium suprà posita nos premit; etenim agens, quod est diuersum in specie, & nobilius quàm effectus, benè potest intendere passum supra suam intensionem.

Secundò. Secundò, licet secundus & tertius actus non sint fortiores primo, non propterea sequitur eos non posse operari tantum quantum primus produxit, sed præcisè infertur non posse plus; producat ergo secundus duos gradus, sicut primus produxit duos, iam in habitu erunt quatuor;

31\. nam in meâ sententiâ constituente gradus homogeneos res hæc facillimè intelligitur, nec tamen inde infertur, omnia alia agentia eodem modo posse intendere passum suprà se, maximè quando sint vniuoca; tum quia in vniuocis omnimoda similitudo cum passo impedit eam productionem; at actus non est omni modo similis habitui, etiamsi sint ambo æquè intensi; tum quia (vt sæpè fusè ostendi in Philosophiâ) non est bonum argumentum in similibus rebus ab vno agente ad alia omnia agentia, aut ex duobus tribúsve ad alia tria diuersa, quia experientia ostendit, variam esse naturam agentium, & vnum in operando pendere ab vnâ conditione, à quâ aliud non pendet; ergo cùm in aliquibus agentibus experiamur non fieri talem intensionem supra eorum intensionem, in habitu verò contrarium videamur experiri, non est, cur ex vno ad alia cogamur eodem modo discurrere. Hoc mihi videtur in hoc puncto certum.

Illud magis dubium, vtrùm quamdiu habitus est in statu, quo possit crescere, augeatur tunc per quoscumque actus quantumuis remissos, an verò multi actus tunc ob remissionem nimiam nihil penitus efficiant in habitibus illis, vt docet Vasquez. Crediderim probabilius esse augeri per omnes; nam ratio quâ probaui, produci habitum per quemlibet actum quantumuis remissum, probat etiam per illum intendi; dixi enim, experientiâ competeiem esse, etiamsi homo remississimos circa aliquod obiectum repetat actus, nihilominùs post longum exercitium sentire magnam facilitatem in se; ergo illi actus auxerunt habitum, alioquin eorum repetitio ad facilitatem posteà secutam fuisset planè impertinens. *Habitus quãdiu potest crescere, per quẽcũque actũ etiã remississimum crescit.*

Neque contra hoc obiici quidquam potest, nisi instantia illa de candelâ, in sole; quæ tamen ob multa non vrget. Primò, quia (vt dixi paulò antè) in his rebus non valet argumentum ab vno agente ad aliud. Secundò quia dubium valdè est, vtrùm non illa candela in aëre sibi vicino aliquid augeat de luce: & certè si non auget, non potest id reduci in defectum intensionis, de quâ solâ hic loquimur; nam in se flamma parua tam intensa videtur esse quàm magna; sicut particula ignis tam calida est intensiuè quàm magnus ignis; ergo cùm actus voluntatis & intellectus non intendant habitus ratione extensionis, sed ratione intensionis, non rectè affertur instantia. vbi sola extensio est impedimentum. Vnde obiter reiicio quod docet P. Vasquez disp. 81. ca. 3. scilicet habitus augmentum non fieri in primo instanti quo existit habitus, eò quòd actus leuiter citóque transiens non generet habitum. Reiicitur, inquam; nam licet, quando datur habitus contrarius resistens, non fiat augmentum noui in primo instanti actus, eò quòd tunc non possit expelli antiquus, vt eo loco de Animâ ostendi; at ratio hæc de leui permanentiâ non est sufficiens; quia, sicut dixi actum remississimum intendere habitum, ita dico de leui eâ ratione: & certè cùm numquam in nobis vnico solo instanti, sed multis duret quilibet actus, non scio vnde habuerit Pater Vasquez experientiam, quòd actus vnico instanti durans non producat habitum: quòd si experientia aliquid diceret, certè non solùm non in primo, sed nec in centesimo debemus admittere produci habitum; quia nullus est actus, qui non duret per morulam, in quâ sint vltra centum instantia: ergo vel non producitur habitus ante centesimum instans, si experientia attenditur; vel potest produci etiam in primo. quod vltimum absolutè probabilius iudico. *32. Dissimilitudo inter candelã illuminantẽ & actũ augẽtẽ habitum.* *P. Vasquez reijcitur.*

Sectio VII.
De diuisibilitate habitus, & quomodo concurrat.

33\. Duplex potest esse sensus primæ partis quæstionis: vnus, si de totâ vnâ scientiâ agamus aut *Duplex quæstionis sensus.*

aut de habitu voluntatis inclinante ad diuersa obiecta seu formalia seu materialia: alter, si de habitu ad vnum tantùm specie obiectum inclinante. Et quidem circa primum fusè contra Thomistas egi in procemialibus Logicæ, ostendique, necessariò eam scientiam debere esse compositam; eò quòd indiuisibilis qualitas acquisita per actum, circa definitionem v. g. non potest inclinare ad actus circa demonstrationem, nisi aliud recipiat incrementum; quod debere necessariò esse alium partialē habitum ibidem ostendi, ideò in hoc puncto nihil noui addendum censeo.

Scientia totalis non est indiuisibilis qualitas.

P. Vasquez opinans habitū scientiæ augeri per entitatē modalem.

Solùm ergo cum Patre Vasquez tantillum hærendum erit; cùm enim conuictus argumento insinuato iudicet, necessariò debere aliquid addi habitui, opinatur illud solum esse modalem aliquam entitatem, quæ per seipsam habitui vniatur sine intermedio vinculo: quam doctrinam maximè tradit disp. 80. cap. 3. ratione obiectorum diuersorum specie sub eadem ratione formali; cap. autem 5. fusè conatur explicare, cur quando obiecta materialia sunt disparata, vna potiùs inclinatio ad vnum quàm altera ad aliud sit dicenda modus; & cur non ambæ sint res: pro quo ponit exemplum in virtute Religionis, in quâ ait eius vnitatem desumendam esse ex eo, quòd omnes actus tendunt in cultum Dei siue per hunc, siue per illum modum, ideóque commodiùs vnum habitum poni quàm duos; nihil autem aliud addit ad declarationem eius difficultatis.

34. *Refellitur ipsius ratio.*

Ego autem non dubito hanc sententiam veram non esse; & in primis non habet pro se vllā aliam rationem quàm, ne dicatur scientia esse multæ qualitatis, seu, vt explicetur, quomodo habitus sit vna simplex qualitas: hæc autem ratio nullius est momenti; nam si loquamur de totali scientiâ, ibi dicimus esse vnum habitum non omnino rigorosè, sed vnitate ordinis, ad modum quo multæ partes aquæ dicuntur vna aqua. Dico *ad modum*; nam in partibus aquæ intercedit vera vnio, in habitibus autem fortè non; de quo statim: si verò loquamur de aliis habitibus in particulari, dabimus illis maiorem vnitatem quàm ipse Vasquez, quia negabimus illis modum realiter superadditum. hæc quoad argumentum.

Ostenditur, scientiā nō augeri per modos super additos.

Iam verò positiuè illum reiicio, & pono exemplum in habitu temperantiæ; vbi (vt ipse benè fatetur) potest quis esse facilis ad abstinendum à cibo, non verò à potu, & è contrario: argumentor ergo sic; Incipiat Petrus à facilitate ad abstinentiam à potu, Ioannes à cibo, ecce facilitates hæ duæ debent esse entitates reales absolutæ, non modales, quia ambæ per se existunt & solæ; ergo tam facilitas ad abstinentiam à cibo est res quàm altera; ergo, eò quòd ego priùs acquisiuerim ad cibum, non propterea altera ad potum fiet entitas modalis. Patet euidenter consequentia; quia ea facilitas ad abstinendum à cibo eiusdem omnino rationis erit, siue fuerit primo, siue secundo loco acquisita: atqui modus à re absolutā differt non solùm specie, sed etiam
45. genere; ergo non potest probabiliter dici ea facilitas secunda conuersa in modum prioris, eò quòd secundo loco sit acquisita, sed debet esse tam absoluta res quàm prior.

Confirmatur Primò.

Confirmo Primò euidenter; nam eodem planè modo ego dicerem, omnes scientias disparatas, item omnes virtutes etiam disparatas, esse vnicum habitum, & illam tantùm, per quam primò de facto incœpi, esse rem, alias verò sequentes, etiamsi potuissent esse res, si ab eis sumptum fuisset exordium, nihilominùs de facto non esse nisi solum modum prioris habitus; hoc autem ab omnibus meritò vt absurdum reputatur: eâdem autem consequentiâ defendi id potest, quâ Pater Vasquez tradit suam doctrinam, vt cuilibet rem mediocriter consideranti patebit.

Secundò.

Ostendo Secundò fortiùs, quia demus me incœpisse per eam abstinentiam à cibo, & secundam fuisse à potu, sic argumentor: Ea secunda potest manere destructâ priori; ergo non est modus illius, sed res absoluta. Patet consequentia; nam modus nec per potentiam absolutam potest manere sine eâ re, cuius est modus. Antecedens euidenter probo, quia etiam, postquam prædicto modo acquisiui eam temperantiam, possum postea ob varias causas amittere temperantiam, quam primo loco acquisiui circa cibum, retentâ adhuc temperantiâ secundâ erga potum: sicut enim possum vnam sine alterâ acquirere, ita & amittere; ergo hæc secūda nō erat modus prioris.

36. *Obiectio.*

Dices fortè, tunc amitti quidem eam facilitatem quæ erat modus, manere autem aliam quæ sit res. Sed contrà euidenter; quia nulla erat antea talis, ergo non potuit manere; de nouo autem produci non potuit, quia nulla est causa data, quæ eam produceret; ergo vel debet antiqua manere sola; vnde euidenter infertur, eam non esse modum, sed rem: vel certè, qui habet habitum ad vtrumque illud obiectum materiale, non poterit illum amittere circa primum, quin circa aliud; quod & experientiæ & ipsimet P. Vasquez repugnat manifestè.

Confutatur.

Tā pro scientiâ totali quàm pro obiectis materialibus difficultatis disparatæ ponēdi distincti habitus.

Dicendum ergo, tam in scientiâ totali quàm intra vnum obiectum formale, si tamen in ipsis materialibus sit difficultas disparata in vno præ alio, ponendos esse veros & realiter inter se distinctos habitus, seu duas partes absolutas habitus; quæ inter se independentes sint tam in fieri quàm in conseruari; id quod eâ disp. Logicæ fusè ostendi; nec necessarium est diutius hîc in eâ veritate hærere.

Nō repugnat eos habitus vniri inter se.

Vtrùm autem duo illi habitus inter se vniantur, dixi alibi rem esse dubiam; quia non video cur non possit esse talis vnio saltem diuinitus.

Obiectio. Responsio.

Dices: Ea vnio non posset magis inclinare ad hoc obiectum quàm ad illud, cùm æquè afficiat vtrumque. Benè ostendit Vasquez suprà, hoc argumentum leue esse, quia ea vnio non est inclinatio, sed nexus partium inclinantiū; sicut vnio continuatiua albedinis non est visibilis, aut disgregatiua visus, sed connectit partes disgregantes: ergo nihil est quod eam vnionem probet esse repugnantem: aliunde autem è contrario nihil est quod ostendat eius necessitatem; ideò absolutè 37.
propendeo vt negem, eos inter se verè & propriè vniri; cuius contrarium docet Tannerus disp. 3. dub. 3. non tamen id vllâ ratione probat, ideò, nec quid ei respondeam habeo; deberet enim ostendi necessitas multiplicandi eas vniones.

Habitus respiciens vnicū speciē obiectū est indiuisibilis extensiuè. Obiectioni satisfit.

Circa secundum sensum quæstionis de vno habitu respiciente vnicum obiectum determinatum in specie minor est difficultas; nam illum esse indiuisibilem extensiuè omnes admittunt; & ratio suadet, quia nihil est ibi quod petat extensionem.

Dices, Etiam ille extenditur ad hoc & illud indiuiduum. Respondeo, habitum per eamdem indiuisibilem entitatem, per quam extenditur ad vnum indiuiduum, extendi, ad aliud in casu posito; nam difficultas est quasi eadem numero, v. g. in abstinendo ab hac numero aquâ, vel ab

ab illâ omnino ei simili; diuersitas autem illa numerica planè est per accidens in ordine ad illum habitum.

Dimisibilis est habitus intensiud. Secundò, circa eumdem habitum ex dictis constat, illum esse intensiuè capacem compositionis; qvia ostendimus sectione præcedente exercitio actuum eos habitus augeri & intendi; neque in hoc puncto video aliquid maiori ponderatione dignum.

Habitus non concurrit per modu à substantiâ actus distinctum. Circa modum, quo habitus concurrit, dixi festis suo loco; & ostendi contra Vasquez, non recte eum concursum explicari per modum aliquem à substantiâ actus distinctum, quique solus producatur ab habitu; nam tunc eodem modo circa actum laboraret potentia quo antea, & tam difficulter actum eliceret. Ratio verò quæ Petrem Vasquez mouit, quòd scilicet nulla formalitas sit in actu quæ respondeat habitui, sæpè est à me & reiecta & soluta; ostendi enim non esse
38.
necessariam talem nouam formalitatem: obseruo autem, illum instantiæ communi contra se de duobus hominibus portantibus eumdem lapidem, vbi non sunt in effectu diuersæ formalitates, sed quidquid efficit vnus, efficit alter, respondere, eos homines non esse subordinatos inter se, ideóque posse se iuuare sine distinctis formalitatibus; habitum verò non posse iuuare potentiam ad faciliùs operandum, nisi ei respondeat propria formalitas in actu, quia habitus subordinatus est potentiæ; ee autem, quæ sunt hoc modo subordinata, non possunt se iuuare.

Reijcitur ratio in contrarium P. Vasquez. Quam solutionem reiicio efficaciter; non enim potest apparenter reddi ratio, cur subordinatio impediat talem modum iuuandi sine nouâ formalitate; imò cùm subordinatio dicat connexionem, & vbi est connexio magis per se concurratur, quia virtus vnita fortior est, potiùs dicendum censeo, per hanc subordinationem reddi faciliorem eum modum se inuicem iuuandi etiam sine formalitatibus superadditis, sed de hoc satis nunc.

SECTIO VII.
De corruptione habituum.

39.
Habitus probabiliter perit etiâ otio. Hac de re egi in libris de Animâ occasione specierum, dixique valdè probabile esse, eas perire etiam otio; ostendi enim fusè, posse esse aliquam qualitatem, quæ naturâ suâ perat durare ad mediam horam v. g. & non ampliùs, esto eodem modo sint applicatæ omnes causæ illius conseruatiuæ: id qnod maximè ostendi in speciebus auditus; nam etiam postquam periit ictus, qui fuit causa soni, manet vel ipse sonus, vel species illius aliquamdiu à Deo solo conseruata, & tamen sine vllo contrario statim perit, ergo. Idem in impetu eodem loco fusiùs deduxi; nunc solùm aduerto, Patrem Vasquez contrarium sentire disput. 81 cap. 2. vbi pro se vtitur argumento communi, quòd scilicet causis eodem modo stantibus non possit esse ratio, cur iam effectus pereat, non verò citiùs; huic tamen

Soluitur Argumentu P. Vasquez. Obiectio eius. di Secunda. sæpè respondi, id in naturam ipsius rei durantis reducendum; illa enim petit durare per mediam horam, & non amplius. Obiicit Secundò specialiter in habitibus: nam si hi sunt naturâ suâ corruptibiles, ergo adueniente tempore, vltra quod durare non petunt, peribunt necessariò; esto repetantur noui actus. Patet consequentia, quia actus noui aduenientes non conseruabunt antiquum habitum, ergo hic peribit eodem modo ac si actus non aduenissent; constet autem experientiâ contrarium; certum enim est, si continuentur actus, non amitti antiquum habitum, ergo habitus non sunt fluxæ naturæ.

Respondeo tamen Primò, posse dici etiam, quando frequenter repetuntur actus, aliquid amitti de antiquis gradibus; qnia tamen per nouos actus nouæ partes habitus producuntur, restaurari totum illud detrimentum, ideóque nihil tunc notari, eo planè modo quo homo, licet singulis diebus vi caloris natiui amittat aliquas partes; quia tamen per nutritionem alias recipit, potest manere diu in eadem quantitate. *Responsio Prima.* Secundò respondeo, valdè esse probabile, habitû illû ita exigere durare ad certum tantùm têpus; vt tamen, si noua eueniat pars habitus, diutiùs cum illâ exigat durare; vt in impetu videtur contingere; nam cùm res aliqua est in motu, v g. campana aut res alia, quæ pendens huc illúcve mouetur, faciliùs, longè minimo adhibito impulsu per morulas conseruabitur motus ille, quàm si omnino campana quieuisset; iam enim difficiliùs mouebitur; ergo impetus ille primus faciliùs periisset, ni fuisset additus aliquis alius nouus impetus; non enim dici potest nunc durare solum illum nouû quem imprimit, qui secundò mouet; ostendi enim iam hunc secundum impetum esse debilem nimis, nec sufficientem ad tam vehementem campanæ motum causandum; ergo necessariò durat etiam antiquus impetus; neque nonum videri debet, si antiquus ille, vt non destruatur, pendeat tamquam à conditione ab existentiâ alterius nouæ compartis, ita vt quò frequentiùs nouæ edduntur partes, eò tardiùs destruatur, ad hanc enim solutionem omnes ferè recurrere debent: nam certum est, quomodocumque id fiat, siue quia sopiuntur species, siue quia obruuntur, siue quia in potentiâ sensitiuâ memoriæ petit; certum, inquam, sæpè sine vllo habitu contrario perire habitus; vt in scientiis maximè constat, in artibus etiam tam scribendi quàm pingendi, &c. Sicut ergo omnes debent ibi dicere, exercitium actuum nouorum esse non solùm causam, vt nouæ partes habitus producantur, sed multò maximè, ne antiquus habitus sopiatur seu obruatur, ne memoria in potentiâ sentiente pereat; ita ego dico, eam nouam productionem esse conditionem ex naturâ rei requisitam, ne antiquus etiam habitus tam facilè pereat. Vides ergo, argumentum contra me factum esse ferè omnibus commune. 40.

Secunda. Habitu-solû cessatione poterit aduenire nouæ partis habitus exigit diutiùs durare.

Productio habitus noui est conditio necessariò requisita ne antiquus pereat.

Exemplum pro hac sententiâ à speciebus visus allatum reijcitur. Obiicit vbi suprà P. Vasquez contra se & pro nostrâ sententiâ: Species visus manent sæpè in oculo aliquamdiu ablato obiecto, & tamen posteà pereunt; ergo potest aliqua res conseruari ad breue tempus, & posteà perire non moratis causis. Huic instantiæ respondet, eam perseuerantiam fieri ex læsione oculi & ex vi luminis: hæc tamen responsio non satisfacit; nam vix potest intelligi, quomodo læsio oculi & lumen solùm producat species coloris viridis, flaui, &c. prout fuerat ille qui immediatè anteà visus est. Ego hac instantiâ non vtor quoad species, qoia planè indico in visu eas neque per momentum conseruari absente obiecto, ideò ego solùm vim facio in speciebus auditus, vt dixi suprà.

Ad instantiam de visu responderi potest, ibi nullas esse species obiecti, sed ex vehementi apprehensione phantasiæ prouenire illam quasi visionem, quam intra oculos experimur. Dixi me non vti eâ quoad species, quia ex eâ ipsâ vehementi

42. menti apprehensione posset confirmari mea sententia; ea enim quasi visio, quæ maximè ex aspectu vehementi solis aliúsve luminosi intensi prouenire solet, fit ea phantasiæ vehementiâ; atqui illa durat per Pater & Aue, v. g. ablato sole, & posteà non potest durare, manentibus tamen eisdem causis, quæ per illud Pater & Aue fuêre; ergo potest aliqua res perire sine contrario, & sine causæ defectu. Nihilominùs, neque hoc modo fulcitam eam instantiam vsurpo pro me; quia tunc ea apprehensio prouenit ex spiritibus confluentibus ad cerebrum; hi autem ablato obiecto non semper manent, ideò non potest dici, quòd, causis eodem modo manentibus, non permaneat idem effectus, scilicet eadem visio.

Argumentū ab impetu si ne contrario pereūte aptū. Meliùs ergo argumentor pro me, quia quando graue aliquid cadit cum impetu in terram, aliquamdiu manet impetus, qui sine contrario deinde ibi perit; ergo stantibus eisdem causis, &c. potest aliquid perire. Respondet Pater Vasquez suprà, tunc totam terram moueri in vnam & alteram partem, donec ille impetus cesset. Verùm *Refutatur P. Vasquez.* hunc motum terræ reieci in Philosophiâ, & nunc ad intentum nostrum eumdem reiicio; nam eamdem doctrinam applicat hic auctor non solùm impulsui impresso terræ, sed parieti, seu cuilibet muro: at ibi manifestè apparet falsitas eius sententiæ; nam si duo conueniamus, & vnus ex vnâ parte, alter ex contrariâ impulsum ei muro imprimamus, certè tunc in neutrum poterit moueri; & tamen tunc impulsus, quem ego imprimo, tantus est, quantus, si alter ex oppositâ non impressisset: nam licet ille retardet motum, non tamen impulsum; sicut, eò quòd ego v. g. resistam Petro me fortissimè impellenti, aut quòd

43. illi cedam, & permittam me moueri, nullo modo redditur impulsus illius in ratione impulsus maior aut minor; ergo tunc cùm imprimatur tam fortis impetus, & paries non moueatur, ideóque impulsus ille non habeat contrarium (non enim Vasquez admittit contrarium impulsui, quando corpus stat in suo loco) non video certè, quomodo ipse explicare possit destructionem illius impetus nisi recurrendo ad meam doctrinam, quòd aliqua res perire possit causis eodem modo applicatis: & licet ego omnino iudicem esse etiam tunc aliquod contrarium eius impulsui, nihilominùs eo non obstante argumentum inde sumptum augeri pro nobis posse, ostendi eo loco Philosophiæ.

Solutio, P. Tanneri. Videamus quid huic argumento respondeat P. Tannerus suprà dubio 5. ait ergo impetum (addit etiam sonum) ideò perire, quia naturâ suâ non sunt durabiles; at habitus naturâ suâ durabiles esse, ideóque eos non posse solo otio perire. *Nō satisfacit.* Verùm in hac solutione nobis dat totum intentum; iam enim admittit aliquam qualitatem posse perire sine contrario, & causis eodem modo durantibus, dummodò illa non sit naturâ suâ durabilis; id quod maximè ego intendo: nam sine dubio talem rem, quæ perirer causis eodem modo manentibus, debemus dicere naturâ sua non esse perpetuò durabilem, sed vel per Pater & Aue, vel minùs plúsve, iuxta diuersam illius naturam. Secundò, in hac solutione petitur principium; ego enim contendo, habitum non esse perpetuò durabilem, quia habeo experientiam pro me, quòd sæpè sine contrario pereat; quod

44. faciliùs explico, si dicam illum etiam otio perire posse, quàm recurrendo ad alias ignotas causas; quòd autem aliquando diutiùs duret habitos, quàm sonus & impulsus, non probat vllo modo in habitibus perpetuitatem, sed solùm longiorem durationem quàm in illis duobus instantiis; nam etiam illa sunt durabilia aliquantulùm. Constet ergo probabilissimè dici, eos posse solo otio perire, quia si semel possumus ponere rem, quæ sine contrario pereat medio quadrante postquam incepit, possumus ponere aliam, quæ pereat vnâ horâ, & tertiam, quæ medio anno pòst, &c.

Circa corruptionem autem, interueniente contrario habitu, duplex potest moueri difficultas: vna, quomodo, cùm in eodem instanti, quo quis operatur de nouo actum virtutis, sentiat se à contrario habitu in oppositum impelli, & consequenter pro eo priori naturæ adhuc videatur ille habitus existere; possit tamen in eodem instanti produci vlla pars alterius habitus contraria habitui præcedenti ac cum illo repugnans; nam duo contraria vt talia non possunt simul esse nec per vnicum instans. *Explicatur, quomodo possit habitus nouus habitui præcedenti contrarius introduci.* Hanc tamen difficultatem moui in libris de Animâ eâ disput. de habitibus; & refutatis variis solutionibus, quæ afferri possunt, eam vt probabiliorem tradidi, quæ dicit, actum omnem semper durare vltra vnum instans: quod & probaui etiam suprà agens de libertate voluntatis; vnde sic infero. Supposita existentia actus in primo instanti non potest non esse in secundo & tertio, ergo in eis iam ampliùs non resistit habitus contrarius antiquus; & consequenter non est, cur ille præintelligatur in priori vllo naturæ ante actum oppositum; ergo nec erit vlla difficultas, quò minùs tunc in eo secundo instanti expellatur, & eius loco succedat noua pars habitus oppositi. Quam solutionem 45. ea parte videtur defendere Pater Vasquez suprà, quia, vt vidimus, ait nullum actum producere habitu in primo suæ existentiæ instanti, licet non det eam rationem quam nos, sed paulò antè reiecimus, scilicet, actum leuiter durantem non producere habitum; ex quo capite reiecimus eam doctrinam vniuersaliter datam; nam quando non est habitus contrarius qui resistat, non est cur actus non producat habitum etiam in primo suo instanti; videtur enim planè impertinens tunc ea maior duratio, cùm nihil sit quod impediat agens, quò minùs in primo operetur.

Vtrùm habitus contrarius destruatur secundùm gradus compossibiles ab actu opposito. Sententia affirmatiua Tanneri refutatur. Illud hic vltimò disquiri potest, an habitus contrarius, etiamsi non sit in gradu intenso, sed in tali, in quo potuisset cohærere cum alio opposito habitu, etiã destruatur ex parte per actus contrarios. Hanc difficultatem obiter tetigi suprà sect. 5. subsectione primâ. Affirmat Pater Tannerus suprà dubio 5. aitque id esse speciale in habitibus: fundamentum autem illius videtur esse sola experientia; nam si quis habeat duos tantùm gradus v. g. habitus virtutis, facillimè illos expellit per actus oppositos; constat namque in tali perire omnino eam inclinationem ad oppositum. Ego hanc doctrinam non puto veram, quia (vt Tannerus ipse & omnes alij docent) habitus non destruitur immediatè per actus, quia 46. eis immediatè non opponitur, sed per habitum productum; actus enim immediatè opponitur actui, habitus habitui; atqui in eo casu nihil de habitu producitur quod repugnet habitui priori; supponimus enim hominem esse capacem octo graduū habituum; quatuor ex vno & quatuor ex alio; ergo quando solùm habet quatuor ex vitioso, vnus alius gradus ex virtuoso veniens non

non est contrarius illis quatuor, ergo nihil ex eis destruet, quia iam supponimus solum posse perire per contrarium habitum; ergo cùm tunc nullum sit contrarium, non poterit quidquam perire.

Ostenditur experientiã, quã offert Pater Tannerus, nil eminuere.

Quam pro se affert experientiam facilè explico Primò, vt dicamus, ibi adhuc manere eam particulam habitus; sed quia per oppositum fortiorem homo inclinatur ad actus contrarios, non sentiri eum habitum: vt enim sententia communis, quæ negat, habitus perire otio, docet, licet videatur periisse, quando diu non est ad actum reductus, nihilominùs tamen non periisse, sed vel obliteratum, vel sepultum, vel obrutum, ita vt non magis sentiatur quàm si non existeret; ita eodem modo dicere debuisset Pater Tannerus in casu suæ experientiæ, non petire quidquam ex habitu opposito, quia pars acquisita ex alio habitu non erat in gradu contrario, sed ita obrutum eum habitum, vt non sentiatur; quia si obrui potest otio sine vllo actu contrario, à fortiori id contingere potest existentibus actibus contrariis. Secundò ex experientiæ respondeo, in meis principiis tunc destrui eam partem, non ob contrarietatem noui habitus, quam nullam esse iam ostendi, sed paulatim otio: quò enim debilior est habitus, cò facilius perit otio, vt dixi suprà. Et de corruptione satis.

SECTIO VIII.

Vtrùm detur habitus ad prima principia, & ad bonum vt sic.

47. HAc de re fusè disputatur à nonnullis, & diuersissimæ sunt sententiæ: quidam enim ponunt vnum habitum à naturâ nobis inditum, quemque non distinguunt ab ipso intellectu. Pro hac opinione refertur Durandus in 3. dist. 33. q. 1. de eadem fusè agit Vasquez disp 79 cap. 2. & 3. ego tamen illam non iudico dignam tanto examine; nam cùm realiter non ponat habitum distinctum ab intellectu, in quo ferè omnes conueniunt, quòd posteà in eodem intellectu distinguat ratione nostrâ vnum respectum ad prima principia, alium ad alios actus, non est res magni momenti, & quæ facilè potest probabiliter sustineri; solùmque reducitur ad quæstionem de voce, vtrùm scilicet ea vis intellectiua ratione nostrâ comparata ad prima principia vocanda sit habitus nec ne.

Secunda sententia est Patris Tanneri dubio 2. & aliorum Thomistarum, quos suppresso nomine Vasquez citat eo cap. 2. qui putant etiam ad omnia prima principia in nobis dari posse habitus vsu & exercitatione acquisitos; sic enim Tannerus hominem habere difficultatem etiam in primis principiis, maximè in eis applicandis

48. ad particulares materias: v. g. scit quis, *Omnis ignis est calidus*; non tamen ideò inquit habebit facilitatem applicandi eam propositionem ad ignem Babylonicum. Secundò addit, etiam per accidens sæpè haberi difficultatem in assensu primorum principiorum, ideóque necessarium esse habitum pro illis; & hinc assignat differentiam inter intellectum in ordine ad prima principia & voluntatem in ordine ad bonum vt sic, ad quod eam putat non indigere habitu; nam non quia præcisè in illud bonum propendeat; nam etiam intellectus propendet in verum vt sic, & tamen ei conceditur habitus; sed quia voluntas ita est determinata ad bonum vt sic, vt nullam in eo sentiat difficultatem, neque in contrarium possit ferri, intellectus verò non ita propendeat in verum vt sic.

P. Vasquez duas suppositiones.

Patet Vasquez eo cap. 3. vt suam declaret sententiam supponit Primò, non dari habitum nisi in ordine ad eos actus, ad quos homo sentit se facilitati seu inclinari exercitio actuum. Quæ doctrina omnino vera est, nec alio indiget examine. Pro secundâ suppositione disputat fusè, in quo consistat formaliter iudicium; & reiectis aliorum sententiis concludit, illud, si affirmatiuum sit, nihil aliud esse quàm cognitionem conuenientiæ prædicati cum subiecto; vel è contrario, si negatiuum, esse cognitionem disconuenientiæ. Ego de hac suppositione non indico discutiendum nunc; egi enim de illâ fusè in libris de Animâ, vbi hanc sententiam Vasquez reieci, licet non sub his terminis, sed di-

49. ctis: quod enim Vasquez dicit conuenientiam, alij dicunt identitatem prædicati cum subiecto: neque enim video quid aliud esse possit ex parte obiecti ea conuenientia quàm identitas ipsa, & è contrario disconuenientia, quàm ipsa negatio identitatis. Atqui certissimum est, etiam per apprehensionem cognosci eam identitatem; nam antequam quis iudicet identitatem, eam apprehendit, imò etiam ille qui eam negat; eam tamen apprehendit & cognoscit; id enim quod negat cognoscit; ergo non potest iudicium in solâ cognitione conuenientiæ consistere. Ideò dixi, iudicium & apprehensionem non differre vllo modo ex parte rei cognitæ, sicut neque etiam assensus & dissensus; nam eidem omnino obiecto, cui vnus homo assentitur, alter dissentitur, differunt ergo illi actus ex modo suo intrinseco tangendi illud obiectum: apprehensio enim ita rem totam cognoscit, vt non propendeat magis in hanc quàm in illam partem, iudicium verò quasi adhæret vni tantùm parti, alteram verò respuit, neque possumus nos aliis terminis clarioribus rem explicare; ipsâ enim experientiâ nobis notum est, quid illi significent. & de hac suppositione nunc satis, fusiùs eo loco de Animâ.

Suppositionem P. Vasquez nil facere ad soluendã difficultatem.

Hoc nunc addo, eam quæstionem in præsenti videri omnino impertinentem: siue enim iudicium consistat in extremorum conuenientiæ cognitione, siue in alio actu diuerso, eadem est pro puncto præsenti de habitibus difficultas; nam in iudicio experimur nos sæpè difficultatem, quocumque modo illud explicetur: vel certè si de eo assensu Vasquez nolit loqui, saltem quæstio erit de actibus illis primis, quibus ad iudicium disponimur, an requiratur habitus pro eis, an non, quomodocumque posteà explicetur iudicium.

Post has suppositiones docet Pater Vasquez, ad principia mathematica, quæ explicatis terminis statim apparent euidentia, non esse necessarium habitum, sic verò ad alia philosophica principia, nisi fortè aliqua sint, quæ explicatis terminis non possent negari; quæ autem illa sint, non determinat ibi. 50.

Pro principijs, quæ ex-

Ego omnino iudico, ad ea principia, quæ explicatis terminis homini proponuntur, non esse neces-

necessarium habitum, ob rationem datam; addo tamen, non posse in hoc puncto regulam generalem assignari ad dignoscendum, quæ principia sint terminis nota, quæ non: nam idem omnino principium, quod pro vno intellectu acutiore explicatis terminis est per se notum, alteri minori ingenio erit aliquantulùm difficilius, tertio verò rudiori vix post longum laborem erit perceptibile; & idem dico, siue illa principia sint mathematica, siue philosophica, quia in omnibus habet locum ea diuersitas ingeniorum, à quâ prouenit summa differentia in apprehendendis eis veritatibus, & in eorum assensu; vnde quoad punctum præsens ea differentia de mathematicis & philosophicis videtur otiosa.

plicatis terminis sunt nota, non requiritur habitus.

Non omnibus omnia eodem modo sunt euidentia.

51. Secundò dico, neque ad hæc neque ad alia principia minùs nota necessarium esse simpliciter habitum; nam habitus acquisitus, de quo hîc agimus, non dat simpliciter, sed facilè posse; ergo independenter ab eo potest quis assentiri; & verò semper primus assensus necessariò debet esse sine habitu; sola ergo debet esse hîc difficultas, vtrùm actus ille, qui assentitur primis principiis, possit producere habitum: in quâ quæstione.

Neque ad magis, neque ad minùs nota principia simpliciter est necessarius habitus.

Primò dicendum est, omnino posse eos admitti etiam circa prima principia facillima (loquor casu quo ad alia obiecta dentur in intellectu habitus distincti à speciebus.) Ratió est manifesta, quia esto illa principia explicatis terminis facillima sint; vt tamen faciliùs excitentur ipsi termini; vt item eis excitatis sine tanto conatu intellectus efficiat actum circa illud obiectum, habere poterit habitum; nam alibi ostendi, habitum ita iuuare potentiam, vt homo vi habitus posset faciliùs ad alia etiam obiecta attendere, ad quæ non posset, si careret habitu.

Possunt dari habitus circa prima etiam facillima.

Obiectio. Dices: Habitus non est, vt excitentur ipsi termini, seu explicatio illorum; id enim debet fieri per ipsas species; ergo malè dicitur habitus habere locum in ordine ad hanc excitationem.

Responsio. Respondeo, in meâ sententiâ non distinguente habitus intellectus ab eis speciebus nullam esse difficultatem; nam species illæ intensiores iuuant, vt faciliùs excitetur cognitio de illo obiecto.

Secunda responsio. Secundò dico: Si detur habitus distinctus à speciebus circa alia obiecta, posse tunc habere locum habitum circa prima principia, quia tunc iuuabit, si non vt excitentur species
52. (id enim concedo libenter nunc obiectioni) saltem vt eis excitatis intellectus dein cum minori attentione eliciat actum circa eam veritatem sicut circa alias veritates, quæ non sunt prima principia; nam certum est, si semel quis apprehendit verum esse, v. g. vbicationem esse distinctam, eò quòd argumento efficaci ad id conuictus est, & posteà excitatur ei species eiusdem rationis cum eâ, quæ anteà eum mouit, vel certè eadem ipsa numero; certum, inquam, est non posse intellectum non assentiri; & tamen omnes ferè auctores in similibus veritatibus admittunt habitus; rogo ergo iam, quid tunc temporis efficiant ibi tales habitus; non excitare species, quia hoc impugnat præsens obiectio; non determinare intellectum ad illam veritatem, quia excitatio specierum determinat medio eo argumento efficaci quod proponitur: ergo si nolint dicere otiosum esse eum habitum, debent admittere illum iuuare, vt cum maiori facilitate, id est, sine tanto conatu assentiatur quis ei veritati; hoc autem ipsum dico ego de eo habitu primorum principiorum, quantumuis sit de veritate ex terminis notâ. Ratio verò à priori, cur etiam similes actus producant speciem sui, ea est, quia omnis actus intellectus, qui non manet constanter in perpetuum, relinquere potest quasi semen sui seu qualitatem, quæ potentiam magis facilitet ad frequentiùs eliciendos actus similes; quam facilitatem ego tribuo de facto speciei impressæ; quia nullum alium admitto habitum in intellectu, vt suprà insinuaui; qui verò à speciebus id non posse oriri iudicant, ideóque habitum distinctum admittunt, certè eodem modo debent talem habitum ponere pro veritati- 53.
bus per se notis, quo pro aliis; quia intellectus non est ex se determinatus ad cognoscendas semper etiam eas veritates per se notas; & potest per habitum clariùs intensiùs cum minore attentione noscere quàm sine illo, sicut & cæteras alias, ergo & habere habitum circa illas.

Ratio à priori.

Hæc videtur mihi esse efficacior huius necessitatis probatio; quod enim Tannerus dicebat suprà maiorem esse difficultatem aliquando in applicatione propositionis vniuersalis ad particularem materiam, vt in igne Babylonico, nec videtur mihi admodum verum, neque esse pro quæstione quam iam tractamus. Non verum, quia dicere, omnem hominem esse rationalem, idem est formalissimè ac dicere, hunc & illum & illum hominem esse rationalem, & repugnat in terminis aliquem esse certum de veritate eâ vniuersali, & non eo ipso de aliâ particulari sub eisdem terminis expressè contentâ in vniuersali. Quòd si quis incipiat dubitare de particulari, dubitabit etiam de vniuersali. Ad illud de igne Babylonico dico, hominem solùm iudicare omnem ignem naturaliter sine miraculo calefacere; vnde quando audit, illum non calefecisse, agnoscit statim ibi miraculum. Sicut certi sumus, nullum cæcum posse videre, hoc est naturaliter; quando autem videmus ali- 54.
cui restitui visum, tunc nihil obiicitur contra propositionem eam priorem vniuersalem eo modo quo iudicabatur, sed dicimus hîc esse factum miraculum: quis enim sibi persuadere poterit, si dicam, *Hi centum homines omnes omnino Religiosi sunt*, adhuc tamen eo dato assensu posse esse dubium, vtrùm decem ex illis sint Religiosi. Ego sanè non capio, quomodo illud dubium posset habere locum in intellectu humano; ergo ea doctrina de applicatione non est absolutè vera. Dixi prætereà non esse vtilem pro præsenti quæstione; nam iam ostendi, esto veritas sit clara explicatis terminis, posse tamen admitti pro illâ habitum, si semel admittantur ad alias veritates. Hæc circa habitus primorum principiorum in intellectu.

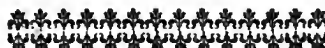
Reijcitur ratio Tanner. quia falsum supponit.

Reijcitur secunda ratio, quia inutilis.

Circa habitus verò voluntatis in ordine ad bonũ vt sic minorẽ adhuc inuenio difficultatẽ; qualis autẽ ea sit, iã est à me tacta contra P. Vasq. sup. disp. 14. sect. 6 per tot. dum disputaui, vtrùm actus amans bonũ morale vt sic generare possit habitũ inclinantẽ ad actus ei similes. Dixi enim omnino id posse fieri: quod idẽ dico de bono vt sic prout abstrahente à morali, & Physico honesto & delectabili. Pro quo aduerte, etiamsi verum sit quod suprà Tannerus dicebat, bonum vt sic non

Actus amans bonũ vt sic potest habitũ producere.

non posse odio haberi, nihilominùs certissimum esse, non esse nos determinatos quoad exerci-
55. tium ad actus amoris circa tale bonum; imò addiderim, raro voluntatem in eiusmodi actus prorumpere; quia cogitatio illa abstracta ab omni materiâ particulari boni exiguam efficaciam habere solet ad mouendam voluntatem; tunc ergo, maximè quãdo proponitur vel honor, vel voluptas, vel honestas, prodit volũtas in actũ; ergo capax & capacissima est voluntas alicuius habitus, per quem magis determinetur quoad exercitium in actus amoris eius boni vt sic, esto illud non possit respuere; vnde secundo Tomo dixi, Angelos esse capaces habituum in voluntate ad omnes omnino actus, ad quos non sunt determinati quoad exercitium, esto in specie non possint contrarios elicere; & ratio à me facta id satis euidenter demonstrat; sufficiantque quæ hîc de habitibus tetigimus breuiter ne quidquam deesset huic Tomo. Qui fusiùs res has deductas videre velit, Philosophicam disputationem legat.



DISPVTATIO XXXIII.

De virtutibus in communi.

1. *Virtus hic accipitur pro habitu quo homo benè disponitur ad operandum.*

ARIAS virtutis acceptiones pro intento nostro inutiles omitto: nunc solùm intelligimus omne virtutis habitum quo homo disponitur ad benè operandum; quo sensu videtur sic eam definiisse Augustinus lib. 2. de Libero arbitrio cap. 18. & 19. quem D. Thomas hîc quæst. 55. art. 4. citat, *Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè viuitur, & quâ nullus malè vtitur, quam operatur Deus in nobis sine nobis.* Verùm definitio hæc comprehendit solas virtutes per se infusas; nam aliæ nobis cooperantibus acquiruntur. Ideò D. Thomas ibi dicit debere tolli vltimam illam particulam, vt sic comprehendat virtutes acquisitas; vt verò comprehendantur virtutes intellectuales, per quas non videmur propriè rectè viuere, potest ita explicari *τὸ rectè viuitur* tam in genere moris quàm in genere physico; quia hoc ipsum, quod est esse doctum, sapientem, est magna hominis bonitas & perfectio.

Quod verò in ea definitione dicitur, *Virtute nemo malè vtitur*, intelligendum est quasi effectiuè; de quo tamen statim nobis redibit sermo: nam quasi obiectiuè haud dubiè potest quis virtutem despicere, contemnere, &c. verùm id propriè non est vti virtute: sicut qui odio habet Deum, non potest dici malè vti Deo; & qui Regi detrahit, non dicitur malè vti Rege. Quidquid verò de hoc sit, quod ad modum loquendi spectat, declaratum est iam, quid per eam partem definitionis intendatur.

SECTIO I.

Vtrùm virtus sit species habitus, seu, an habitui, qui est virtus, sit essentialis ea ratio virtutis, & possit aliquando in actum malum influere.

VNo verbo quæstionis sensum sic explico, vt quæramus, vtrùm idem numero habi- 2. *Explicatur quæstio.*
tus, qui est virtus, sit indifferens; vt aliquando sit vitium, aut saltem producat aliquos actus malos; vel, an è contrario essentiale sit habitui ea denominatio virtutis: si enim hoc sit, ratio virtutis erit differentia essentialis habitus; si verò primum, tunc ratio virtutis erit accidens habitus. Aduerto autem, dupliciter posse nos accipere vocem *virtus* in præsenti; vel prout dicit actum non solùm qui versetur circa obiectum honestum, sed etiam qui factus sit cum libertate, vel prout denotat præcisè actum ex se bonum hîc & nunc, siue liber sit, siue necessarius; eodem modo quo amor Dei super omnia in patriâ esto non sit liber, dicitur tamen virtus voluntatis. In primo ergo sensu non quærimus in præsenti, vtrùm habitus sit essentialiter virtus; nam suppono vt longè probabilius, habitum, qui inclinat ad actus liberos, inclinare etiam ad necessarios, quando sunt ambo intra idem obiectum formale & materiale; de quo alibi fusè egi; quæstio ergo est in secundo sensu, scilicet, vtrùm habitus essentialiter inclinet ad actum virtutis, prout actus virtutis abstrahit ab actu libero & necessario.

Vox virtus duplicē hic sensū habet.

Habitus, qui inclinat ad actus liberos, inclinat & ad necessarios circa idē obiectū versantes.

SVBSECTIO I.

Proponuntur duæ opposita sententiæ.

PAter Vasquez disputat. 84. cap. 1. tacitè videtur annuere, Scotum non benè intelle- 3.
ctum Patre Suario in puncto præsenti; ipse autem fusè illius mentem ibidem declarat: ego tamen Primò arbitror, parum interesse, quid ille in præsenti dixerit: Secundò, idem omnino à Patre Suario disput. 3. de virtutibus sect. 1. quod à Vasquez tribui Scoto; ergo vno verbo, prima sententia sit Scoti docentis, eumdem numero habitum esse indifferentem ad eliciendum actum virtutis & actum vitij; quia cùm actus ipsi sint indifferentes vt è bonis fiant mali, & è contrario; habitus autem non possit esse magis limitatus quàm sint actus, quos elicit, necessum est inquit vt habitus habeat eam indifferentiam: quod vlteriùs sic declarari potest, Habitus inclinat ad actum hunc in specie; sed hic in specie iam est bonus, iam est malus; ergo habitus iam inclinat ad actum bonum, iam ad malum: ergo non est essentiale illi habitui inclinare ad solos actus bonos. Hanc sententiam adeò probabilem reputat Vasquez cap. 2. vt ferè in eam propendeat; & verò (vt infrà ostendam) nullatenus satisfacit argumento huic pro Scoto posito: pro illâ citat Pater Tannerus Maiorem in 3. dist. 36. quæst. 3 & in 1. dist. 17. q. 8. art. 1. & Durandum in 3. dist. 33. q. 2. n. 8. Quid de hac sententiâ sentiendum sit dicam subsect. 2.

Secunda ergo extremè præcedenti contraria communis est in scholis; quam defendunt Suarez, Vasquez & Tannerus citati: hic autem prætereà pro eâ refert Capreolum, Gabrielem, Ockamum, Caietanum, Conradum Medinam, Valentiam, Conimbricenses, Altisiodorensem; 4.
aitque eam à D. Thomâ defendi q. 55. art. 1 & 3.

Communis sententia.

S. Thomas non benè citatur à P. Tannero pro hac sententia.

Verùm ibi nihil aliud docet sanctus Doctor, quàm quòd virtus sit habitus; id quod non negat Scotus. Sicut si quis diceret, Musicus est homini esse musicum; aliud enim est, omnem virtutem esse habitum; sicut omne meritum est actus; aliud verò, esse habitui essentialem rationem virtutis & actui rationem meriti: & in eodem modo ostenditur, Aristotelem haud benè citari pro eâ sententiâ; solùm enim docet, virtutem esse habitum, quod (vt dixi) à nemine negatur. Melius D. Thomas citari debuisset art. 4 vbi ait, habitum esse genus proximum ad rationem virtutis; ideóque docet, conuenientiùs definiendam virtutem, si loco qualitatis, quæ est genus remotum, poneretur habitus: atqui iam dixi paulò antè, Eo ipso quòd ratio habitus sit genus, rationem virtutis forè differentiam, ergo ea ratio virtutis erit essentialis habitui, quia differentia essentialiter vnitur rationi genericæ; nihilominus dico, posse facilè explicari D. Thomam, vt non sit locutus in toto eo rigore: vt enim dum de actuali merito solet dici, Meritum est actus bonus, &c. & de peccato è contrario potest dici, Est actus quo quis transgreditur. &c. & ibi communiter loquendo dicere solemus, actum esse genus ad bonum & malum, cùm tamen probabilior longè opinio doceat, eumdem actum ex indifferenti in malum, imò etiam ex bono in malum, prout suprà ostendimus, posse transire; sic etiam in præsenti de habitibus dici posset, solo eatenus modo eo loquendi Diui Thomæ; quia tamen eodem articulo dicit, virtutem esse habitum, qui semper se habet ad bonum, & quo nemo malè vtitur, crediderim omnino illum in sententiâ Scoto contrariâ fuisse.

D. Thomas explicatur.

5. *Ratio Patris Tanneri refutatur.*

Quidquid verò de auctoritate sit, à ratione sic pro communi sententiâ argumentatur Pater Tannerus suprà: Multorum actuum obiecta sunt intrinsecè bona, ergo habitus inclinantes ad actus circa ea obiecta erunt etiam essentialiter boni. Hoc argumentum non persuadet intentum. Primò, quia licet consequentia bona sit quoad aliquos actus; quod fortè etiam non negat Scotus; inde tamen non potest de omnibus vniuersaliter quidquam inferri. Secundò, quia etiam illi actus circa talia obiecta non sunt intrinsecè ita boni, vt non possint reddi mali; nam si prohiberentur reflexè, eo ipso essent mali, vt dixi fusè suprà: nam etiam ipsum amorem Dei potest Deus titulo dominij sui mihi hic & nunc prohibere dicendo, *Impero, vt non elicias talem actum amoris*; per quod (vt eo loci ostendi) non auferretur ab obiecto actus bonitas honesta, licet ipse actus in se bonus esset hic & nunc, & licet tunc stante prohibitione non posset amor Dei produci, quia hic pugnat cum omni peccato mortali: at alij actus honesti, qui eam repugnantiam physicam non habent cum peccato, possent tunc fieri, essentque ex obiecto suo boni, & consequenter possent retinere totam rationem motiuam ex parte obiecti, licet aliunde simpliciter essent mali; ergo tunc habitus, qui illos actus prodocit, inclinaret eodem modo ac antea, quia habitus solùm inclinat ad actum ratione illorum quæ actus appetit ex parte obiecti (non loquor iam de infusis, qui fortè ex alio capite non possunt elicere actum malum;) ergo ex hoc argumento potiùs confirmatur, & quidem valdè efficaciter, sententia Scoti.

6. *Alia eius argumenta soluuntur.*

Ex hac vltimâ doctrinâ soluuntur cætera argumenta quæ Pater Tannerus ponit; omnia enim videntur inde vim habere, quòd habitus debeat inclinare per se ad honestatem quæ est in obiecto; vnde infert, ablatâ eâ honestate non posse habitum inclinare, ergo nec transire in malum. Respondetur, inquam, concessâ primâ & negatâ vltimâ consequentiâ; nam iam dixi, manente in obiecto totâ eius honestate, & consequenter manente totâ ratione motiuâ habitus, posse actum fieri malum; tunc autem habitus transiret etiam è bono in malum. Idem dicendum est ad aliud argumentum desumptum ex eo quòd habitus dentur, ob difficultatem, quæ est in obiecto, id est in honestate morali; ergo ad hanc maximè inclinat habitus; ergo cessante honestate non inclinat habitus. Respondetur ex doctrinâ datâ, manente honestate obiecti, ideóque & difficultate, ob quam ponitur habitus, posse actum reddi malum. Addo autem circa hoc argumentum, non poni semper habitus ob difficultatem in obiecto, sed ob indifferentiam voluntatis; vt agens de Angelis fusiùs ostendi, & suprà tetigi.

Pater Vasquez suprà cap. 2. quem Tannerus loco citato sequitur, eamdem sententiam probat ex Aristotele; sed iam diximus ex illo non multum suaderi: vt verò à ratione eam confirmet, supponit eam doctrinam, quam nos reiecimus suprà, scilicet posse omnes actus etiam ex parte obiecti transire ex bonis in malos, & è contrario: v. g. vult quis celebrare ob honestatem in celebratione repertam; & posteà incipit vincibiliter dubitare, an sit interdictum Sacrum, & consequenter, vtrùm liceat celebrare; in eo casu, inquit, manet idem motiuum, nempe eadem honestas in celebratione saltem apprehensa; ergo potest eadem volitio celebrandi habens pro motiuo eam honestatem permanere; quia, vt quis amet aliquod obiectum tamquam bonum, sufficit, si in eo apprehendat rationem boni, esto non iudicet eam ibi esse: ergo cùm etiam, stante eâ dubitatione de interdicto Sacro, locum habeat apprehensio honestatis prioris, poterit ob eam amari. Aliunde autem, eo ipso quòd probabiliter dubitat, an sit prohibitum Sacrum, iam illud ex parte obiecti redditur malum; ergo tunc eadem volitio celebrandi amans honestatem obiecti transit è bonâ in malam etiam ex parte obiecti, seu etiam cognitâ malitiâ obiecti. Dixi à me hanc doctrinam refutatam; nam cùm primùm quis dubitat, an sit prohibita illa celebratio Missæ, iam eo ipso non potest iudicare illam esse honestam; vt autem velit quis rem aliquam tamquam honestam, debet iudicare saltem probabiliter esse honestam; nam sola apprehensio honestatis non sufficit, nisi quando tam est efficax & clara, vt excludat contrarium iudicium; hoc autem nullo modo habet eo ipso quòd dubitet de eâ honestate, alioquin eâdem consequentiâ diceret quis, posse quemlibet amare ebrietatem vt honestam, etiamsi clarè cognoscat eam esse inhonestam; hoc autem est absurdum, ergo. Sequela verò probatur, quia quantumuis iudicem, *Ea res non est honesta*, locum habet apprehensio honestatis in eâ re; nam, vt dixi disputatione præcedenti contra Patrem Vasquez, etiam quando nego per iudicium identitatem alicuius prædicati cum subiecto, datur priùs naturâ apprehensio simplex eius identitatis. Sed de hac re nunc satis. Videamus quid ille in præsenti magis ad rem nostram doceat; ait ergo, Licet omnis actus

Suppositio P. Vasquez.

7.

Confutatur.

8.

Opinio eiusdem circa præsens.

actus bonus poſſit in malum tranſire, habitum tamen tunc non concurrere ad eum actum, nam ille actus iam non fit eum ſuauitate & facilitate ob nouum ſcrupulum ſubortum; cumque habitus in ſententiâ ipſius non concurrat niſi ad ſolam facilitatem, non poteſt eâ facilitate ceſſante concurrere; additque, ſe non videre, qui poſſit ſententia Scoti negari ab his qui dicunt,

Refellitur. habitum concurrere ad actus ſubſtantiam. Verùm neque hoc argumentum dixerim eſſe efficax; & potiori iure omnes alij auctores, qui eam facilitatem diſtinctam negant in actu, dicere poſſunt, ſe non videre ſpecialem difficultatem in communi eâ opinione, quæ non ſit in eâ ſingulari Patris Vaſquez.

Prò quo rogo an experiamur in tali caſu nos facere actum illum cum maiori inclinatione, ratione habitus boni præcedentis, quàm faceremus, ſi non fuiſſet talis habitus, an id nullo omnino modo experiamur. Quidquid ſit de concurſu habitus ad eam facilitatem diſtinctam, vel ad totam ſubſtantiam actus; nam experientia eius facilitatis non pendet à diuerſitate ſententiarum inter Patrem Vaſquez & ceteros auctores, vt ex

9. terminis patet: eſt enim prior experientia quàm varietas opinionum circa modum, in quo illa conſiſtat: rogo, inquam, an eo caſu experiamur facilitatem, an non: ſi non experimur, ergo nec ipſe, nec alij cogentur dicere tunc habitum influere, cùm etiam ſine habitu in omnium ſententiâ detur potentia ſufficiens, quæ actum efficiat; cui tunc temporis tribuetur etiam ſubſtantia; licet alioquin, quando actus facilè fit, habitus concurrat etiam ad eam ſubſtantiam: ſi verò dicat Vaſquez, non tunc temporis experiri eam maiorem facilitatem, neceſſum eſt vt admittat, etiam habitum antiquum concurrere ad eum modum facilitatis, cùm ipſe iudicet, non poſſe nos reddi promptiores in ordine ad actus per habitum, niſi hic concurrat ad eum modum facilitatis ſuperadditum: ergo cùm tunc ſit facilitas, erit & concurſus habitus ad eam. Vides igitur, difficultatem hanc non minùs ei eſſe communem quàm cæteris omnibus.

Svbsectio II.

Deciditur quæſtio.

Admittitur vt probabilior ſententia Scoti.

Ex his colliges, debilibus valdè argumentis niti ſecundam & communem opinionem; ideò, omnibus penſatis, puto ſententiam Scoti eſſe probabiliorem; quam ſatis videor argumento pro ipſo ſuprà poſito, & his, quæ inter reſpondendum argumentis Patris Tanneri dicta ſunt, confirmaſſe; iam tamen vlteriùs ſic perſuadeo.

Confirmatur primò. Primò, quia qui aſſueuit orationi & meditationi etiam ſanctè & laudabiliter, ſine dubio, etiam poſtquam ei talis oratio ob alias cauſas prohibetur, eò quòd deberet ad alia attendere,

10. vehementem ſentit in ſe inclinationem ad eam orationem; & ſanè certiſſimum eſt ipſâ experientiâ, eum, qui ex vnâ Religione, vbi ſe occupauit in oratione, tranſit ad aliam, vbi non licet ita vacare orationi, quia debet alia officia exercere, difficilem admodum eſſe vt ſe applicet eis alijs occupationibus, negligatque orationem; & idem dico in alijs exercitijs oppoſitis; inde ſolet haberi ex hoc capite magna conſideratio in talibus admittendis: & fortè ob hanc cauſam Sanctus Pater noſter Ignatius noluit admittere ad Societatem eos qui in aliquâ aliâ Religione fuère. Sed neque neceſſum eſt ad diſtinctam Religionem recurrere; idem intra eamdem in diuerſis tamen exercitijs contingit: qui enim aſſueuit audire confeſſiones, difficiliùs etiam poſtquam à Superiore in alio officio ponitur, ab eis abſtrahitur, quàm ſi non haberet eum habitum; quem ſuppono bonum alioquin fuiſſe; ergo habitus ille, etiam poſtquam actus audiendi confeſſiones non eſt licitus, inclinat in illum: ſi enim non inclinaret non magis obeſſet ea conſuetudo antiqua, quàm ſi non fuiſſet; ſi autem inclinat etiam poſtquam res eſt prohibita; ergo etiam tunc poteſt ille habitus elicere talem actum ſimul cum potentiâ; non enim inclinat ad actum, quem non poteſt elicere; vel certè iam eo ipſo habeo intentum, nempe inclinare poſteà ad actum malum eum habitum, qui anteà inclinabat ad bonum.

Vt id Secundò oſtendam, ſuppono, ſaltem in habitibus vitioſis, doctrinam, quam ſubiungam, ab omnibus admitti; ex eâ autem ſequi euidenter intentum meum, dicam ſtatim. In *Secundò.* 11. vitioſis ergo habitibus omnes admittunt, eum, qui conſueuit v. g. diu furari propter luxuriam, etiam ceſſante poſteà eo fine, manere facilem & propenſum ad furtum; & qui luſui aſſueuit ſine pecuniâ, poſteà poſitâ pecuniâ, & cum grauiſſimo damno familiæ, ludere; & qui affectum inhoneſtum erga feminam acquiſiuit ob pulchritudinem, etiam poſteà, pulchritudine maiori ex parte ceſſante, etiam in ſenectute eum affectum retinere: ſimiles experientias infinitas habemus, ex quibus ego hanc doctrinam generalem meo iudicio claram infero. omnem habitum acquiſitum ita facilitare erga obiectum formale actus, vt ſimul facilitet erga obiectum materiale, quod ille actus reſpicit; & quidem ita erga materiale, vt promptior ſit voluntas ad illud obiectum materiale, etiam ſub aliâ ratione formali, quàm ſi talem habitum non acquiſiuiſſet. Cuius ratio à priori ea poteſt eſſe, quòd licet actus non vltimò, verè tamen afficitur erga obiectum materiale; ergo habitus ex eo actu relictus benè afficit hominem tam circa obiectum formale quàm materiale; ergo etiam, quando materiale eſt ſine hoc formali, inclinat habitus ille ad materiale. Sic qui aſſueuit ſtudij in ſæculo propter vanam gloriam, mutato fine vanæ gloriæ in alium honeſtum & bonum, ſine dubio propenſior erit in Religione ad ſtudia, quàm ſi nullum habitum habuiſſet ſtudendi: ergo habitus facilitat ad obiectum materiale, etiam ceſſante obiectu formali, ſub quo amari incœpit tale obiectum materiale.

A priori ratio. Habitus inclinat etiam ad obiectum materiale ſeclusâ formali.

Altera probatio concluſionis. Hinc probo concluſionem manifeſtè; nam ſi etiam mutato obiecto formali facilitat habitus ad idem obiectum materiale, & quodammodò in hoc ſenſu etiam facilitat ad actus diuerſos in ſpecie inadæquatè; ergo habitus virtutis, 12. qui anteà inclinabat ad rem ſub motiuo bono, poteſt poſteà inclinare ad eamdem ceſſante eo motiuo, & conſequenter quando res illa eſt mala.

Tertiò probo hoc ipſum, quia (vt dixi reſpondendo argumentis Patris Tanneri) etiam non mutatâ honeſtate ex parte obiecti, ſed præciſè ex reflexâ prohibitione poteſt aliquis actus è bono tranſire in malum: v. g. habet quis conſuetudinem eliciendi deſiderium beatitudinis ob honeſtatem in beatitudine, diceret

tamen illi Deus, Mando tibi, ne eos actus hodie elicias, certè non ideò aufertur beatitudini sua honestas, eò quòd ego non possum illam nunc amare; ergo ex hoc eapite adhuc habet habitus ille quidquid amabat anteà per suum actum; ergo tunc poterit inchoare ad illum actum: atqui ille actus tunc est malus; ergo potest habitus, qui anteà ad bonum, nunc ad malum inclinare.

Obiectio Prima. Dices: Omnis actus virtutis fit ex dictamine prudentiæ; ergo omnis habitus virtutis includit prudentiam: atqui quando est peccatum, non potest esse prudentia; ergo neque tunc potest *Responsio.* operari ille antiquus habitus. Respondeo distinguendo primum consequens: Omnis habitus virtutis quà talis seu quà virtuosus includit prudentiam, concedo; quà talis entitatis physicæ est, nego, ob rationes iam datas.

13. *Obiectio Secunda.* Dices Secundò: Ergo si habitus virtutis potest fieri vitiosus, etiam è contrario vitiosus poterit fieri virtutis; ergo poterit quis per actus vitiosos acquirere habitum intensissimum virtutis, & plenus esse virtutibus maximus peccator, qui totà suâ vitâ nec vnicum actum virtutis elicuit, sed innumeros malos; hoc autem est plan absurdum, ergo. Ita obiicit Tannerus suprà dub. 2. tractans quæstionem aliam præsenti planè affinem, vel, vt statim dicam, ferè eamdem cum hac. Respondeo tamen facilè, in eo casu eiusmodi habitus non esse virtutes; quia licet inclinent ad obiectum materiale, quod potest amari sub bono fine, & consequenter posteà possint iouare ex eà parte ad virtutem, vt dixi de eo qui assueuit studiis ob vanam gloriam; quamdiu tamen non habet homo illam inclinationem ad virtutem, sed potiùs ad motiua mala, non habet virtutem. Et quidem hoc argumentum potest retorqueri ad hominem in ipsis actibus; nam in illis saltem admittit Tannerus & maior pars Theologorum extrinsecam esse denominationem boni, ideóque eumdem actum, qui est malus, potuisse esse bonum; per hoc tamen quis, quæso, sic discurret, *Iste peccator est plenissimus actibus, qui sunt ex se capaces, vt sint boni, ergo est plenissimus actibus bonis?* certè argumentum, quia fieret à potentià ad actum affirmatiuè, nullum esset; idem planè dico in habitibus; vt enim habitus simpliciter dicatur virtutis, requirit Primò carentiam omnis inclinationis ad malum: Secundò, ne actus ipse hic & nunc ex alio capite sit malus. Hæc autem omnia, quia sunt extrinseca habitui, possunt ab illo abesse, & de facto supponimus, in eo casu illum eis carere. Quid ergo mirum, si tunc nullus ex illis dicatur virtus?

Solutio. Habitus mali, vt si inclinet ad obiectum materiale actus boni, est potest dici bonus.

14.

SVBSECTIO III.

Altera quæstio præcedenti affinis.

Videamus iam secundam quæstionem, quæ hîc moueri potest; & quomodo à præcedenti differat. Ait ergo Pater Tannerus dub. 2. aliud esse quærere, vtrùm habitus, qui est virtus, sit essentialiter & intrinsecè virtus; aliud verò quærere, vtrùm per accidens in aliquo casu inclinare possit ad actum malum; ideò ille etiam ostensà contra Scotum eà essentiali identificatione virtutis cum habitu, secundò in præsenti quærit, vtrùm in aliquo casu possit habitus virtutis elicere actum malum; & hoc dici etiam repugnare tam in intellectu quàm in voluntate, rationem statim videbimus.

Putarem tamen ego, in præsenti vix illa duo posse distingui; nam eo ipso quòd in vno casu habitus elicit actum malum, euidenter inde infertur; Ergo illi non est essentiale solùm elicere actus bonos, & consequenter non erit illi essentialis ratio virtutis; nam virtus definitur in ordine ad eliciendos actus bonos: sicut licet oratio connaturaliter ex se sit bona, non tamen dicitur essentialiter bona; eo ipso quòd vno casu possit esse mala. Et sanè Vasquez, Suarez & alij ferè omnes tractando primam quæstionem contra Scotum in hoc eodem sensu loquebantur, vnde etiam fit, vt argumenta, quæ ipse Tannerus pro hac secundâ quæstione ponit, eodem modo sint contra primam; quia vix distinguuntur. Fateor, in hoc sensu posse eas duas quæstiones ita distingui, vt in primâ, dum essentialiter dicit esse habitui elicere actus virtutis, loquatur non in eo summo rigore, quem verbum illud *essentiale* denotat, sed perinde ac si dicat, magis connaturale, magis intrinsecum, &c. in hoc enim sensu non est idem, posse per accidens inclinare ad malum, & ex suâ naturâ & per se ad illud inclinare; in hoc tamen sensu arbitror neque Scotum negasse aliquos habitus esse essentialiter virtutes; nam actus orationis per se & ordinariè est bonus: item actus fidei, actus eleemosynæ, & consequenter habitus ad eiusmodi actus inclinantes per se etiam erunt virtutes, licet per accidens oratio possit esse mala, si ob eam homo negligat infirmum; & eleemosyna, si inde familiæ necessaria subtrahantur, &c. Solùm ergo voluit Scotus, habitum non ita esse virtutem, quin possit aliquando siue per se, siue per accidens inclinare ad actum malum, & tunc amittere eam denominationem virtutis; & in hoc solo sensu nos assentimur Scoto: nam etiam in illis casibus, de quibus in secundo argumento præcedentis subsectionis, vbi diximus, habitum etiam inclinare ad obiectum materiale; quod tamen ex naturâ suâ non est semper coniunctum cum eo fine, ob quem hîc & nunc amatur; in eis, inquam, casibus habitus per se magis inclinat ad vtrumque, scilicet ad materiale simul cum formali, quàm ad solum materiale; vnde etiam eis habitibus est quasi accidentarium posteà inclinare ad illud materiale, quando habet alium finem non bonum, & magis est connaturale ad bonum inducere.

Quid sit sentiendum.

15.

Scotus explicatur.

16.

Aduerte, me hîc non agere de habitibus supernaturalibus, quia, vel dicimus posse esse actus aliquos supernaturales malos ex aliquâ circumstantiâ, vel id negamus, si negamus, ergo habitus, qui non sunt productiui nisi eorum actuum supernaturalium, non poterunt vnquam efficere actum malum; si verò affirmemus primum, scilicet posse esse aliquem actum supernaturalem malum, tunc necessariò debebit ille fieri ab habitu; nam tales habitus sunt simpliciter requisiti; non enim sunt sicut naturales solùm dantes facilitatem: vel certè deberet per auxilium extrinsecum suppleri concursus ille, in eo autem auxilio tanta est difficultas, quanta in ipso habitu: vtrùm autem actus supernaturales, possint esse ex aliquâ circumstantiâ mali, non pertinet ad hunc locum; ideò ab hac quæstione abstineo.

Abstrahitur hic ab habitibus supernaturalibus.

Secundò etiam in præsenti non disputo, vtrùm aliqui habitus ex bonis fint omnino ita deter-

Ab aliquibus habitibus

Determinatis ad actus bonos nequit fieri argumentum vniuersale.

determinatl ad bonos actus, vt non possint vmquam malum actum efficere; nam de charitate, de habitu inclinante ad volendum non peccare, &c. non dubium, non posse in malum inclinare: & per hoc soluuntur mulia ex argumentis, quæ in hac secundâ difficultate Tannerus adducit; quæ desumuntur ex vno aut altero particulari habitu. Constat enim, non posse inde de omnibus vniuersaliter concludi.

Svbsectio IV.

Quid de habitu intellectus ad verum.

17. ILlud hic pro complemento disputari posset, vtrùm idem de habitibus Intellectualibus dicendum sit; an scilicet posset aliquis habitus veruaaliquando inclinare ad actum falsum. Supponi videtur communiter, id non posse fieri; imò inde multi sic argumentantur pro habitibus voluntatis: Habitus intellectus verus numquam potest inclinare ad actum falsum; ergo etiam habitus voluntatis bonus numquam ad actum malum. Ego tamen crediderim, longè clariùs apparere, quo pacto habitus intellectus verus inclinet ad actum falsum aliquando per accidens, quàm, quomodo habitus voluntatis bonus inclinet aliquando ad actum malum: etenim habitus intellectualis, quo quis propendet vt iudicet, accidens non conseruari sine subiecto, inducit hominem vt iudicet, *Hac particularia accidentia panis habent subiectum*, seu, *Ibi est substantia panis*; quod tamen iudicium sæpè est falsum, quandocumque scilicet materia illa est consecrata, ergo. Neque sufficit respondere, illud iudicium falsum oriri ex aliquo principio alio falso, quòd scilicet non sint consecrata ea accidentia: hoc, inquam, non sufficit; nam ego non contendo iam, solùm illum habitum elicere seu inclinare ad eum assensum falsum, sed illum inclinare, esto simul debeat aliquis alius habitus aut principium concurrere; sicut ferè dicimus, habitum eleemosynæ inclinare ad dandum eleemosynam huic homini, esto debeat esse simul iudicium, quòd ille sit pauper. Idem suo modo est in omnibus aliis habitibus, qui non inclinant nisi subsumptâ aliquâ quasi minori propositione, vel conditione; ergo ex hoc capite non debet negari, illum habitum ex se ad veritatem propendentem eo casu inclinare per accidens ad actum falsum. Similis instantia desumi posset ex aliis casibus; vbi diuinitus à Deo potest impediri id, quod naturaliter euenire debebat; tunc enim habitus naturalis inclinat per accidens ad assensum falsum.

Potest habitus verus inclinare ad actum falsum.

Occurrit opinioni diuersæ.

18.

Respondebis: Ille habitus, si verus sit, solùm debet inclinare ad hunc assensum, *Accidens v. g. naturaliter non potest esse sine subiecto*: atqui hic assensus semper est verus, etiam quando actu accidentia miraculosè sint sine subiecto; ergo ille habitus numquam inclinat ad falsum. Sed contrà, ille habitus non solum inclinat ad eum assensum quasi in abstracto, sed etiam ad iudicandum inde in particulari de omnibus accidentibus, quòd sint actu in subiecto absolutè: sicut qui habet experientiâ notitiam de efficaciâ alicuius veneni, & illud propinat alteri, non solùm ex vi illius habitus iudicat, venenum hoc naturâ suâ est efficax, sed etiam absolutè iudicat, *Nocebit huic homini*, esto posteà per accidens, Deo miraculosè impediente eius vim, nihil de facto efficiat; & consequenter, esto iudicium illud dicens *Nocebit*, sit falsum hîc & nunc.

Responsio contraria instantia refutatur.

Confirmatur

Secundò idem intentum probo, quia (vt nemo non scit) in syllogismo euenire frequenter solet, vt ponantur sæpè duæ præmissæ, vna vera, altera falsa, & tunc inferatur consequens falsum, ad illud autem non solùm inclinat habitus vnius præmissæ, sed vtriusque; nam consequens sequitur non ex vnâ solâ, sed ex duabus præmissis. .19. Dico *inclinat habitum*; licet enim non eliciat immediatè conclusionis illius assensum, de quo nunc non disputo, saltem mediante ipsâ præmissâ, quam producit, inclinat; quòd si mediante actu habitus ille potest inclinare, ergo etiam immediatè elicere potest actum falsum; non enim est maior indecentia in hac efficientiâ quàm in illâ inclinatione. Adde, multos iudicare haud improbabiliter, etiam immediatè concurrere habitum præmissarum ad conclusionem.

P. Tanneri obiectio.

Pater Tannerus, qui contrarium eo loco sentit, obiicit sibi illum syllogismum, qui communiter fieri solet ad probandum, prudentiam posse speculatiuè habere iudicium falsum; v. g. *Accedere ad suam licitum est, sed hac est mea* (suppono inuincibiliter ita reputari, cùm tamen reverà non sit;) *ergo accedere ad hanc mihi est licitum*. Ecce consequens speculatiuè falsum, & prudentialiter verum: ergo prudentia potest habere iudicium speculatiuè falsum. Respondet huic argumento, prudentiam non versari tunc circa minorem propositionem, quæ falsa est, sed circa conclusionem, quæ vera. Hæc solutio in duobus displicet. Primò, quia etiam ipsa conclusio est speculatiuè falsa; nam reuerà non est honestum ad hanc accedere, licet iudicetur ita esse, & ignorantia inuincibilis excuset.

Solutio.

Refellitur Primò.

Secundò.

Secundò displicet, quia non potest non assensus conclusionis tangere vtramque præmissam, vt suppono ex Logicâ; vbi probaui vniuersaliter, per assensum conclusionis attingi obiectum vtriusque præmissæ; specialiter autem contra eumdem Patrem Tannerum ostendi, non posse intellectum esse certiorem de conclusione quàm 10. sit de vtraque præmissâ; ergo prudentia non potest certiùs credere, esse licitum ad hanc accedere, quàm credat, hanc esse suam: idem est in aliis materiis; non enim possum magis certus esse, Petrum in originali esse conceptum, quàm certus sim, illum absolutè esse conceptum; licet ea conclusio sequatur ex duabus præmissis, vnâ vniuersali de fide, *Omnis homo conceptus viâ naturali contrahit originale*, & ex alterâ, *Hic est conceptus viâ naturali*: de quo puncto egi etiam in primo Tomo disputatione 1. à n.70. ergo ea solutio non satisfacit. Nihilominùs tamen ego non vtor argumento illo, quia suprà dixi, prudentiam non formare tunc temporis ita illum syllogismum, sed etiam speculatiuè verè concludere hoc modo, *Accedere ad prudenter iudicatam suam honestum est; sed hic & nunc hæc iudicatur prudenter mea, ergo hic & nunc accedere ad eam mihi licitum est*. Ecce omnes hæ propositiones sunt speculatiuè veræ, vt ex se patet: ergo tunc habitus ille nullo modo inclinat ad assensum falsum. Sed de hoc satis.

SECTIO II.

De subiecto virtutum.

CVm diximus, omnem virtutem esse habitum, præsens difficultas de subiecto virtutum ferè coincidet cum philosophicâ de subiecto
21. habituum: à quâ nos, qui potentias ab animâ distinctas negamus, facilè expedimur; dicimus enim eas immediatè in animâ recipi; quia tamen probabile est, potentias distingui, & ex speciali conceptu virtutis videntur posse moueri aliquæ difficultates, ideò nonnihil nobis hærendum erit in præsenti.

SVBSECTIO I.

Tres primæ quæstiones solutæ.

Vtrùm virtutes collocandæ in potentijs distinctis. Communis opinio affirmatiua.

INter quas prima sit, an, caso quo potentiæ distinguerentur, essent in eis virtutes collocandæ; an verò immediatè in ipsâ substantiâ animæ. Communiter poni solent in potentiis ipsis, ob tres rationes. Prima est, quia virtus ex suâ ratione est perfectio potentiæ; omnis autem perfectio est in eo cuius est perfectio. Secunda, quia anima non est operatiua per suam essentiam immediatè, ergo per potentiam; ergo in hac debent collocari virtutes. Tertia, quia quidquid disponit ad optimum debet esse in potentiâ, quæ per operationem consequitur illud optimum; sed virtus disponit ad optimum, ergo debet esse in potentiâ.

Contrarium deciditur.

Pro huius dubij decisione aduertendum est, Licet sit probabile, potentias esse distinctas ab animâ, videri tamen omnino certum, ipsam animam immediatè concurrere debere ad actus intellectus, eos recipiendo, ad voluntatis verò liberos, eos etiam causando immediatè; alioquin (vt fusè ostendi dispur. 3. de Animâ sect. 1.) nec præmio nec pœnâ digna esset ipsa animæ substantia. Vide eo loco rem hanc efficaciter deductam. Hoc ergo immediato influxu supposito, dico, Esto potentiæ distinguantur, videri longè probabilius, habitus & virtutes immediatè in ipsâ substantiâ animæ recipi, non in potentiis, quod probatur satis efficaciter. Primò,

Habitus & virtutes in ipsâ animæ substantiâ collocantur.

22. *Ratio Prima.* quia (vt soluendo argumenta opposita ostendam) nulla est ratio ad dandum potentiis accidentalibus vim sustentandi alia accidentia, animæ verò è contrario, quia substantia per se est subiectum accidentium, meritò tribuitur talis sustentatio; simili ratione ductus sum ad probandum, accidentia communia non subiectari in quantitate, si distinguatur, sed in materiâ primâ; de quo dispur. 5. Physicæ à num. 36. ergò idem hic de habitibus dicemus, eos scilicet in solâ substantiâ animæ subiectandos. Secundò

Secunda. idem probo, quia cùm anima immediatè etiam concurrat non minùs quàm ipsæ potentiæ, imò anima determinet potentias ad exercitium, non è contrario potentiæ animam, commodiùs longè est, vt ipsa immediatè habeat sibi vnitum vtrumque instrumentum, vt cum vtroque immediatè operetur, quàm si ponamus, instrumentum esse supra alterum instrumentum. Tertiò re-

Tertia. torquendo duo argumenta opposita sic idem probo; nam virtus perfectio est animæ; hæc enim per virtutes redditur Deo grata, aut certè magis prona ad bonum, vt secum determinet ad operandum voluntatem distinctam: item anima est, quæ disponitur ad optimum; ea enim est, quæ immediatè Deum videt, possidet, amat, &c. nam intellectus distinctus nec possidet Deum, nec voluntas illum propriè amat; ergo si dispositio ad optimum debet subiectari in eo, quòd disponitur, & perfectio in eo, quòd perficitur, vt duo argumenta dicebant, certè virtus debebit in animâ immediatè recipi, non verò in potentiis.

Ad argumenta opposita responsio. Ad primum

Iam ad opposita argumenta respondeo. Ad primum dico, virtutem esse quamdam perfectionem potentiæ, prout potentia dicit id quod immediatè agit; in quo sensu ostendi etiam ani- 23.
mam esse potentiam, id est immediatè agere; esto debeat habere simul aliud comprincipium distinctum. Ad secundum respondeo, in eo supponi falsum, scilicet, si potentiæ distinguantur, animam non operari immediatè; videtur enim contrarium omnino certum, vt eo loco de Animâ ostendi. Ad tertium, quòd virtus sit dispositio ad optimum, paulò antè responsum est, dum illud pro me retorsi, eò quòd sola anima est quæ assequitur illud optimum, non potentiæ, licet distinguantur; vnde meliùs ego concludo, eas virtutes, etiam datâ potentiarum distinctione, debere in animâ recipi.

Ad secundum.

Ad tertium.

Vtrùm eadem virtus esse possit in duabus potentijs.

Secunda ergo quæstio sit, vtrùm eadem virtus esse possit in duabus potentiis. Quæ difficultas licet videatur pendere à distinctione potentiarum, re tamen ipsâ non pendet: nam esto potentiæ non sint distinctæ, dantur tamen actus quidam diuersi, qui dicuntur intellectus, alij verò, qui dicuntur voluntatis: datur enim cognitio & volitio distinctâ; & de illis potest esse tota quæstio præsens, vtrùm scilicet vnus idemque habitus virtutis queat inclinare per se & immediatè ad actus eos diuersos cognitionis & amoris. Communiter dicitur id repugnare: cuius resolutionis alia non redditur ratio, quàm ipsa eorum actuum diuersitas; hæc enim petit vt principia etiam sint diuersa. Nihilominùs tamen ego primùm censeo, non repugnare absolutè, vnam eamdemque qualitatem esse habitum facilitantem ad duos actus diuersos intellectus & voluntatis; quia non sequuntur duo contradictoria ex eo, quòd vnum idemque principium propendeat in actus specie diuersos, quia vis producendi diuersa non repugnat eidem indiuisibili principio; de facto enim vna eademque indiuisibilis po- 24.
tentia voluntatis, si distinguatur, est virtus ad odium & amorem: qui actus sunt inter se non solùm specie diuersi, sed etiam oppositi; ergo poterit esse vna qualitas naturâ suâ inclinans animam ad eliciendam cognitionem de Deo, & ad ipsum amandum. Quòd enim illi duo actus non sint intra idem genus appetitionis, sed vnus sit cognitio, alter amor, parum obest in præsenti; nam & inter se sunt compatibiles; & eorum continentia non arguit infinitam vim in causâ, neque vllam aliunde repugnantiam, ergo.

Nō repugnat eūdē habitū facilitare ad duos actus diuersos, intellectus, & voluntatis.

Obiectio Prima.

Dices Primò: Habitus facilitans producitur ab actibus; ergo non potest vna qualitas facilitare ad eos actus diuersos; quia non potest explicari, quomodo ab illis duobus producatur.

Responsio.

Respondeo negando consequentiam. Ad probationem dico, facillimè intelligi eam productionem, si duo illi actus simul existant in animâ, vt existit cognitio & amor eiusdem obiecti; ex quo capite, quia ad existendum magis sunt connexi isti duo actus, quàm duo alij disparati eiusdem voluntatis, faciliùs possunt habere habitum

eundem quàm duo disparati pertinentes ad genus volitionis, aut duo alij pertinentes ad genus cognitionis.

Obiectio Secunda. Responsio.

Dices Secundò: Ille habitus deberet recipi in duabus potentiis distinctis; quod repugnat. Respondeo Primò, si potentiæ non distinguantur, nullam esse difficultatem; nam tunc in solâ ani-
25. mâ recipietur. Secundò respondeo, sæpè à me alibi traditum, nullo modo repugnare, aliquod accidens immediatè recipi in duobus subiectis, eo modo quo Thomistæ dicunt, accidentia communia recipi in toto composito.

De facto idē habitus non inclinat ad diuersarū potentiarū actus. Ratio Prima.

Secundò tamen censeo, quidquid sit de eâ non repugnantia, de facto tamen probabilius longè esse, non dari talem virtutem indiuisibilem ad eos duos actus inclinantem. Ratio est, quia experimur de facto acquiri vnam sine alterâ; ergo non est vna indiuisibilis, sed duplex. Consequentia est bona. Antecedens probatur, quia si quis se diu exerceat in cognitionibus de Deo, de honestate morali, &c. esto nullum exerceat actum bonum voluntatis circa ea obiecta; nihilominùs acquiret facilitatem in intellectu ad actus illos: qui dicuntur virtus intellectus, non autem ad virtutes voluntatis.

Secunda.

Secundò, è contrario si aliquis idiota solâ simplici cognitione de Deo permotus se exerceat in actibus amoris Dei, & aliis supernaturalibus, procul dubio acquiret virtutes voluntatis, licet non intellectus; ergo duæ illæ sunt inter se separabiles de facto, ergo etiam distinctæ.

Nec potest responderi, quando fiunt illi actus seorsim vnus sine altero, tunc etiam generari distinctas virtutes, vt argumentum à me factum conuincit; at, quando simul fiunt, vnam tantum
26. produci: hoc, inquam, dici non potest; nam gratis de facto multiplicaremus eas virtutes ad quoslibet actus; vnam scilicet pro solis actibus intellectus, aliam ad solos actus voluntatis, & tertiam, quæ ad vtrosque simul concurreret. Secundò, argumentor, quia esto de facto acquisitæ sint simul illæ facilitates, constat tamen experientiâ, vnam amitti alterâ remanente; nam si quis postcà fiat vitiosus, non propterea amittit virtutes intellectuales; aut si è contrario obliuiscatur earum veritatum intellectualium, diminutâ in eo scientiâ, non continuò ex parte voluntatis amittet virtutes; ergo hæ de facto omnino sunt distinctæ ab illis: & id de communi sententiæ, quæ tamen non ex repugnantiâ eius indiuisibilis inclinationis ad vtrumque, sed ex prædictâ experientiâ probanda est.

Vtrùm in membris sensu interno, &c. admittenda sint virtutes.

Tertia quæstio est, vtrùm in potentiis materialibus, in membris, sensu interno & intellectu admittendæ sint virtutes acquisitæ. Hæc tamen difficultas relabitur in eam, quam agentes de habitibus tetigimus; quæ scilicet potentiæ sint capaces habituum: cùm enim omnis virtus sit necessariò habitus, omnes illæ potentiæ, quæ habituum incapaces sunt, eo etiam ipso incapaces erunt virtutum acquisitarum.

Non datur in his vlla virtus, vt est habitus.

Vnde DICO PRIMÒ: Nec membra, nec sensus interni vllam habent virtutem, quia nec vllum habent habitum, iuxta ea quæ suprà diximus.

Si tamen habitus in ijs darentur, an de nomine essent virtutes dicendi.

27. DICO SECVNDÒ: Si aliqui habitus in eis ponerentur, fortè possent vocari virtutes, quia licet immediatè non concurrerent ad actus honestos & bonos moraliter, efficerent tamen actus qui essent magna homini perfectio, saltem physica; ex quo capite vocari possent virtutes. Verùm id ad quæstionem de nomine spectat.

P. Tanneri & aliorum doctrina.

Obseruo, quosdam, inter quos Pater Tannerus suprà, qui admittunt in membris, in sensibus externis & appetitu habitus, valdè solicitos esse, vt ostendant, quare habitus in appetitu sint veræ virtutes, illi autem alij in membris non sint dicendi virtutes; assignant autem eam differentiam, quòd actus appetitus mouetur & regitur ab appetitu rationali, vnde virtus voluntatis quasi consummatur in appetitu, ideò huius actus dicitur virtus: at actus potentiarum externarum solùm deseruiunt pro cognitione intellectiuâ, intellectio verò non ordinatur ad actus sensuum externorum; ergo hi non possunt dici virtutes.

Reijcitur.

Verùm hæc doctrina, licet ad quæstionem de nomine magna ex parte pertineat, nullo modo satisfacit: sicut enim appetitus potest subesse rationi, & imperari à voluntate, ita etiam actus externi possunt imperari; nam & voluntas potest manibus modestiam, oculis demissionem imperare; ergo ex eo capite, si semel in his potentiis ponuntur habitus, non est cur debeant 28.
excludi à ratione virtutis: & verò sanè non video, cur modestia in oculis, vt imperata à voluntate, non sit dicenda virtus, sicut actus appetitus, vt refrænatus à voluntate, dicitur virtus: ergo non est in hoc puncto quærenda disparitas, quia reuerà nulla est, sed discurrendum æqualiter de vtraque, & negandæ re & nomine virtutes in eis sensibus; quia nulli in eis debent habitus admitti; quid autem de appetitu statim constabit.

Habitus, si in intellectu dantur, sunt virtutes tātùm radicaliter & mediatè.

DICO TERTIÒ: Circa virtutes ponendas in intellectu discurrendum est dependenter à doctrinâ de eius habitibus: si enim hi admittantur, dicendum est, eos quidem esse virtutes morales non formaliter & immediatè; nam (vt suppono aliunde) actus ipsi intellectus non sunt formaliter bona opera, aut mala, sed mediatè & radicaliter, quatenus inclinant mediâ cognitione ad actus formaliter bonos; item denominatiuè, quatenus ipsi actus intellectus imperantur ab actibus voluntatis bonis: inde habitus intellectuales inclinantes ad eos actus imperatos à voluntate dici possunt virtutes morales denominatiuè: sub quâ acceptione etiam in aliis sensibus dari posse virtutes, si semel in eis admittantur habitus, paulò antè diximus.

Sunt & virtutes latiùs accepta immediatè.

Quòd si nomen virtutis latiùs accipiatur pro principio inclinante ad actum, qui siue in genere physico, siue in morali sit subiecti perfectio, absolutè loquendo, sine dubio habitus intelle- 29.
ctuales dici possunt formaliter & immediatè virtutes.

Idē esse iudiciū de speciebus intellectus.

Quod dico de habitibus intellectus, si distincti admittantur in ordine ad denominationem virtutis: idem dicendum est de ipsis speciebus, quibus ego de facto tribuo munus habituum; & quibus etiam conuenit, ad actus bonos voluntatis dirigere, & ab illis sæpè imperari; sunt ergo virtutes & radicaliter & denominatiuè modo explicato.

***

SVBSE-

SVBSECTIO II.

Quid communiter dicatur circa quartam quæstionem, de motiuo ponendi virtutes in voluntate.

Distinctio virtutum in tria genera.

DVm explicamus quæ & quales virtutes sint ponendæ in voluntate, simul reddemus rationem, vnde virtutum necessitas desumatur, & propositæ quartæ quæstioni satisfaciemus. Pro cuius enodatione distinguenda sunt tria genera virtutum: quædam enim versantor puté circa bonum proprium, aliæ circa bonum proximi, tertiæ circa bonom Dei. Ex primis est spes, quæ sibi beatitudinem amat, castitas, tempetantia, & similes; quæ, non attendendo bonum alienum, respiciunt bonum honestum ipsius operantis: aliæ simul attendont ex parte obiecti bonum alterius, vt iustitia, misericordia, charitas erga proximos, &c. ex tertijs erga Deum, ebatitas, religio, fides. Hoc supposito, dubitari in præsenti potest, vtrùm ex his omnibus generibus ponendi sint in voluntate habitus virtutia; & quales illi. Quod non meliùs decidi potest quàm explicando motiuum ad ponendas virtutes in volontate inducens; an autem pro actibus

An ex omnibus generibus ponendi in voluntate habitus.

30. imperantibus sint ponendæ aliæ virtutes, dixi disp 3. sect. 2. D. Thomas q. 56. art. 6. satis difficulter loqoitur; ait enim circa eos solos actus debere poni habitos, qui sint virtutes; vbi non sufficit propria ratio potentiæ; vnde infert, cùm obiectum voluntatis sit bonum honestum voluntati maximè proportionatum, eam non indigere in ordine ad hoc obiectum vllo habitu, nisi bonum illud excedat proportionem voluntatis; insinoat autem, eam proportionem à nullo excedi bono, nisi illud sit Deus, vel bonum alterius indiuidui, proximi v. g. quibus tacitè innuit in ordine ad amanda sibi bona non indigere voluntatem vllâ virtute, ideoque ex tribus virtutibus paulò antè explicatis non esse pro primis necessariam virtutem distinctam, sed solùm pro secundis & tertijs, scilicet, vt Deum & proximum amet. Ad primum verò videtur rem magis declarare designando fortitudinem, temperantiam & alias virtutes circa se; in quibus concedit argumentum primum habere vires; illud autem contendebat probare, non dandam vllam virtutem distinctam in voluntate.

Doctrina D. Thom. difficilis. Primò.

Dici difficilem esse hanc doctrinam. Primò, quia videtur insinuare, virtutem esse ex se necessariam simpliciter, dum ait, ad id, ad quod potentia sufficit, non esse necessarium habitum; at constat, virtutes, de quibus agimus, quia sunt

31. habitus acquisiti, non dare simpliciter, sed solùm faciliter posse; ergo tam ad bonum proximi & Dei quàm ad proprium sufficit ratio potentiæ; ergo ex hoc capite non est disparitas, si de rigorosâ necessitate virtutis distinctæ sermo sit. Quòd si ideò respondeatur, *vt sufficit* idem esse ac id, *ad quod ex se est voluntas facilis*, tunc ea propositio fortè videtur facere sensum identicum, id est, ad eos actus, ad quos voluntas sine habitu non sufficit, vt eos producat eâ facilitate quâ cum habitu, indiget habitu: quod principium vt nimis verum ita nihil videtur declarare.

Quidquid verò de hac identicâ propositione sit, quæ fortè in bonum sensum posset explicari, certè D. Thomas non reddit ibi vllam rationem cur voluntas sit facilis ad actus virtutum, quæ propriam personam respiciunt, non verò ad actus qui respiciunt distinctam. Secundò, quando vlteriùs dicit, obiectum voluntatis esse bonum honestum ipsi voluntati proportionatum, vel loquitur exclosiuè, ita vt alia bona non sint obiectum voluntatis; & in hoc sensu propositio est falsa, quia obiectum voluntatis est omne honestum, siue bonestum in se, siue respectiuè ad voluntatem: voluntas enim potest honestum amare amore non solùm concupiscentiæ, sed etiam amicitiæ, sistendo in alienâ bonitate; siue ea sit proximi, siue Dei: si verò dicat, omne bonum honestum esse voluntatis obiectum, tunc

Secundò.

32. inferre deberet, ad nullum ex eis bonis, siue diuinum sit, siue proximi, voluntatem indigere habitu, quia ad omnia ea se extendit; & aliunde non indiget babitu ad vllum obiectum, ad quod se extendit, ergo.

Non debet virtus à voluntate excludi, aut poni inde, quòd obiectum sit pro ipso operante, vel pro altero.

Ideò ego absolutè longè probabilius iudicarem, per se loquendo, non debere reijci aut poni virtutes; ex eo quòd obiectum sit pro ipso operante vel pro altero. Pro quo aduerte, etsi quando exerceo actum iustitiæ vel misericordiæ, & aliarum virtutum moralium, excepto amore amicitiæ erga proximum & Deum, me amare eam honestatem quà mihi bonam: amo enim subleuationem miseriæ pauperis quà honesta est mihi, non quà honesta est pauperi; nam pauper accipiendo eleëmosynam non exercet actum honestum: item, quando restituo honorem aut pecuniam alteri, amo honestatem quæ in eâ restitutione reperitur, non quà honesta est illi homini cui restituo; qui certè tonc nihil de eâ te nec quidem scit; multò minùs tunc operatur formaliter benè moraliter per eam restitutionem pecuniæ: ergo ea restitutio mihi soli est honesta moraliter; ergo quando amo illam, amo eam quà bonum honestum mihi bonueniens; eodem planè modo, quo, dum volo esse temperans, amo eam actionem externam temperantiæ quà mihi honestam: tam enim in actu temperantiæ quàm in actu eleëmosynæ, & tam in hoc quàm in illo est actio aliqua mea; in vnâ v. g. priuatio cibi superflui, in aliâ datio eleëmosynæ; & in

33. vtraque actione tota honestas est pro me solo, licet physica commoditas seu bonitas in eleëmosynâ sit pro paupere, intemperantiâ autē nulla physica vtilitas transeat in aliam tertiam personam; at hoc totum, si res benè consideretur, impertinens est quoad motiuum vtilitatis moralis. Excepi suprà amorem amicitiæ; nam in eo sine dubio motiuum est honestas, non quà mea, sed quà alteri: v. g. amo alterum propter se, quia in se honestus est, sine dubio tunc aliena honestas est vltima ratio formalis motiua eius amoris; amo illi item sanctitatem quà illi bonam, tunc etiam motiuum est sola aliena honestas; idem dico de amore Dei super omnia. In hac ergo virtute amoris, beneuolentiæ seu amicitiæ libenter admitto, motiuum formale non esse propriam honestatem; at hæc vna tantùm est virtus, vel summùm duæ; vna erga Deum, alia erga proximum. Diuus autem Thomas exterique, dum de virtutibus ad alium loquuntor, non tam de his duabus quàm de prioribus loquuntur, de iustitiâ, misericordiâ, liberalitate, &c. in quibus iam ostendi euidenter, motiuum formale esse honestatem quatenus ipsi amanti bonam. Quod principium cum valdè verum sit, & necessarium ad multas materias, pauci illud considerant.

Magis dicta confirmantur.

Ex eo infero euidenter meam conclusionem, scilicet, non posse virtutum necessitatem inde

præcisè

34. præcisè desumi, quòd honestas amata sit pro alio aut pro ipso amante; nam iustitiam, misericordiam, liberalitatem omnes dicunt esse virtutes, quæ requirunt habitum distinctum; & tamen amant honestatem quà ipsi voluntati amanti bonam moraliter, non quia alijs; ergo ex hoc capite non minùs quàm pro alijs necessarius erit habitus virtutis pro temperantiâ, fortitudine, &c. vbi tamen à D. Thomâ negantur virtutes distinctæ, eò quòd bona illa sint ipsi voluntati conuenientia.

Obiectio. Fortasse diceret aliquis, ideò iustitiam, misericordiam, &c. requirere habitus distinctos; quia licet ament obiecta quà honesta ipsi volenti, non tamen inueniunt in eis obiectis vllam bonitatem physicam gratam ipsi volenti, ratione cuius possit voluntas propendere, aut esse facilis circa ea obiecta. *Responsio.* Sed contrà manifestè, quia in hoc sensu, neque etiam in eis obiectis quæ pertinent ad virtutes respicientes proprium subiectum, vlla inuenitur talis bonitas physica seu delectabilis: etenim in hoc, quod est abstinere à vindictâ, à cibo delectabili, quando prohibitus est in hoc, quod est frænare motus carnis, & sic de alijs virtutibus, nulla omnino est delectabilitas physica, imò maxima difficultas; ergo tam quoad bonitatem physicam quàm quoad moralem est eadem de vtrisque ratio. *Replica.* Fortè respondebis cum Tannero, necessarios etiam in nobis esse habitus pro virtutibus quæ respiciunt bonum proprium, id tamen prouenire ex occurrentibus difficultatibus & carnis rebellione; caro enim appetit delectabilia, quæ sæpè sunt moraliter mala, & refugit aspera, quæ sunt sæpè moraliter bona; per se autem ablatis his difficultatibus necessarium non esse habitum, quia voluntas benè afficitur erga bonum morale proprium. 35. *Satisfit.* Sed cōtrà, quia hoc totum dici potest de virtutibus respicientibus bonū proximi, v.g. de misericordiâ, iustitiâ; etenim, ablata omni difficultate, etiam homo compatitur naturaliter miseriæ pauperum, & si sine detrimento sui peculij posset illi subuenire, sine dubio id præstaret; vnde concludo, in hoc punctо nullo modo posse differentiam eam, quæ communiter assignatur inter virtutes respicientes bonum proprium, & inter respicientes alienum, probabiliter sustineri, ideoque quærendam aliam solutionem difficultatis.

Subsectio III.

Quid in præsenti probabilius.

Diuersitas inter virtutem respicientem bonum alterius, & respicientem bonū ipsius operantis.

Hanc crediderim posse diuersitatem assignari vt nomine virtutis respicientis bonum alterius intelligamus eam præcisè, quæ habet pro motiuo formali bonum alienum quà tale, ibi sistendo; quæ virtus vnica videtur esse amicitia seu beneuolentia, vt se extendit tam ad Deum quàm ad alios homines & ad Angelos; virtutes verò, quæ respiciunt bonum morale ipsius operantis, etiamsi versentur circa bonum physicum alienum, dicantur virtutes ad se; & tales sunt reliquæ omnes, etiam misericordia, iustitia, reuerentia, seu religio; quia etiam in his omnibus, vt paulò antè dixi, homo appetit illud obiectum quatenus est sibi moraliter bonum: etenim erga hostem poterit quis propriam iustitiam exercere sine vllo amore amicitiæ erga illum; & misericordiæ actum exercere quis potest etiam circa hostes, item reuerentiam erga Regem, cui tamen quis meritò est offensus.

Hac ergo assignatâ virtutum distinctione, dici posset, per se loquendo, voluntatem non indigere habitu acquisito pro his secundis virtutibus, seu vt facilè amet talia obiecta sibi moraliter bona. 36. *Voluntas per se nō eget habitu pro actu respiciente bonum operantis.* Ratio est, quia experientiâ videmur doceri, cùm primum aliquid vt bonum nobis apprehendimus, statim nos appetere illud pro nobis, idque quasi ex necessitate quadam naturali. Ratio autem à priori ea esse potest, quòd homo ex se naturaliter propendet in bonum proprium; ergo non videtur necessarius habitus ad talia obiecta amanda, quæ mouent vt bonum proprium. Dixi *per se non esse necessarium*; nam si sit adiuncta aliqua difficultas in acquirendo illo obiecto honesto, aut in omittendo contrario moraliter malo, tunc ratione eius difficultatis specialis poterit poni habitus, qui ad eos actus virtutis faciliter: *Pro virtutibus, quæ respiciunt bonū proximi, videntur assignandi habitus.* pro virtutibus verò, quæ ad bonum proximi seu alienum quà tale amandum inclinant, meritò posse poni, etiam per se loquendo, habitus distinctos; nam independenter ab omni difficultate extrinsecâ voluntas non videtur inclinata in bonum alienum eo modo quo in bonum proprium: licet enim amabile sit omne bonum, maximè tamen est amabile proprium; ergo ex hoc capite citiùs indigere poterit voluntas habitu vt inclinetur in amorem alieni boni, quàm indigeat, vt inclinetur in bonum proprium; 37. quia ad hoc à naturâ habet inclinationem, non verò ad illud. Et iuxta hanc disparitatem debet explicari doctrina communis, vt probabilis sit, & vt assignare censeatur differentiam de re ipsâ, quæ non solis vocibus nitatur.

Imò, absolutè loquendo, etiā admittendi habitus sunt in voluntate erga bonum proprium. Nihilominùs tamen, absolutè loquendo, putarem, etiam erga bonum proprium quà tale posse meritò admitti habitus in voluntate, etiam per se loquendo, & independenter ab omni extrinsecâ obiecti difficultate: & in primis id videntur sentire quotquot ponunt habitus in Angelis; ibi enim maiori ex parte per se cessant difficultates, quæ in nobis plerumque ex corpore insurgunt; solæ autem videntur manere, quæ in tolerantiâ iniuriarum & humilitate consistunt: hæc enim obiecta sunt purè spiritualia, ideoque difficultates, quas nos in eis experimur, possunt habere locum etiam per se in Angelis; communiter tamen non solùm pro his obiectis, sed etiam pro alijs, vbi similes difficultates non sunt, ponuntur habitus in illis. *Ratio.* Rationem huius rei reddidimus etiam eo in loco; nam, licet nulla sit specialis difficultas in obiecto; quia tamen voluntas est ex naturâ suâ libera seu indifferens ad amandum & non amandum illud, potest sine dubio accipere qualitatē aliquam exercitio actuum 38. comparatam, qua inclinetur specialiter in illud obiectum; ita vt difficiliùs post illum habitum se cohibeat ab amore eius obiecti quàm anteà: id quod experientia in nobis manifestè ostendit; nam etiam in ipsis obiectis naturæ, & homini delectabilibus; & ad quæ videbatur homo etiam ante omnem habitum valdè propensus; nihilominùs, post frequentes actus amoris circa tale obiectum, experitur in se longè maiorem propensionem quàm initio; ea autem haud dubiè procedit ab habitu: *Declaratur amplius ratio conclusionis.* longè enim maiorem inclinationem sentit in delectatione haustus & ciborum ille qui assueuit perpetuo haustui & cibis, quàm qui semper fuit abstinens; sic in eamdem pulchritudinem magis attrahitur ille, qui eam frequenter & vehementiùs amauit quàm in initio, esto etiam initio ante omnem habitum

tan-

tantam io obiecto nouerit boniratem pulchram, quæ se inclinaret ad eum amorem; & licet easdem delectationes in cibo & potu agnouerit, cùm primum comedit & bibit: ergo si non obstante eâ inclinatione primâ ad eâ obiecta habet locum nouus habitus qui valde augeat eam propensionem, non est cur non dicamus, per se loquendo, tam ad amanda bona honesta aliena quà talia, quàm ad amanda etiam honesta sibi propria posse habitum locum habere. Sola enim ea naturalis propensio ad bonum proprium poterat esse ratio, ob quam negaremus, per se loquendo, habitus distinctos circa ea obiecta; ergo si ea ratio non impedit, debebunt conce-
39. di absolutè; tales autem sunt virtutes; ergo debent concedi virtutes ad omnia ea obiecta bona.

Obiectio. Fortè respondebis, allatam a me instantiam de delectationibus nihil concludere; nam bona honesta vehementiùs attrahunt quam delectabilia; ideóque mirum non esse, si pro delectabilibus possit esse habitus, quo voluntas inclinetur magis in illa; pro honestis verò; quia ea se est voluntas vehementer in illa inclinata, non sit
Responsio. necessarius habitus superadditus. Sed contrà; nam, vt sæpè dixi, non minùs, saltem in nobis, attrahunt obiecta delectabilia quam honesta, imò, si experientiæ fideli magistræ credendum est, etiam longè plus. Contrà Secundò, quia esto aliquantulùm magis attraheret bonum honestum, vnde, quæso, constat eam attractionem esse tantò maiorem, vt sufficiat ad impediendum omnino habitum distinctum in voluntate? Certè id non potest nisi gratis omnino asseri, ideò facile ab aliis negabitur. De habitibus circa actus virtutum efficaces egi suprà dispur. 3 sect. 2 fine.

Svbsectio IV.

Quæstio quinta, vtrùm in appetitu sensitiuo sint virtutes.

Qværimus, vtrùm casu quo in intellectu esto sit potentia necessaria) admittantur habitus debeant poni in appetitu sensitiuo vir-
Sententia affirmans. tutes. Affirmant multi, tum quia ad frænandas passiones, quæ sunt in eodem appetitu, valdè vtiles sunt eiusmodi virtutes; tum quia in appetitu sunt actus humani, quatenus appetitus à ratione dirigitur; ergo ad illos faciliùs eliciendos deser-
40. uient habitus: tum denique, quia actus voluntatis & appetitus inter se sunt subordinati, & per modum prosecutionis circa idem obiectum; ergo vt perfectus sit homo simpliciter in eo genere amandi obiectum honestum, oportet vt vtra-
Confirmatio. que potentia sit in actu primo benè affecta erga illud. Ego verò pro eiusdem opinionis confirmatione sic argumentor: Negari non potest, experientiâ compertum esse, exercitio actuum bonorum passiones etiam ipsas valdè componi; id autem non potest tribui habitibus voluntatis; quia voluntas immediatè non dirigit appetitum, imò in motibus primò primis appetitus præuenit: quæ præuentio, quia prior ipso voluntatis exercitio libero, non potest per illud frænari, ergo necessariò dicendum erit, productum esse in appetitu ipso aliquem habitum, qui eumdem appetitum inclinet in bonum; ille autem eo ipso erit virtus, licet non in omni rigore, saltem ad eumdem modum, quo motus contrarij eiusdem appetitus in malum dici solent peccatum, & mali moraliter.

In hac quæstione duo possunt in dubium verti: vnum de re, an debeant poni habitus in appetitu; alterum de nomine, vtrùm illi dicendi sint virtutes. Ab hoc secundo incipiendo, dico, Casu quo ponantur, possunt dici modo explicato virtutes, & in hoc sensu loquuntur multi: neque in hac re diutiùs hærendum, quia est parui momenti; & paulò antè in sensibus & intellectu discussa. *Si in sensitiuo appetitu ponantur habitus, possunt dici aliquo modo virtutes.*

Quoad primum Dico Primò, ob rationes allatas, maximè ob vltimam, probabile valde esse, tales habitus dari in appetitu. Quæ est sententia D. Thomæ q. 56. art. 4 vbi & temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu: eamdem tenet Vasquez, cum limitatione tamen quoad solam temperantiam; de fortitudine enim negat, ob rationem paulò pòst discutiendam: eamdem absolutè & sine distinctione defendit Tannerus q. 3. dub. 1. vbi alios pro eâ refert. Quòd si contra eam obiicias; Appetitus est potentia determinata ad vnum, ergo non est capax habituum; quia habitus sunt ad facilitandam potentiam, quæ positis omnibus prærequisitis est indifferens; respondebûr, obiectionem nullam esse, quia pro hac difficultate supponimus dari posse habitus in intellectu, etiamsi sit potentia necessitata. hæc ergo ratio non impugnat specialiter eos habitus in appetitu. 41. *Probabile est, tales in appetitu habitus dari.*

Secvndo tamen dico, longè probabilius esse, non dari in appetitu tales habitus virtutis. Hanc sententiam inde fortè aliquis probaret, quia tota ea facilitas, quam experimur in appetitu post exercitium actuum, potest sufficienter refundi in intensiorem cognitionem bonitatis eius obiecti; vel quia generatur consuetudine aliqua dispositio, aut certè temperamentum ipsum diuersum redditur: quo vltimo modo explicat Vasquez, qui fiat, vt appetitus sine vllo nouo habitu reddatur facilior ad toleranda pericula post longum exercitium actuum. Verùm hæc probatio nostræ sententiæ apud me non habet vim: non quidem quoad intensiorem cognitionem; nam agens de voluntatis habitibus, ostendi sæpè crescere inclinationem voluntatis, etiamsi nouæ & nouæ difficultates in obiecto appareant; quod idem ad appetitum iudico transferendum: vnde sicut in voluntate dixi non posse facilitatem illam declarari per solam cognitionem, ita dico nunc de appetitu: & certè si ea ratio excluderet habitus ab appetitu, etiam à voluntate excluderet. *Probabilius est, eos non dari.* 42. *Ratio prima non admittitur.*

Secundum verò quod Vasquez docet de dispositione etiam non vrget; & in primis non videtur cohærere benè ea solutio cum ipsius doctrinâ, quia eodem modo debuisset dicere, sine vllo temperantiæ habitu in appetitu producto saluari eam maiorem facilitatem, quam in nobis experimur ab actibus repetitis: cur enim vna experientia sufficienter explicabitur per eam dispositionem seu mutationem temperamenti, non verò altera? Ad ponendos autem habitus non habemus aliud fundamentum quàm experientiam ipsam; ergo si hæc sine habitibus vbique saluari potest, vbique illi negandi erunt. *P. Vasquez reycitur. Primò.*

Secundò reiicio eam doctrinam, quia recurrere ad temperamenti aut qualitatum mutationem occultam est valdè durum, quando facilè & clarè ostendere possumus, in quo consistat ea facilitas, vt ostenditur ab aduersariis admittendo habitus. Confirmo 1. Explicari non potest, quale temperamentum mutetur per exercitium actuum *Secundò.*

forti-

fortitudinis: quomodo enim frigus in calorem
mutabitur ex hoc, quòd audacter subeam pericu-
la, maximè si in eis experiar difficultates graues?
Probatur secunda nostra assert.
Hoc igitur argumento omisso, meliùs suaderi
nostra sententia potest. Primò, quia (vt benè
idem P. Vasquez discurrit negans habitum for-
titudinis in appetitu, licet minùs benè non ad-
uerterit eamdem rationem esse de habitu tempe-
rantiæ) fortitudo respicit bonum arduum seu pe-
ricula; ibi autem non potest appetitus inuenire
suam formalem rationem motiuam, nempe obie-
ctum delectabile; ergo non potest acquirere ha-
bitum fortitudinis. Idem dico ego de temperan-
tiâ: nam habitus virtutis temperantiæ non con-
sistit in prosecutione obiecti delectabilis quà est
prosecutio, sed in carentiâ superfluæ delectatio-
44. nis, ob motiuum aliud honestum; at in carentiâ
ipsâ vt tali non potest inuenire rationem dele-
ctabilis, quin potiùs inuenit contrariam difficul-
tatem & molestiam in eâ negatione vlterioris de-
lectabilitatis; ergo non potest appetitus habere
habitú, quo facilitetur ad eam carentiam aman-
dam; quia ea vt talis est extra obiectum ipsius
appetitus. Respondebis, Saltem poterit habitum
acquirere, ne ita propendeat in prosecutionem
eius vlterioris seu superfluæ delectationis. Sed
contrà, quia habitus non datur ad negationem
actus, sed ad actus positiuos; ergo si per actú po-
sitiuum non potest ferri appetitus in illam caren-
tiam, non acquiret habitum vllum temperantiæ.

Magis explicatur.
Dixi de habitu temperantiæ & fortitudinis,
quia per illos comprehendo omnes habitus qui
in appetitu esse possunt: nam sub temperantiâ
includitur habitus erga cibum, potum, delecta-
tiones carnis, & delectationem sensuum, circa
quæ versatur appetitus; neque est alia virtus
pro quâ possint habitus in appetitu poni, ergo si
semel in his excluditur habitus, in omnibus ex-
cluderetur.

Confirmatur.
Confirmo hoc idem ad hominem ex doctri-
nâ, quam meritò tradit P. Tanner. suprà disp. 3.
q. 3. dub. 3. scilicet non dari in appetitu vir-
tutes circa bonum proximi aut Dei quà talis;
quia eiusmodi bona quâ talia non cadunt sub
obiectum appetitus, qui solùm versatur circa
45. bonum proprium, & quidem sensitiuum. Quòd
si aliquando bonum alienum iudicat vt pro-
prium, tunc non est, inquit, necessarius habitus
in appetitu, vt illud amet; sed supposito amore
sui facilis erit ad illud amandum. hæc ille benè
eo loco; inde autem clarè suadetur nostra con-
clusio; nam etiam ea negatio cibi vlterioris sa-
pidi vt talis non est obiectum appetitus, sed hanc
formaliter amat temperantia, vt dixi; ergo non
potest esse habitus in appetitu respondens tem-
perantiæ.

Subsectio VI.

Respondetur obiectionibus.

Obiectio. Prima.
PRima sit: Virtus temperantiæ non solùm di-
cit abstinere à superfluis cibis, sed ipsummet
positiuum velle comedere temperatè tantum,
quantum necessarium est ad vitam tutandam;
cùm enim sit actus virtutis, debet ad temperan-
tiam pertinere; vnde è contrario, nolle come-
dere & permittere mortem sui, peccatum est,
ergo poterit esse vnus habitus qui appetitum sal-
tem inclinet ad hoc, vt velit comedere. & non
permittat se fame enecari, licet ad negationem
vlterioris cibi non inclinet appetitum. Respon-
Resolutio. Prima.
deo Primò, non pertinere propriè ad virtutem
temperantiæ eam voluntatem comedendi, quod
necessarium est ad vitam; nam etiamsi fame mo-
riatur quis, non ideò erit gulosus & intemperans;
pertinet ergo ad amorem erga se illa volitio; quia
verò pro præsenti quæstione parum interest, ad
quam virtutem ille actus pertineat, dummodò 46.
virtuosus sit; inde enim inferretur saltem pro
virtute charitatis erga se, posse poni habitum in
appetitu, cùm tamen nos omnes omnino illi ne-
Secunda, & melior.
gemus; ideò aliter Secundò respondeo, appeti-
tum non indigere facilitate nouâ ad volendum
comedere, quando famet; ad id enim nimio plus
ex se propensus est, & quasi determinatus: ergo
secundum id positiuum quod actus ille dicit,
& quod ad appetitum pertinet, non debet poni
virtus distincta: sicut in oculo ad videndum
positâ specie & luce non potest esse habitus faci-
litans ob eius potentiæ summam in visionem de-
terminationem.

Replica.
Replicabis; Aliquando infirmus horret cibum,
etiam quando periclitatur de vitâ ob inediam;
ergo poterit saltem tunc locum habere habitus
Responsio. Primo.
inclinans appetitum ad comedendum. Respon-
deo Primò, nos non loqui de illis casibus quasi
Secunda.
extraordinariis morbi tollentis appetitum cibi.
Respondeo Secundò, in eo casu non posse eam
difficultatem tolli per habitum appetitus, quia
in eâ comestione non inuenitur ratio motiua ap-
petitus, sed solius voluntatis; tunc enim amarus
& ingratus est cibus; habet autem solùm ratio-
nem honesti ex imminente morte: quam hone-
statem non apprehendit appetitus, ideò tunc non
potest ipse facilitari ad talem comestionem, sed
voluntas debet imperare illam efficaciter; hinc 47.
fit, vt bruta, quæ eam honestatem non apprehen-
dunt, non accipiant cibum, etiamsi inde morian-
tur, nisi fames appetitum vrgeat: ergo in homine
hæc difficultas tota debet superari per partem ra-
tionalem seu voluntatem.

Obiectio. Secunda.
Secunda obiectio sit: A me alibi traditum est,
non omnes motus appetitus esse in obiecta mala,
sed sæpè in bona; vnde eos motus etiam in Chri-
Responsio.
sto dari, dixi in 3. parte; ergo ad similes rectè ad-
mittentur habitus in appetitu. Respondeo, mo-
tus illos semper ex parte obiecti ferri in aliquam
bonitatem delectabilem per sensationem inter-
nam appetitui propositam tunc temporis; ad il-
lam autem appetendam esse plus quàm facilem
ex seipso & verè necessitatum appetitum, ideó-
que non esse capacem noui habitus seu virtutis
distinctæ, de quâ hic agimus.

Obiectio Tertia.
Tertia obiectio: Quandocumque voluntas eli-
cit actum spiritualem circa aliquod obiectum,
etiam appetitus illud idem obiectum amat, siue
illud sit bonum delectabile, siue honestum, siue
aliud quodlibet: ergo cùm voluntas acquirat ha-
bitú temperantiæ per actus amantes eam caren-
tiam cibi, necessum etiam erit in eodem appetitu
dari actus circa eam etiam carentiam; per hos
Confirmatur.
autem poterit generari in illo habitus temperan-
tiæ. Confirmatur; nam brutum cessat ab vlterio- 48.
ri comestione, ergo per appetitum vult eam ne-
gationem; ergo ea negatio obiectum est appeti-
tus; ergo & habitus pro illâ poterit in eo esse.

Responsio ad obiectionem.
Respondeo negando antecedens; certissimum
enim est, quando voluntas amat Deum, ab appe-
titu non amari eumdem Deum; alioquin iam
tangeretur Deus spiritualis per actum materia-
lem; non ergo omnia obiecta amat appetitus quæ

amat voluntas: idem dico in præsenti circa eam negationem; est enim illa extra obiectum appetitus; quia est negatio delectationis, quam vt talem non appetit. Fateor, quandocumque appetitus exercet aliquem actum, etiam voluntatem exercere alium similem circa idem obiectum; quia obiectum appetitus est etiam voluntatis; at non è contrario, omne obiectum voluntatis etiam est appetitus. Vtrùm autem tunc excitetur in sensu aliqua cogitatio obiecti alicuius materialis, quodammodò similis illi spirituali, & circa illud exerceat appetitus aliquem actum, est valdè dubium, & pro præsenti quæstione impertinens; nam illud obiectum sic quasi confictum non est honestum moraliter; vnde amor illius nec materialiter erit honestus, ideóque neque ad virtutem etiam materialiter loquendo poterit pertinere.

Responsio ad confirmationem. Ad confirmationem de brutis responderi posset Primò, brutum tunc non appetere negationem, sed cessando ab appetitu cibi, cessare etiam
49. ab ipso cibo vel per omissionem puram, quia extinctâ fame non ampliùs proponitur illi comestio vt bona; sicut ablato obiecto cessat ab appetitu illius, non quia dicat Volo cessare; sed in actu exercito necessariò omittit, quia nec habet obiectum circa quod versetur: vel si nolumus ad puram omissionem recurrere, dicas, extinctâ fame excitari ei speciem de alio obiecto vt bono, & illud tunc appetere; vel certè iam ei proponi cibum vt malum, & propterea ab illo fugere.

Replica. Dices: Negari non potest, bruta sæpè appetere negationes; habent enim actus odij & fugæ; vt cùm ouis lupum timet, fugitque illum; quo casu videtur appetere negationem lupi & viciniratis ad illum. *Responsio.* Responderi posset, actum illum odij in brutis non ferri in negationem, sed ad obiectum positiuum quod displicet, vt immediatè antè dixi. Addo tamen, etsi hinc non probetur bruta ferri in negationes, aliunde tamen id videri certum; nam auis agnoscit ablatos sibi pullos ex nido, seu carentiam illorum, & de eâ tristatur; ergo potest appetitus versari circa carentiam: ergo quòd appetitus non feratur in carentiam vlteriorem cibi, non debet necessariò reduci in repugnantiam vniuersalem omnis carentiæ; quasi in nullam omnino possit appetitus materialis ferri; potest enim sine dubio in multas; per hoc tamen nihil contra nostram doctrinam. Nam licet, quando carentiæ proponuntur bonæ aut malæ ob motiuum pertinens ad appetitum, possit appetitus ipse eas amare aut odio habere: sicut dolet canis sibi auferri os, quod rodebat; & è contra-
50. rio gaudet, sibi deponi catenam quâ ligabatur. At quando in eis negationibus non est bonitas aut malitia nisi moralis, quæ est extra totum obiectum appetitus, non potest hic circa illas versari, vnde potiùs infertur, appetitum, quando placet cibus, citiùs habiturum dolorem de eius ablatione, etiamsi hæc fiat ob motiuum honestum, quàm positiuum affectum erga illam: hic enim affectus solùm pertinet ad voluntatem; ergo appetitus longè abest ab acquirendo habitu virtuoso temperantiæ, quandoquidem potiùs videtur acquirere inclinationem ad displicentias in eâ temperantiâ. Quòd si vrgeas, posse eam carentiam proponi vt bonam, ideóque & appeti; respondebo ex proximè dictis, tunc non proponi bonam bonitate, quæ pertineat ad obiectum appetitus, sed bonitate honestâ & futurâ, ne scilicet noceat sanitati; quam bonitatem sensus tunc non apprehendit; ideóque appetitus non potest in eam ferri, vt dictum est.

Obiectio Quarta. Obiectio quarta sit: Si homo nimiùm comedens aut bibens experiatur se suffocari, vel saltem nauseam, sentiat, certè tunc appetitus rectè poterit elicere actum, quo vlteriùs nolit comedere; ille autem sæpè replicatus causabit aliquem habitum, qui ad temperantiam inclinet: cùm enim experientiâ certum sit, aliquos ex consuetudine, etiam tunc, quando & capitis & stomachi sentiunt nocumentum adhuc pergere & bibendo 51.
& comedendo; cur in contrarium non dicemus, ex actibus oppositis generari habitum, qui illum appetitum frænet, seu qui auersetur illum excessum? *Responsio.* Respondeo, dupliciter posse cibum proponi vt nociuum, vel de futuro, quia deinde & dolorem capitis & stomachi causaturus est, etiamsi de facto benè sapiat; in hoc autem casu, cùm appetitus non consideret eas rationes in futurum, non potest tunc inuenire sufficiens motiuum in eâ abstinentiâ. Aliter ergo cibus nimius nocere potest de præsenti, quia stomachus iam plenus illum nauseat: & tunc libenter admitto, appetitum posse velle ab eo cessare; at dico ad id esse superfluum omnem habitum: per se enim appetitus sine vllo habitu est quasi summè inclinatus ad fugiendum tunc eum cibum, quia tunc non potest ipse appetitus in eo inuenire amabilitatem; iam enim supponimus, illum non esse ampliùs delectabilem: vt autem appetitus cesset ab affectu erga aliquod obiectum, sufficit, si non agnoscat illud esse bonum. Quod verò dicitur de aliquibus, qui ex consuetudine contrariâ videntur esse summè faciles ad excessum in eâ etiam circumstantiâ, dico, tunc temporis illum habitum magis esse in voluntate quàm in appetitu: vt enim quando reluctante appetitu perrexit primâ vice bibendo & comedendo ob nescio quam in eo obiecto sibi fictam bonitatem, ita habitus tunc temporis productus fuit non in appetitu, quia hic, vt dixi, reluctabatur potiùs quàm appetebat, sed in voluntate, & in eadem posteà paulatim intensus fuit. Fateor verò tunc appeti- 52.
tum post multos actus minùs resistere, tum quia corpori videtur iam ex consuetudine minùs aduersus haustus & cibus; quia temperamentum valdè tunc mutatur; imò temporis successu fit illi iucundus, quia perpetuò videtur sitire & lupinam famen pati: hinc autem nihil infertur de necessitate habitus pro facilitate appetitus ad cessandum, quando iam nauseat, quia ad hoc, vt dixi, nisi in contrarium trahatur violenter, à se est quasi determinatus; vt autem illam malam consuetudinem posteà superet, satis est si cessatione actuum incipiat immutari iterùm temperamentum, & naturalis antiquus horror in tam absurdam actionem redeat, depositâ eâ falsa apprehensione & siti: tunc enim sine nouo habitu horrebit vt anteà eum haustû & esum nimium.

Argumenta pro habitibus appetitus superiùs soluta. Argumenta, quæ pro habitibus appetitus insinuata sunt suprà, dum proposuimus sententiam affirmantem, soluta ferè sunt, dum probauimus nostram; ostendimus enim quo pacto aut appetitus facilitetur ad alia obiecta sine habitu, quia ex se est ad illa facilis; aut certè si frænatur, ne amet ea obiecta, id non posse fieri per actus ipsius appetitus, sed per carentiam actus, & consequenter non esse in eo vllum habitum, quia per carentiam actus nullus producitur habitus. Quòd verò specialiter obiiciebatur, vt homo sit absolutè virtuosus, debere etiam subordinatum

esse

esse rationi eius appetitum, verum quidem est;
53. nego tamen indeinferri quidquam de habitu in appetitu, quia ea frænatio potiùs consistit in impediendis actibus appetitus, quàm in propensione ad positiuos vllos actus; dixi autem sæpè, habitum non dari ad omissionem actuum, sed ad positiuam eorum productionem: vnde denique concludo, solùm in voluntate dari habitum, ab hoc autem frænari appetitum: cùm enim immediatè eadem anima concurrat cum appetitu, facilè intelligitur, quo pacto ex habitu in voluntate seu in parte superiori acquisito reddatur facilis ad præueniendum eos motus, & operandum ante appetitum, eum compescendo. Et de appetitus habitibus satis.

SECTIO III.

De causis virtutum.

Causa virtutū eadē constituēda qua habituum.

Res hæc facillima est ex dictis suprà; cùm enim virtutes naturales, de quibus agimus (nam de infusis alibi agendum erit) non sint distinctæ ab habitibus naturalibus, idem erit quærere de causis virtutum, ac quærere de causis habituum naturalium; de quibus suprà actum est: & in primis quoad efficientes, diximus, eas esse actus ipsos, per quos habitus acquiruntur, quod in specie de virtutibus supponunt omnes ferè Doctores contra paucos aliquos Philosophos, quos refert Diuus Thomas q. 63. art. 1. qui eas virtutes à naturâ nobis ingenitas esse dixerunt. Quæ opinio non clariùs & faciliùs quàm ipsâ experientiâ reiicitur, cùm constet, non nisi exercitio, labore & repetitione actuum nos eam facilitatem acquirere: quod maximè in scientiis
54. constat; quas tamen esse virtutes intellectuales suprà probaui; & de quibus quoad quæstionem præsentem, vtrùm sint à naturâ ingenitæ, eadem est difficultas quæ de virtutibus voluntatis. Porrò eas scientias non esse à naturâ nobis ingenitas, nemo non experitur, & qui eis caret, & qui eas possidet: hic, quia expertus est labores, quos in eis comparandis exantlare debuit; ille, quia si caret eis scientiis, satis experitur non esse sibi à naturâ ingenitas.

Non magis virtutes intellectus à naturâ nobis sunt ingenitæ quàm voluntatis.

Neque obest, aliquando virtutes dici connaturales homini; id enim ita intelligendum, vt solùm denotetur, eas homini quà rationali (quod est est præcipuum ipsius prædicatum) esse consonas & proportionatas, quatenus homo propendet in cognitionem veri & amorem boni, licet non sit in particulari facilis ad hoc vel illud bonum, hoc & illud verum, nisi exercitio actuum comparet facilitatem.

Causa virtutū materialis: finalis. Formalis propriè nulla datur.

De causâ materiali virtutum satis dictum, dum de subiecto earum egimus: subiectum enim & causa materialis idem omnino sunt. Causa finalis virtutum sunt ipsi actus ad quos ordinantur, vt de habitibus dicimus: formalem nullam causam habent propriè, quia ipsæ sunt formæ. Dico *propriè*, quia etiam supra illas cadit vbicatio, duratio; at hæ sunt formæ communes omni alij rei, neque vocari solent causa formalis, Deinde, esto aliquando gratia dicatur forma virtutum, & hæ sine illâ dicantur informes; id tamen non est intelligendum in sensu physico, quasi gratia realiter recipiatur in virtutibus, sed moraliter; quatenus sine gratiâ virtutes non sunt condignæ vitæ æternæ: & fortè hoc solùm pertinet ad virtutes supernaturales; nam naturale etiam cum gratiâ, iuxta communem sententiam, non habent meritum condignum vitæ. De quo Tomo 5. disp. 42. sect. 5.



DISPVTATIO XXXIV.

De virtutibus intellectualibus.



VIRTVTES in genere diuidi possunt, Primò in intellectuales & morales: quæ diuisio desumitur ex Aristotele 1. Ethic. cap. 13. illæ ad intellectum, hæ ad voluntatem pertinent: vbi solet fusè disputari, vtrùm intellectuales sint verè & propriè virtutes. sed de hac difficultate, quæ ad vocem pertinet, egi suprà, neque res vlteriori discussione digna. Quo posito, ad alias quæstiones veniamus; & quidem, quia intellectus prior est quàm voluntas, in hac disputatione de virtutibus intellectus, in sequentibus de virtutibus voluntatis disputabimus. 1.

Diuisio virtutum.

SECTIO I.

Diuisio virtutum intellectualium.

Numerus virtutū intellectualiū.

Difficultas hæc independens est ab eo, quòd vocentur veræ & propriæ virtutes, aut solùm impropriè; de quo suprà. Quærimus ergo præcisè quot & qoales sint. Quinque assignat Aristoteles lib. 6. Ethic. cap. 3. quæ sunt ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus; reiicit autem à ratione virtutis opinionem, quia fieri potest, vt per opinionem erremus. Ego tamen ex hoc capite non crediderim, opinionem debere excludi; etenim in multis rebus, vbi haberi non potest scientia, sine dubio magna perfectio est intellectus probabiliter cognoscere rem: imò omnes scientiæ videntur maximâ ex parte coalescere habitibus probabilibus. 2.

Opinio benè dicitur virtus intellectus.

Confirmatur claro simili conclusio.

Confirmo & vrgeo; nam prudentia est absolutè virtus, & tamen ferè semper habet conclusiones solùm opinatiuas, vt nos paulò pòst fusiùs dicemus; & benè docet Tanner. q. 4. dub. 1. vnde non debuisset idem reiicere opinionem à ratione virtutis ob prædictum argumentum: sed hoc etiam pertinet ad vocem, vtrùm scilicet ob eam non repugnantiam erroris habitus opinatiuus dicendus sit virtus. in quâ quæstione non diutiùs hærendum.

SVBSECTIO I.

Quomodo ars definiatur à nonnullis.

Definitio artis ex Aristotele. Reijcitur.

Oportet iam explicare eas quinque subalternas species, & primò artem; quæ definitur ab Aristotele suprà cap. 4. *Habitus cum ratione verâ effectiuus.* Quæ definitio in rigore mala est: etenim etiam scientia, si practica sit, est effectiua cum verâ ratione; imò etiam prudentia id habet. Addendum ergo ex eodem Aristotele ibidem, *Vt sit habitus effectiuus earum quæ aliter esse contingit.* Verùm neque hæc additio sufficit; nam etiam ea, quæ à scientiis fiunt, possunt aliter fieri: nam Logica potest benè & malè

efficere suas definitiones, &c. quòd si dicas, sen-
3. sum esse eorum verborum, *quæ aliter esse contingit*; vt ea, quæ ab arte fiunt, possint aliter & aliter fieri, semper tamen benè; in quo videtur differre à scientiâ & prudentiâ; nam si aliter res fiat quàm per scientiam dictatur, iam eo ipso malè fiet: si hoc, inquam, dicas, facilè reiicieris; etenim etiam ars habet locum in rebus, quæ aliter fieri benè non possunt, v.g. circa picturam; certum enim videtur, ibi præscriptum esse modum vt fiat benè. Idem clariùs patet in statu; cùm enim ea ordinetur ex naturâ suâ ad exprimendum hominem v. g. non potest negari, eam necessariò, vt bona sit, determinatam esse ad vnum modum essendi. Vnde infero, haud minùs benè Tannerum vniuersaliter defendere eam definitionem, eò quòd in vestibus & in calceis, etiam in ædificiis, ex acceptione hominum pendeat, quòd fiant in hac vel illâ figurâ, esto in omni benè fiant: etenim licet in his locum habeat ea solutio, in aliis certè artibus acceptio hominum nihil immutat. Nec sufficit dicere etiam, in statuis, picturis, &c. dari diuersitatem; quandoquidem vel in ligno, vel in lapide aliave materiâ fieri possunt pro arbitrio hominum, possunt etiam fieri maiores minorésvè: denique possunt repræsentare hominem vel sedentem, vel equitantem: ergo etiam independenter ab acceptione hominum contingit hæc obiecta artium aliter fieri. Sed neque hæc responsio satisfacit; nam tota hæc diuersitas etiam reperitur in scientiis practicis: ete-
4. nim forma Logica iam potest huic materiæ iam illi accommodari, sicut figura statuæ huic materiæ vel illi, potest item alius syllogismus à priori, alius à posteriori, vnus probabilis, alter euidens: potest item esse vna argumentatio breuior alterâ, vna per enthymema, alterâ per syllogismum: vel certè vna diuisio per plura membra quàm altera; ergo ex hoc capite non magis pendet ex arbitrio hominum obiectum statuarij quàm obiectum Logici. Eadem instantia potest afferri ex aliis artibus diuersis, nauigandi v. g. quæ certè non ex arbitrio hominum, sed ad certa principia reducitur; ex arte colendi hortos, & herbas suo tempore plantandi, transferendi, rigandi, seminandi; quæ certa sine dubio sunt; ex arte fila benè formandi, dealbandi, telam, tingendi pannos, sericum ex bombyce formandi, &c. & similibus innumeris; in quibus locum non habet ea varia libido hominum, quæ in vestibus diuersis fingendis reperitur; & ratione cuius ars sartoria potest à scientiâ excludi.

Tannerus reijcitur.

Addo, nec per illam diuersitatem vestium quidquam rectè explicari; nam ea solùm probat, artem sartoriam habere diuersa obiecta iuxta varietatem vestium possibilium: cum quo tamen stat, circa quaslibet in specie vestes certam cognitionem esse, à quâ si sartor deflectat; sine dubio malas vestes conficiet: ergo non minùs quoad
5. hoc habet sartor certa principia quam Logicus formans syllogismum in Darij, Barbara, &c. & quàm Medicus, qui sine dubio habet innumeras specie diuersas curationes circa diuersos morbos: ergo adhuc non est sufficienter declarata diuersitas artis à reliquis scientiis.

Pater Vasquez disp. 85. cap. 1. opinatur, omnem scientiam de re factibili ab ipso operante esse artem, quia versatur circa rem, quæ aliter fieri potest, id est malè, si non stetur regulis scientiæ; nam & Logicus errare in syllogismo, definitione & diuisione potest, & Mathematicus in horologio formando; vnde tam Logicam quàm Mathesin, quàm & Medicinam artes vocat; non tamen ideò negat esse veras scientias; ideò videtur in tantum præcisè distinguere artem à scientiâ in eâ diuisione Aristotelis, quia nomine scientiæ intelligit scientiam purè speculatiuam, nomine artis tantùm scientiam practicam comprehendit. In hac doctrinâ nihil dicit Vasquez re ipsâ communi sententiæ contrarium, si enim per eam vocem *ars* intelligat cognitionem factiuam, meritò Logicam dicit artem: est ergo de voce cum eo quæstio de significatione vocis *ars*; in quâ tamen ideò minùs placet, quia contra communem modum loquendi eam ponit acceptionem: etenim, vt ipse ibi fatetur, & D. Thomas contrarium docet, & communiter omnes negantes Medicinam & Logicam esse artes.

Non placet Vasquez, quia opponitur cõmuni modo loquendi.

Secundò displicet, quia de rebus contingentibus, id est, quæ malè vel benè fieri possunt, potest esse scientia: etenim cognitio animastica & Theologica de actibus humanis est verissima scientia; & tamen est de rebus contingentibus:
item Deus, Angelus habet de nostris actionibus 6.
perfectissimam scientiam, quæ à nemine vocatur ars; ergo esto obiectum Logicæ non sit determinatum ad vnum, sed sit contingens, & aliquando sit bonum, aliquando malum, poterit esse scientia de illo; ergo non benè dixit, ideò cognitionem de rebus ab ipso cognoscēte factibilibus esse artem, quia res illæ malè & benè fieri possunt. Tota enim hæc ratio locum habet, etiamsi ea res non sit factibilis à cognoscente.

Non placet Secundò, quia de rebus contingētibus potest haberi scientia.

Vt verò rem hanc meliùs intelligas, aduerte, Logicæ obiectum in rigore omnino esse determinatum; nam illa dicit, *Omnis bona definitio debet constare genere & differentiâ*; quæ veritas est, vt dici solet, æterna, necessaria, &c. non minùs quàm hæc, quæ ad scientiam physicam pertinet, *Omnis homo est animal rationale*; vel quàm hæc, quæ Theologum concernit, *Omnis actus meritorius debet esse bonus*. Præterea, sicut Logica cognoscit, syllogismum non habentem medium, in quo connectantur extrema, esse malum; ita etiam Theologus noscit, actum non habentem bonum, sed malum finem, esse malum; quæ etiam veritas est æterna; nam etiam de his rebus, quæ malè fieri possunt, potest haberi scientia; & idem est de ipso errore, qui potest esse obiectum scientiæ: ergo Logica non minùs habet obiectum necessarium quàm Theologia, quàm Philosophia, &c. Quod verò ipse Logicus aliquando in effectione erret, vt dum vult efficere illum syllogismum bonum, quem nouerat priùs, efficiat alterum malum, nihil penitus impedit de conceptu scientiæ, nec inuat in ordine ad rationem artis; semper
enim verissimum est, obiectum Logicæ quâ ob- 7.
iectum esse necessarium, licet quâ efficitur, sub quâ reduplicatione non est obiectum cognitum, non sit necessarium; ergo non potest ex hoc capite sufficiens diuersitas assignari inter Logicam & Theologiam, vt propterea illa dicatur ars, hæc verò propriè solùm scientia.

Fortasse ideò quis diceret, artem in eo differre à scientiâ, quòd illa est effectiua operis externi, seu (vt alij dicunt) relinquit opus post se; vt ars sartoria facit vestes, & statuaria statuas. Verùm neque hæc explicatio sufficit; etenim ars saltandi nihil relinquit post se; è contrario verò prudentia etiam efficit opus externum, & quidem per se: (in quo multi haud ita benè loquuntur, dum dicunt, solùm per accidens à prudentiâ effici opus exter-

Opus externum non distinguit artē à scientiâ.

externum: nam prudentia maximè dirigit actiones ciuiles & politicas, & opera quæ sunt imperata à Deo; ciuiles autem actiones per se sunt externæ; item Dei præcepta sæpissimè & directissimè sunt de actionibus externis; & idem dicendum à fortiori de præceptis Ecclesiæ; hæc enim immediatè non imperat actus internos: denique Medicina est propriè scientia, & respicit opus externum: ergo ex hoc capite non benè definitur ars, nec explicatur eius obiectum vt distinctum ab obiecto prudentiæ.

Ima ad distinct. S. Thomæ inter artē & prudentiā; inter scientias autē & artē nō sufficit. Ideò alius diceret cum S. Thomâ q. 57 art.4. artem non attendere nisi id quod ad bonum ipsius operis pertinet, v.g. vt sit bonus calceus, imago, &c. vtrùm autem homo per hoc moraliter benè viuat, non curare; prudentiam verò è contrario attendere maximè, vt homo benè moraliter viuat. Sed contrà, quia licet hæc doctrina

8. sufficienter declaret differentiam artis à prudentiâ, at differentiam à scientiâ non declarat; neque enim Logica cæteræque scientiæ faciunt per se loquendo hominem benè viuentem moraliter: quod in Medicinâ vrgetur maximè; etenim nec illa considerat, vtrùm Medicus benè viuat, sicut id non considerat ars saltandi; & præterea habet etiam actiones externas sicut aliæ artes: ergo hucusque non declaratur sufficienter distinctio scientiæ ab arte.

Quæritur prædicatū aliquod quo ars à scientiâ distinguatur. In hac quæstione, quæ tota est de nomine quoad significationem vocis *ars*, illud tantùm de re quærendum est nobis, vt demus aliquod prædicatum reale, quod inueniatur in eis rebus, quæ dicuntur artes, quod non reperiatur in illis, quæ dicuntur scientia, prudentia, sapientia, intellectus; sic enim sufficientissimè ostendetur, cur possint diuerso nomine ab aliis vocari: vbi enim diuersa prædicata realia reperiuntur, possunt ea ipso diuersa nomina ad ea declaranda imponi.

SVBSECTIO II.

Quid in hac difficultate probabilius.

Ratio prima differentia inter scientiam & artē. PVtatem ergo Primò, artem à scientiâ in duobus posse probabilius distingui, quia artes, quæ tales vocari solent, tradunt quidem communiter præcepta, quomodo res benè hoc aut illo modo fieri debeat; rationes tamen quasi vltimas à priori, cur id ita fieri debeat, non tradunt: id

9. quod denotamus, dum dicimus artem non procedere scientificè. Neque contra hanc veritatem obest, quòd aliquando etiam artes habeant principia quædam generalia, quæ videntur esse per modum rationis à priori; nam hoc est per accidens illis; scientia verò è contrario quà talis conatur omnia per discursum, per causas, effectus, &c. dignoscere; hinc fit, vt artes aliquando reperiantur in hominibus nullius ingenij, imò stupidi; qui ex forti imaginatione benè apprehendunt hominis v.g. figuram, & lignum in eam efformant, adimunt adduntve partes, donec videant eam esse perfectam: & in artibus minoris ingenij id apparet clariùs; vt enim ad imitandum gestum, loquelam, risumve alterius, non requiritur discursus, sed quædam viuax imaginatiua; nam & simiæ omnino rationis incapaces id præstant valdè benè; ita in rebus his, quæ per artem fiunt, habet locum ea vis imaginatiua sine vllo ferè discursu: at scientia nulla quà talis est addiscitur perfectè sine bono ingenio & discursu; ergo rectè ex hoc capite assignatur diuersitas inter artem & scientiam. Ex quâ doctrinâ formari potest hæc definitio artis, *Ars est habitus dirigens ad aliquid faciendum per præcepta non discussa scientificè*, quantum est ex se; vt & notaui disp. 3. Logicæ n.11. explicans cur Logica non sit ars.

Obiectio Prima. Solutio. Dices Primò, hanc definitionem esse vitiosam, quia definio artem per negationem scientiæ. Respondeo, quòd sæpè in materiis aliis obseruatur, non esse contra bonam definitionem, quòd ponatur aliqua particula negatius oppositæ differentiæ, dummodò deinde ea oppositæ differentia non definiatur per negationem huius: ita benè definitur brutum per animal irrationale, licet irrationale sit negatio oppositæ differentiæ, scilicet rationalis. Idem in præsenti dico; nam quid sit scientia, seu scientificè discurrere, non explicatur per negationem artis, sed per proprium positiuum conceptum. 10.

Obiectio Secunda. Dices Secundò: Per hoc non distinguitur ars à prudentiâ; nam etiam prudentia non habet eum discursum, sed solùm tradit præcepta. *Respondetur Primò.* Respondeo Primò negando subsumptum; etenim prudens maximè discurrit, quia vt paulò pòst dicemus, & præterita, & futura & præsentia considerat; ad hæc autem combinanda, & inferendum, quid sibi hîc & nunc faciendum sit, maximè necessarius est discursus. *Secundò.* Secundò respondeo facilè, artem à prudentiâ in alio puncto distingui; quòd prudentia respicit actiones morales, ars verò non; vnde ob hanc rationem possit definitioni addi, *Perfecta artis definitio.* *Ars est habitus dirigens ad aliquid non pertinens ad genus moris per præcepta non discussa scientificè.*

Obiectio Tertia. Dices Tertiò: Grammatica est scientia, & tamen non distinguit res per causas, sed simpliciter dicit, *Amo sic inflectitur, Lego sic*, &c. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, eam pueris per modum artis tradi magis quàm per modum scientiæ; & fortassè ideò dicitur aliquando ars Grammatica. Respondeo Secundò, cùm voces ex naturâ rei neque significationem, neque inflexionem aliam habeant quàm ea voluntate instituentium linguam, eam autem causam Grammaticus inquirat, videtur iam sufficienter discurrere iuxta capacitatem materiæ, quàm tractat. quod maximè locum habet in Oratoriâ & Poësi, quæ maiori cum rigore possunt inter scientias numerari.

Obiectio Quarta. Responsio. Dices Quartò: Etiam ars dat rationem à priori: vt cùm dicit, *Calcei debent habere inferius durum corium, vt resistat duritiei.* &c. Respondeo, paulò antè à me huic obiectioni satisfactum, quia similia principia per accidens reperiuntur in eis artibus. 11.

Secunda ratio differentiæ inter artē & scientiam. Secunda differentia, quæ potest assignari, est ratione ipsius obiecti, non ea eo capite, quòd malè aut benè fieri possit, contingens, aut necessarium sit, vt Tanner. & Vasq. suprà citati docuere, sed ex eo, quòd artis obiecta per se sint res factibiles exteriùs manibus pedibusve; inde, qui his duobus membris caret nullam habet artem, at scientias habere potest omnes.

Obiectio. Dices, Musica est ars; & tamen ea non pendet à pedibus manibusve; nego maiorem; nam communiter scientiis adnumeratur, ideòque in præcipuis Vniuersitatibus cathedram propriam obtinet tamquam pars scientiæ. *Responsio.* Et hæc sufficiant de quæstione de solo nomine.

SECTIO II.

De scientiâ, sapientiâ & intellectu.

Scientia specificè sumpta secunda virtus intellectualis est, distincta à sapientiâ.

SEcunda virtus intellectualis est scientia, de quâ in suâ latitudine satis multa diximus in Proœmialibus Logicæ: nunc, ne confundatur cum sapientia, aduerto, in præsenti non accipi in eâ vniuersali significatione, de quâ in Logicâ; alioquin non iam esset species condiuidens virtutes vt sic cùm sapientiâ, quàm genus ad ipsam sapientiam; accipitur ergo pro specie quadam à sapientiâ condistinctâ: quia enim (vt sæpè in aliis materiis contingit) non habemus nomen proprium ad explicandam eam speciem scientiæ, de
12. quâ hic agimus, relictum est illi nomen ipsum, quod alioquin genericum est; quo sensu etiam bruta sola sæpissimè vocantur animalia, excludendo tunc hominem: & in aliquibus idiomatibus dicere, *Tu es animal*, idem est ac dicere, *Tu es brutum*. Verùm videamus iam quæ sit differentia de re ipsâ inter scientiam & sapientiam; optimè autem ea intelligetur ex declaratione sapientiæ, quæ est tertia virtus intellectus.

Definitio sapientiæ & distinctio eius ab à scientiâ.

Est ergo sapientia rerum præstantissimarum cognitio scientifica; hinc infertur, duas eas virtutes differre inter se præcisè ratione maioris aut minoris nobilitatis ex parte obiecti, vt sapientia de nobilissimis, scientia de cæteris inferioribus obiectis sit. Sed quæ sunt res hæ præstantissimæ? an solus Deus? an etiam Angeli? an homo etiam? an sola prima & vniuersalissima principia? &c.

Quod sit sapientiæ obiectum.

Respondeo, rem hanc esse planè arbitrariam; nam si simpliciter de solis rebus propriè præstantissimis seu supremis loqueremur, tunc solus Deus esset obiectum sapientiæ; solus enim ille est supremum ens: quod si deinde semel licitum sit descendere ad alia inferiora, v. g. ad Angelos, eò quòd sint valdè nobilia entia, cur non etiam descendemus ad hominem? nam licet aliquantulùm Angelis inferior sit, est tamen simpliciter valdè nobile & præstans ens: putarem posse di-
13. ci, hæc tria obiecta ad sapientiam pertinere; nam ob vim discursiuam seu rationalem constituunt quemdam ordinem altiorem supra reliqua entia. quo sensu cognitio hominis si consideretur præcisè quà conuenit cum cæteris animalibus, & non quà rationalis est, non pertinebit ad sapientiam, sed ad scientiam.

Intellectum quarta virtus intellectualis.

Intellectus nomine, quæ quarta est intellectualis virtus, Aristoteles voluit significare solum habitum principiorum. Verùm in hoc sensu magnam habet ea diuisio difficultatem; nam sapientia & scientia non distinguentur ab intellectu: etenim sapientia cognoscit sua principia propria; item scientia cognoscit ea quæ ad scientias particulares pertinent: vnde concludo, diuisionem hanc non esse valdè exactam, nec momenti magni.

Diuisio virtutũ intellectualiũ non est exacta.

Illud posset hîc discuti, vtrùm pro principiis primis sit aliquis habitus in intellectu ponendus; & quis ille; vtrùm congenitus à naturâ, an acquisitus, &c. Verùm de hac quæstione fusiùs suprà, vbi ostendimus, talem habitum non dari, quia nec ad alias intellectiones habitum ego distinctum agnosco nisi solas ipsas species; has autem etiam esse necessarias ad quascumque cognitiones, etiam ad principia prima, dubitabit nemo, cùm sine specie nullam nos efficiamus cognitionem.

Ad ipsa prima principia requiruntur species, præter eas nullus datur habitus.

In his tamen primis principiis singulariter notari potest, quòd quando veritates illæ sunt valdè claræ, vt in his, *Quodlibet est vel non est*, *Totum est maius suâ parte*, & similibus, statim, explicatis semel terminis, audiens eis assentitur, 14.
& per ipsam propositionem loquentis accipit species earum veritatum; quando verò sunt aliquantulùm obscuriora, non statim assentitur, sed debet aliquamdiu vi naturalis ingenij ea considerare, donec clara acquiratur species, & per eam etiam cognitio eius veritatis certa producatur. de quo puncto nihil speciale occurrit in præsenti addendum vltra ea quæ suprà agentes de habitibus diximus.

SECTIO. III.

De prudentiâ.

Definitio prudentiæ ex Aristotele.

PRudentia, quinta virtus, vtilior est in ordine ad actiones humanas; & habet aliqua digna diligenti consideratione: eam sic definit Aristoteles eo lib. 6. Ethic. cap. 6. *Est habitus verâ cum ratione actiuus circa ea, quæ & bona & mala homini sunt.* Quæ definitio debet intelligi de solâ malitiâ & bonitate morali; alioquin non differret prudentia ab arte; ergo prudentia versatur solùm circa actiones bonas eas efficiendo, malas verò fugiendo.

SVBSECTIO I.

An ad solum intellectum prudentia pertineat.

Prudentia præter actum intellectus includit voluntatis.

QVærimus, vtrùm prudentia dicat solùm actum intellectus, an etiam includat aliquem actum voluntatis: ex vnâ enim parte videtur solus actus intellectus includi; nam diuisio hæc virtutum ad solum intellectum pertinet; ex alia verò, si quis habens omnẽ scientiã & cognitionẽ de actionibus omnibus, quî & quâ ratione fieri debeant, vt sint bonæ, nihil tamen boni operaretur, à nemine prudente prudens vocaretur; er-
15. go requirit etiam aliquẽ actũ voluntatis: imò ad solã voluntatẽ pertinere, posset inde suaderi, quòd annumeretur ab omnibus inter virtutes morales, quæ alioquin sunt virtutes solius voluntatis.

D. Thomæ doctrina.

D. Thomas q. 58. art. 5. agens, vtrùm virtus intellectualis possit esse sine morali, ait, ideò prudentiam non posse esse sine virtutibus moralibus; quia prudentia non solùm est recta ratio agibilium in vniuersali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones; licet autem intellectus aliquando habens rectum habitum circa vniuersalia possit excæcari passione circa particularia; si tamen habeat rectam rationem etiam circa particularia, non poterit non benè operari, & consequenter necessariò erit prudens: aut è contrario, si passione excæcatus sit, non poterit habere rectam rationem circa particularia, neque esse prudens. Hæc doctrina difficilis est; constat enim manifestè, etiam positis cognitionibus particularibus requisitis ad benè operandum adhuc hîc & nunc, esse in potestate voluntatis, non operari benè, sed potiùs elicere contrariam operationem; ergo prudentia etiam, quâ parte indicat hîc & nunc in particulari, quid sit bonum honestum, quid dignum amore, potest esse sine actu vllo bono voluntatis; nam qui facit hîc & nunc actũ virtutis cum cognitione prudentiæ, facit ita liberè, vt potuerit non efficere; ergo ex hoc capite non pendet prudentia à virtute voluntatis.

Datâ rectâ ratione circa particularia adhuc est liberũ velle.

Fortas-

16. Fortasse huic argumento sesponderi posset ex aliâ doctrinâ D. Thomæ q. 57. art. 6. vbi ponit ea parte prudentiæ intellectualia vnum habitum præceptiuum post consultationem & iudicium; stante autem eo præcepto seu imperio non potest non esse operatio, ergo prudentia non stat sine habitu morali voluntatis. Hæc etiam doctrina sustineri non potest, quia illud imperium seu iudicium, eo ipso quòd volontatem dicatus cogere, non est admittendum; tolleret enim libertatem, vt fusiùs alibi; ideò, esto distinguamus in prudentiâ duas illas partes iudicij & consultationis, prout eas distinguit D. Thomas, nihilominùs non debemus vllam ponere per modum imperij aut præcepti cogentis, sed per modum puri iudicij relinquentis voluntatem in integrâ suâ libertate; vt solùm in eo differant duo illi actus, quòd vnum iudicium dicat in vniversali, *Honestum est v. g. misereri pauperum*, alterum verò iudicium dicat, *Honestum est hic & nunc huius pauperis misereri, eiusque miseriam leuare*; cum quo iudicio etiam particulari stat sine dubio in voluntate libertas ad omittendum eum actum misericordiæ: ergo prudentia, si pro solo habitu intellectus sumatur, non habet connexionem necessariam cum virtute morali.

Doctrinâ D. Thomæ non soluet habitum præceptiuum, qui non facit libertatem.

In hac difficultate dicendum Primò censeo, habitum intellectualem prudentiæ, si solus consideretur, esse independentè ab habitu morali voluntatis. quod probatum suppono ex principiis vniuersalibus immediatè antè insinuatis de libertate voluntatis, quam intellectus relinquit intactam, nisi in aliquibus motibus primò primis.

Habitus prudētia intellectualis independens est ab habitu morali voluntatis; includit tamē habitum moralē, qui dependēs est ab habitu intellectuali prudentiæ.

17. Secundò dicendum, prudentiam præter habitum intellectus, qui independens est ab omni habitu voluntatis, includere alium ex parte voluntatis; ita vt prudentia significet duos habitus, vnum intellectus independentem à voluntate, & alterum voluntatis dependentem ab illo; nam è contrario recta operatio voluntaria non stat sine prudentiâ intellectuali qualiquali de quo infrà. Porrò necessariò requiri aliquem habitum ex parte voluntatis ad prudentiam, sentiunt communiter omnes; & sufficienter suadetur ratione insinuatâ paulò antè, quia malè operantem nemo dicit prudentem; vtrùm autem talis voluntatis actus sit pars prudentiæ, an verò conditio solùm extrinseca, quæstio est multùm habens de nomine; ego consequenter ad doctrinam, quâ vsus sum sæpè, quod scilicet ea omnia, quæ ablata formaliter auferunt denominationem alicuius totius, sunt illius partes intrinsecæ; nam si sine ijs stant omnes partes, certè tota stabit essentia totius, ergo etiam stabit totum, quod non differt à partibus omnibus simul sumptis, seu à totâ essentiâ; ergo si eius entitatis sola ablatio formaliter est ablatio totius, necessum est, vt dicam, illam entitatem esse partem seu aliquid de essentiâ totius: consequenter, inquam, ad hanc doctrinam dico in præsenti, eum habitum voluntatis omnino esse partem prudentiæ: si enim maneret totus habitus qui se tenet ea parte intellectus, & tamen homo malè operaretur pro suâ libertate (quod posse fieri nemo negabit, quia habitus intellectus nullam necessitatem infert voluntati, vt ostensum est) non maneret tunc vera prudentia, ergo aliquid deesset, quod esset pars prudentiæ; alioquin si nulla pars deesset, maneret tota prudentia: atqui nihil aliud deesset tunc quàm habitus ille voluntatis, ergo hic est pars prudentiæ, seu constitutiuum intrinsecum prudentiæ, seu aliquid de intrinsecâ essentiâ prudentiæ. quæ omnia diuersis terminis idem tamen sunt.

Ratio conclusionis.

18. Ad rationem dubitandi suprà initio subsectionis propositam ad probandum, solum actum intellectus pertinere ad prudentiam, respondeo, Esto non solùm ad intellectum prudentia pertineat, meritò tamen inter virtutes intellectus numerari; quia media pars, & præcipua, vtpote alteram dirigens, est habitus intellectualis. Ad oppositam rationem pro excludendâ prudentiâ à virtutibus intellectualibus, eò quòd inter morales numeretur, dico, causam eius rei esse, quòd, iuxta paulò antè dicta, etiam requirat actum aliquem voluntatis.

Resoluitur quæstio, cur prudentia dicatur virtus intellectualis, & cur moralis.

Replicabis, Prudentia quatenus ad voluntatem spectat, non dicit aliquem specialem actum distinctum ab actibus aliarum virtutum moralium, sed est quid ex omnibus virtutibus coalescens; ergo non debebat poni vt specialis virtus inter morales. Respondeo, iuxta rigorem summulisticum eam diuisionem non esse bonam, pro instituto verò nostro sufficientem esse; dico ergo, ideò vt distinctam à cæteris moralibus poni, quòd includat actum intellectus; vt verò etiam includit actum aliquem voluntatis, poni inter morales; habet igitur distinctionem à cæteris ob actum intellectus, denominationem verò moralis cum illis, quia earum actus includit. 19.

SVBSECTIO II.

Tria dubia circa prudentiam expedita.

PRimum, vtrùm prudentia ex parte intellectus consistat in aliquo habitu imperatiuo, an verò in indicatiuo: hæc tamen difficultas inter discutiendum priorem tacta est, licet breuiter; & insinuatum, non posse admitti vllum imperium ex parte intellectus, quod omnino determinet voluntatem; eo enim ipso tolleret illi libertatem, de quo alibi fusiùs. Dicat *imperium, quod determinet*; nam si quis actum illum, qui dictaset, Hoc obiectum honestè hîc & nunc amari potest, vocare velit imperium, dummodò voluntati integrum relinquat, se ad amorem eius obiecti determinare, reducet rem ad quæstionem de nomine; in quâ facilè illi consentiam.

Prudētia estne habitus imperans, an iudicans.

Secundum dubium, vtrùm è contrario prudentia necessaria sit ad virtutes morales. Ratio dubitandi est, quia qui ex consilio alterius prudentis operatur, v.g. simplicissimus aliquis Religiosus, perfectè & integrè se tradens Superioris directioni, potest sine dubio habere virtutes in gradu excellenti; & tamen nihil habebit de propriâ prudentiâ; ergo prudentia non est necessaria simpliciter ex parte ipsius operantis. D. Thomas q. 57. art. 5. affirmat, eam omnino esse necessariam; quia vt benè quis operetur, debet non solùm bonum facere, sed etiam ex bonâ intentione & electione; non potest autem esse bona intentio & electio, nisi ex parte intellectus sit habitus, per quem cognoscat, quid sit eligendum honestè, quid non. Ad rationem autem immediatè in contrarium positam respondet, tunc non esse perfectè virtuosum quantum ad rationem dirigentem, sed quantum ad appetitum.

Requiriturne habitus prudentiæ in intellectu, vt sit virtus moralis in voluntate.

20.

Responsio D. Thomæ.

Ego in hac quæstione aliquid video misceri de modo loquendi, nec responsio D. Thomæ, licet veram contineat doctrinam, satisfacit quæstioni præsenti. Pro quo aduerte, si nomine perfecti & integri virtuosi intelligamus virtuosum tam

SECTIO II.

De subiecto virtutum.

CVm dixerimus, omnem virtutem esse habitum, præsens difficultas de subiecto virtutum ferè coincidet cum philosophicâ de subiecto habituum: à quâ nos, qui potentias ab animâ
21. distinctas negamus, facilè expedimur; dicimus enim eas immediatè in animâ recipi; quia tamen probabile est, potentias distingui, & ex speciali conceptu virtutis videntur posse moueri aliquæ difficultates, ideò nonnihil nobis hærendum erit in præsenti.

SVBSECTIO I.

Tres primæ quæstiones solutæ.

Vtrùm virtutes collocandæ in potentijs distinctis. Communis opinio affirmatiua.

INter quas prima sit, an, casu quo potentiæ distinguerentur, essent in eis virtutes collocandæ; an verò immediatè in ipsâ substantiâ animæ. Communiter poni solent in potentiis ipsis, ob tres rationes. Prima est, quia virtus ex suâ ratione est perfectio potentiæ; omnis autem perfectio est in eo cuius est perfectio. Secunda, quia anima non est operatiua per suam essentiam immediatè, ergo per potentiam; ergo in hac debent collocari virtutes. Tertia, quia quidquid disponit ad optimum debet esse in potentiâ, quæ per operationem consequitur illud optimum; sed virtus disponit ad optimum, ergo debet esse in potentiâ.

Contrarium deciditur.

Pro huius dubij decisione aduertendum est, Licet sit probabile, potentias esse distinctas ab animâ, videri tamen omnino certum, ipsam animam immediatè concurrere debere ad actus intellectus, eos recipiendo, ad voluntatis verò liberos, eos etiam causando immediatè; alioquin (vt fusè ostendi disput. 3. de Animâ sect. 1.) nec præmio nec pœnâ digna esset ipsa animæ substantia. Vide eo loco rem hanc efficaciter deductam. Hoc ergo immediato influxu supposito, dico, Esto potentiæ distinguantur, videri longè probabilius, habitus & virtutes immediatè in ipsâ substantiâ animæ recipi, non in potentiis, quod probatur satis efficaciter. Primò,

Habitus & virtutes in ipsâ animæ substantiâ collocantur.

22. *Ratio Prima.* quia (vt soluendo argumenta opposita ostendam) nulla est ratio ad dandum potentiis accidentalibus vim sustentandi alia accidentia, animæ verò è contrario, quia substantia per se est subiectum accidentium, meritò tribuitur talis sustentatio; simili ratione ductus sum ad probandum, accidentia communia non subiectari in quantitate, si distinguatur, sed in materiâ primâ; de quo disput. 5. Physicæ à num. 36. ergo idem hic de habitibus dicemus, eos scilicet in solâ substantiâ animæ subiectandos.

Secunda. Secundò idem probo, quia cùm anima immediatè etiam concurrat non minùs quàm ipsæ potentiæ, imò anima determinet potentias ad exercitium, non è contrario potentiæ animam, commodius longè est, vt ipsa immediatè habeat sibi vnitum vtrumque instrumentum, vt cum vtroque immediatè operetur, quàm si ponamus, instrumentum esse supra alterum instrumentum.

Tertia. Tertiò retorquendo duo argumenta opposita sic idem probo; nam virtus perfectio est animæ; hæc enim per virtutes redditur Deo grata, aut certè magis prona ad bonum, vt secum determinet ad operandum voluntatem distinctam: item anima est, quæ disponitur ad optimum; ea enim est, quæ immediatè Deum videt, possidet, amat, &c. nam intellectus distinctus nec possidet Deum, nec voluntas illum propriè amat; ergo si dispositio ad optimum debet subiectari in eo, quòd disponitur, & perfectio in eo, quòd perficitur, vt duo argumenta dicebant, certè virtus debebit in animâ immediatè recipi, non verò in potentiis.

Ad argumenta opposita responsio. Ad primum.

23. Iam ad opposita argumenta respondeo. Ad primum dico, virtutem esse quamdam perfectionem potentiæ, prout potentia dicit id quod immediatè agit: in quo sensu ostendi etiam animam esse potentiam, id est immediatè agere; esto debeat habere simul aliud comprincipium distinctum.

Ad secundum. Ad secundum respondeo, in eo supponi falsum, scilicet, si potentiæ distinguantur, animam non operari immediatè; videtur enim contrarium omnino certum, vt eo loco de Animâ ostendi.

Ad tertium. Ad tertium, quòd virtus sit dispositio ad optimum, paulò antè responsum est, dum illud pro me retorsi, eò quòd sola anima est quæ assequitur illud optimum, non potentiæ, licet distinguantur; vnde meliùs ego concludo, eas virtutes, etiam datâ potentiarum distinctione, debere in animâ recipi.

Vtrùm eadem virtus esse possit in duabus potentijs.

Secunda ergo quæstio sit, vtrùm eadem virtus esse possit in duabus potentiis. Quæ difficultas licet videatur pendere à distinctione potentiarum, re tamen ipsâ non pendet: nam esto potentiæ non sint distinctæ, dantur tamen actus quidam diuersi, qui dicuntur intellectus, alij verò, qui dicuntur voluntatis: datur enim cognitio & volitio distinctâ; & de illis potest esse tota quæstio præsens, vtrùm scilicet vnus idemque habitus virtutis queat inclinare per se & immediatè ad actus eos diuersos cognitionis & amoris. Communiter dicitur id repugnare: cuius resolutionis alia non redditur ratio, quàm ipsa eorum actuum diuersitas; hæc enim petit vt principia etiam sint diuersa.

Nō repugnat, eūdē habitū facilitare ad duos actus diuersos, intellectus, & voluntatis.

Nihilominùs tamen ego primùm censeo, non repugnare absolutè, vnam eamdemque qualitatem esse habitum facilitantem ad duos actus diuersos intellectus & voluntatis; quia non sequuntur duo contradictoria ex eo, quòd vnum idemque principium propendeat in actus specie diuersos, quia vis producendi diuersa non repugnat eidem indiuisibili principio;
24. de facto enim vna eademque indiuisibilis potentia voluntatis, si distinguatur, est virtus ad odium & amorem: qui actus sunt inter se non solùm specie diuersi, sed etiam oppositi; ergo poterit esse vna qualitas naturâ suâ inclinans animam ad eliciendam cognitionem de Deo, & ad ipsum amandum. Quòd enim illi duo actus non sint intra idem genus appetitionis, sed vnus sit cognitio, alter amor, parum obest in præsenti; tam & inter se sunt compatibiles; & eorum continentia non arguit infinitam vim in causâ, neque vllam aliunde repugnantiam, ergo.

Obiectio Prima. Dices Primò: Habitus facilitans producitur ab actibus; ergo non potest vna qualitas facilitare ad eos actus diuersos; quia non potest explicari, quomodo ab illis duobus producatur.

Responsio. Respondeo negando consequentiam. Ad probationem dico, facillimè intelligi eam productionem, si duo illi actus simul existant in animâ, vt existit cognitio & amor eiusdem obiecti; ex quo capite, quia ad existendum magis sunt connexi isti duo actus, quàm duo alij disparati eiusdem voluntatis, faciliùs possunt habere habitum

eundem quàm duo disparati pertinentes ad genus volitionis, aut duo alij pertinentes ad genus cognitionis.

Obiectio Secunda. Responsio.

Dices Secundò: Ille habitus deberet recipi in duabus potentiis distinctis; quod repugnat. Respondeo Primò, si potentiæ non distinguantur, nullam esse difficultatem; nam tunc in solâ anima recipietur.
25. Secundò respondeo, sæpè à me alibi traditum, nullo modo repugnare, aliquod accidens immediatè recipi in duobus subiectis, eo modo quo Thomistæ dicunt, accidentia communia recipi in toto composito.

De facto idē habitus non inclinat ad diuersarū potentiarū actus. Ratio prima.

Secundò tamen censeo, quidquid sit de eâ non repugnantia, de facto tamen probabilius longè esse, non dari talem virtutem indiuisibilem ad eos duos actus inclinantem. Ratio est, quia experimur de facto acquiri vnam sine alterâ; ergo non est vna indiuisibilis, sed duplex. Consequentia est bona. Antecedens probatur, quia si quis se diu exerceat in cognitionibus de Deo, de honestate morali, &c. esto nullum exerceat actum bonum voluntatis circa ea obiecta; nihilominùs acquiret facilitatem in intellectu ad actus illos: qui dicuntur virtus intellectus, non autem ad virtutes voluntatis.

Secunda.

Secundò, è contrario si aliquis idiota solâ simplici cognitione de Deo permotus se exerceat in actibus amoris Dei, & aliis supernaturalibus, procul dubio acquiret virtutes voluntatis, licet non intellectus; ergo duæ illæ sunt inter se separabiles de facto, ergo etiam distinctæ.

Nec potest responderi, quando fiunt illi actus seorsim vnus sine altero, tunc etiam generari distinctas virtutes, vt argumentum à me factum conuincit; at, quando simul fiunt, vnam tantum
26. produci: hoc, inquam, dici non potest; nam gratis de facto multiplicaremus eas virtutes ad quoslibet actus; vnam scilicet pro solis actibus intellectus, aliam ad solos actus voluntatis, & tertiam, quæ ad vtrosque simul concurreret. Secundò, argumentor, quia esto de facto acquisitæ sint simul illæ facilitates, constat tamen experientiâ, vnam amitti alterâ remanente; nam si quis posteà fiat vitiosus, non propterea amittit virtutes intellectuales; aut si è contrario obliuiscatur earum veritatum intellectualium, diminutâ in eo scientiâ, non continuò ex parte voluntatis amittet virtutes; ergo hæ de facto omnino sunt distinctæ ab illis: & id do communi sententiæ, quæ tamen non ex repugnantiâ eius indiuisibilis inclinationis ad vtrumque, sed ex prædictâ experientiâ probanda est.

Vtrùm in membris, sensu interno, &c. admittendæ sint virtutes.

Tertia quæstio est, vtrùm in potentiis materialibus, in membris, sensu interno & intellectu admittendæ sint virtutes acquisitæ. Hæc tamen difficultas relabitur in eam, quam agentes de habitibus tetigimus; quæ scilicet potentiæ sint capaces habituum: cùm enim omnis virtus sit necessariò habitus, omnes illæ potentiæ, quæ habituum incapaces sunt, eo etiam ipso incapaces erunt virtutum acquisitarum.

Non datur in his vlla virtus, vt est habitus.

Vnde DICO PRIMÒ: Nec membra, nec sensus interni vllam habent virtutem, quia nec vllum habent habitum, iuxta ea quæ suprà diximus.

27.
Si tamen habitus in ijs darentur, an de nomine esset, an virtutes dicendi.

DICO SECVNDÒ: Si aliqui habitus in eis ponerentur, forte possent vocari virtutes, quia licet immediatè non concurrerent ad actus honestos & bonos moraliter, efficerent tamen actus qui essent magna homini perfectio, saltem physica; ex quo capite vocari possent virtutes. Verùm id ad quæstionem de nomine spectat.

P. Tanneri & aliorum doctrina.

Obseruo, quosdam, inter quos Pater Tannerus suprà, qui admittunt in membris, in sensibus externis & appetitu habitus, valdè solicitos esse, vt ostendant, quare habitus in appetitu sint veræ virtutes, illi autem alij in membris non sint dicendi virtutes; assignant autem eam differentiam, quòd actus appetitus mouetur & regitur ab appetitu rationali, vnde virtus voluntatis quasi consummatur in appetitu, ideò huius actus dicitur virtus: at actus potentiarum externarum solùm deseruiunt pro cognitione intellectiuâ, intellectio verò non ordinatur ad actus sensuum externorum; ergo hi non possunt dici virtutes.

Reycitur.

Verùm hæc doctrina, licet ad quæstionem de nomine magna ex parte pertineat, nullo modo satisfacit: sicut enim appetitus potest subesse rationi, & imperari à voluntate, ita etiam actus externi possunt imperari; nam & voluntas potest manibus modestiam, oculis demissionem imperare; ergo ex eo capite, si semel in his potentiis ponuntur habitus, non est cur debeant 28.
excludi à ratione virtutis: & verò sanè non video, cur modestia in oculis, vt imperata à voluntate, non sit dicenda virtus, sicut actus appetitus, vt refrænatus à voluntate, dicitur virtus: ergo non est in hoc puncto quærenda disparitas, quia reuerà nulla est, sed discurrendum æqualiter de vtraque, & negandæ re & nomine virtutes in eis sensibus; quia nulli in eis debent habitus admitti; quid autem de appetitu statim constabit.

Habitus, si in intellectu dantur, sunt virtutes tantùm radicaliter & mediatè.

DICO TERTIÒ: Circa virtutes ponendas in intellectu discurrendum est dependenter à doctrinâ de eius habitibus: si enim hi admittantur, dicendum est, eos quidem esse virtutes morales non formaliter & immediatè; nam (vt suppono aliunde) actus ipsi intellectus non sunt formaliter bona opera, aut mala, sed mediatè & radicaliter, quatenus inclinant mediâ cognitione ad actus formaliter bonos; item denominatiuè, quatenus ipsi actus intellectus imperantur ab actibus voluntatis bonis: inde habitus intellectuales inclinantes ad eos actus imperatos à voluntate dici possunt virtutes morales denominatiuè: sub quâ acceptione etiam in aliis sensibus dari posse virtutes, si semel in eis admittantur habitus, paulò antè diximus.

Sunt & virtutes latiùs accepta immediatè.

Quòd si nomen virtutis latiùs accipiatur pro principio inclinante ad actum; qui siue in genere physico, siue in morali sit subiecti perfectio, absolutè loquendo, sine dubio habitus intelle- 29.
ctuales dici possunt formaliter & immediatè virtutes.

Idē esse iudiciū de speciebus intellectus.

Quod dico de habitibus intellectus, si distincti admittantur in ordine ad denominationem virtutis: idem dicendum est de ipsis speciebus, quibus ego de facto tribuo munus habituum; & quibus etiam conuenit, ad actus bonos voluntatis dirigere, & ab illis sæpè imperari; sunt ergo virtutes & radicaliter & denominatiuè modo explicato.

***

SVBSE-

SUBSECTIO II.

Quid communiter dicatur circa quartam quaestionem, de motiuo ponendi virtutes in voluntate.

Distinctio virtutum in tria genera.

DVm explicamus quae & quales virtutes sint ponendae in voluntate, simul reddemus rationem, vnde virtutum necessitas desumatur, & propositae quartae quaestioni satisfaciemus. Pro cuius enodatione distinguenda sunt tria genera virtutum: quaedam enim versantur purè circa bonum proprium, aliae circa bonum proximi, tertiae circa bonum Dei. Ex primis est spes, quae sibi beatitudinem amat, castitas, temperantia, & similes; quae, non attendendo bonum alienum, respiciunt bonum honestum ipsius operantis: aliae simul attendunt ex parte obiecti bonum alterius, vt iustitia, misericordia, charitas erga proximos, &c. ex tertijs erga Deum, charitas, religio, fides. Hoc supposito, dubitari in praesenti potest, vtrùm ex his omnibus generibus ponendi sint in voluntate habitus virtutis; & quales illi. Quod non melius decidi potest quàm explicando motiuum ad ponendas virtutes in voluntate idoneum; an autem pro actibus

An ex omnibus generibus ponendi in voluntate habitus.

30. imperantibus sint ponendae aliae virtutes, dixi disp. 3. sect. 2. D. Thomas q. 56. art. 6. satis difficulter loquitur; ait enim etiam eos solos actus debere poni habitus, qui sint virtutes; vbi non sufficit propria ratio potentiae; vnde infert, eùm obiectum voluntatis sit bonum honestum voluntati maximè proportionatum, eam non indigere in ordine ad hoc obiectum vllo habitu, nisi bonum illud excedat proportionem voluntatis; infinuat autem, eam proportionem à nullo excedi bono, nisi illud sit Deus, vel bonum alterius individui, proximi v. g. quibus tacitè innuit in ordine ad amanda sibi bona non indigere voluntatem vllà virtute, ideoque ex tribus virtutibus paulò antè explicatis non esse pro primis necessariam virtutem distinctam, sed solùm pro secundis & tertijs, scilicet, vt Deum & proximum amet. Ad primum verò videtur rem magis declarare designando fortitudinem, temperantiam & alias virtutes circa se; in quibus concedit argumentum primum habere vires; illud autem contendebat probare, non dandam vllam virtutem distinctam in voluntate.

Doctrina D. Thom. difficilis. Primò.

Dixi difficilem esse hanc doctrinam. Primò, quia videtur insinuare, virtutem esse ex se necessariam simpliciter, dum ait, ad id, ad quod potentia sufficit, non esse necessarium habitum; at constat, virtutes, de quibus agimus, quia sunt

31. habitus acquisiti, non dare simpliciter, sed solùm faciliter posse; ergo tam ad bonum proximi & Dei quàm ad proprium sufficit ratio potentiae; ergo ex hoc capite non est disparitas, si de rigorosi necessitate virtutis distinctae sermo sit. Quòd si ideò respondeatur, *ro sufficit* idem esse ac id, *ad quod ex se est voluntas facilis*, tunc ea propositio fortè videtur facere sensum identicum, id est, ad eos actus, ad quos voluntas sine habitu non sufficit, vt eos producat eâ facilitate quâ cum habito, indiget habitu: quod principium vt nimis verum ita nihil videtur declarare.

Quidquid verò de hac identicâ propositione sit, quae fortè in bonum sensum posset explicari, certè D. Thomas non reddit ibi vllam rationem cur voluntas sit facilis ad actus virtutum, quae propriam personam respiciunt, non verò ad actus qui respiciunt distinctam. Secundò, quando vlterius dicit, obiectum voluntatis esse bonum honestum ipsi voluntati proportionatum, vel loquitur exclusiuè, ita vt alia bona non sint obiectum voluntatis; & in hoc sensu propositio est falsa, quia obiectum voluntatis est omne honestum, siue bonum in se, siue respectiuè ad voluntatem: voluntas enim potest honestum amare amore non solùm concupiscentiae, sed etiam amicitiae, sistendo in aliena bonitate; siue ea sit proximi, siue Dei: si verò dicat, omne bonum honestum esse voluntatis obiectum, tunc

Secundò.

inferre deberet, ad nullum ex eis bonis, siue diuinum sit, siue proximi, voluntatem indigere habitu, quia ad omnia ea se extendit; & aliunde non indiget habitu ad vllum obiectum, ad quod se extendit, ergo. 32.

Non debet virtus à voluntate excludi, aut poni inde, quòd obiectum sit pro ipso operante, vel pro altero.

Ideò ego absolutè longè probabilius iudicatem, per se loquendo, non debere reijci aut poni virtutes; ex eo quòd obiectum sit pro ipso operante vel pro altero. Pro quo aduerte, etsi quando exerceo actum iustitiae vel misericordiae, & aliarum virtutum moralium, excepto amore amicitiae erga proximum & Deum, me amare eam honestatem quà mihi bonam: amo enim subleuationem miseriae pauperis quà honesta est mihi, non quà honesta est pauperi; nam pauper accipiendo eleëmosynam non exercet actum honestum: item, quando restituo honorem aut pecuniam alteri, amo honestatem quae in eâ restitutione reperitur, non quà honesta est illi homini cui restituo; qui certè tunc nihil de eâ re nec quidem scit; multò minùs tunc operatur formaliter benè moraliter per eam restitutionem pecuniae: ergo ea restitutio mihi soli est honesta moraliter; ergo quando amo illam, amo eam quà bonum honestum mihi honueniens; eodem planè modo, quo, dum volo esse temperans, amo eam actionem externam temperantiae quà mihi honestam: tam enim in actu temperantiae quàm in actu eleëmosynae, & tam in hoc quàm in illo est actio aliqua mea; in vnâ v. g. priuatio cibi superflui, in aliâ datio eleëmosynae; & in vtraque actione tota honestas est pro me solo, licet physica commoditas seu bonitas in eleëmosynâ sit pro paupere, intemperantiâ autè nulla physica vtilitas transeat in aliam tertiam personam; at hoc totum, si res benè consideretur, impertinens est quoad motiuum vtilitatis moralis. Excepi suprà amorem amicitiae; nam in eo sine dubio motiuum est honestas, non quà mea, sed quà alteri: v. g. amo alterum propter se, quia in se bonus est, sine dubio tunc aliena honestas est vltima ratio formalis motiua eius amoris: amo illi item sanctitatem quà illi bonam, tunc etiam motiuum est sola aliena honestas; idem dico de amore Dei super omnia. In hac ergo virtute amoris, beneuolentiae seu amicitiae libenter admitto, motiuum formale non esse propriam honestatem; at haec vna tantùm est virtus, vel summùm duae; vna erga Deum, alia erga proximum. Dicens autem Thomas caeterique, dum de virtutibus ad alium loquuntur, non tam de his duabus quàm de prioribus loquuntur, de iustitiâ, misericordiâ, liberalitate, &c. in quibus iam ostendi euidenter, motiuum formale esse honestatem quatenus ipsi amanti bonam. Quod principium cum valdè verum sit, & necessarium ad multas materias, pauci illud considerant. 33.

Magis dicta confirmantur

Ex eo infero euidenter meam conclusionem, scilicet, non posse virtutum necessitatem inde praeisè

præcisè desumi, quòd honestas amata sit pro alio aut pro ipso amante; nam iustitiam, misericordiam, liberalitatem omnes dicunt esse virtutes,
34. quæ requirunt habitum distinctum; & tamen amant honestatem quà ipsi voluntati amanti bonam moraliter, non quia alijs; ergo ex hoc capite non minùs quàm pro alijs necessarius erit habitus virtutis pro temperantiâ, fortitudine, &c. vbi tamen à D. Thomâ negantur virtutes distinctæ, eò quòd bona illa sint ipsi voluntati conuenientia.

Obiectio. Fortasse diceret aliquis, ideò iustitiam, misericordiam, &c. requirere habitus distinctos; quia licet ament obiecta quà honesta ipsi volenti, non tamen inueniunt in eis obiectis vllam bonitatem physicam gratam ipsi volenti, ratione cuius possit voluntas propendere, aut esse facilis circa ea obiecta. *Responsio.* Sed contrà manifestè, quia in hoc sensu, neque etiam in eis obiectis quæ pertinent ad virtutes respicientes proprium subiectum, vlla inuenitur talis bonitas physica seu delectabilis: etenim in hoc, quod est abstinere à vindictâ, à cibo delectabili, quando prohibitus est in hoc, quod est frænare motus carnis, & sic de alijs virtutibus, nulla omnino est delectabilitas physica, imò maxima difficultas; ergo tam quoad bonitatem physicam quàm quoad moralem est eadem de vtrisque ratio. *Replica.* Fortè respondebis cum Tannero, necessarios etiam in nobis esse habitus pro virtutibus quæ respiciunt bonum proprium, id tamen prouenire ex occurrentibus difficultatibus & carnis rebellione; caro enim appetit delectabilia, quæ sæpè sunt moraliter mala, & refugit aspera, quæ sunt sæpè moraliter bona; per se autem ablatis his difficultatibus necessarium non esse habitum, quia voluntas benè afficitur erga bonum morale proprium.
35. *Instãt.* Sed cõtrà, quia hoc totum dici potest de virtutibus respicientibus bonũ proximi, v.g. de misericordiâ, iustitiâ; etenim, ablata omni difficultate, etiam homo compatitur naturaliter miseriæ pauperum, & si sine detrimento sui peculij posset illi subuenire, sine dubio id præstaret; vnde concludo, in hoc puncto nullo modo posse differentiam eam, quæ communiter assignatur inter virtutes respicientes bonum proprium, & inter respicientes alienum, probabiliter sustineri, ideoque quærendam aliam solutionem difficultatis.

SVBSECTIO. III.
Quid in præsenti probabilius.

Diuersitas inter virtutẽ respicientem bonum alterius, & respicientem bonũ ipsius operantis. Hanc crediderim posse diuersitatem assignari vt nomine virtutis respicientis bonum alterius intelligamus eam præcisè, quæ habet pro motiuo formali bonum alienum quà tale, ibi sistendo; quæ virtus vnica videtur esse amicitia seu beneuolentia, vt se extendit tam ad Deum quàm ad alios homines & ad Angelos; virtutes verò, quæ respiciunt bonum morale ipsius operantis, etiamsi versentur circa bonum physicum alienum, dicantur virtutes ad se; & tales sunt reliquæ omnes, etiam misericordia, iustitia, reuerentia, seu religio; quia etiam in his omnibus, vt paulò antè dixi, homo appetit illud obiectum quatenus est sibi moraliter bonum: etenim erga hostem poterit quis propriam iustitiam exercere sine vllo amore amicitiæ erga illum; & misericordiæ actum exercere quis potest etiam circa hostes, item reuerentiam erga Regem, cui tamen quis meritò est offensus.

Hac ergo assignatâ virtutum distinctione, dici posset, per se loquendo, voluntatem non indigere habitu acquisito pro his secundis virtutibus, seu vt facilè amet talia obiecta sibi moraliter bona. Ratio est, quia experientiâ videmur doceri, cùm primum aliquid vt bonum nobis apprehendimus, statim nos appetere illud pro nobis, idque quasi ex necessitate quadam naturali. Ratio autem à priori ea esse potest, quòd homo ex se naturaliter propendet in bonum proprium; ergo non videtur necessarius habitus ad talia obiecta amanda, quæ mouent vt bonum proprium. Dixi *per se non esse necessarium*; nam si sit adiuncta aliqua difficultas in acquirendo illo obiecto honesto, aut in omittendo contrario moraliter malo, tunc ratione eius difficultatis specialis poterit poni habitus, qui ad eos actus virtutis faciliter: pro virtutibus verò, quæ ad bonum proximi seu alienum quà tale amandum inclinant, meritò posse poni, etiam per se loquendo, habitus distinctos; nam independenter ab omni difficultate extrinsecâ voluntas non videtur inclinata in bonum alienum eo modo quo in bonum proprium: licet enim amabile sit omne bonum, maximè tamen est amabile proprium; ergo ex hoc capite citiùs indigere poterit voluntas habitu vt inclinetur in amorem alieni boni, quàm indigeat, vt inclinetur in bonum proprium; quia ad hoc à naturâ habet inclinationem, non verò ad illud. Et iuxta hanc disparitatem debet explicari doctrina communis, vt probabilis sit, & vt assignare censeatur differentiam de re ipsâ, quæ non solis vocibus nitatur. 36.

Voluntas per se nõ eget habitu pro actu respiciente bonum operantis.

Pro virtutibus, quæ respiciunt bonũ proximi, videntur assignandi habitus.

37.

Nihilominùs tamen, absolutè loquendo, putarem, etiam erga bonum proprium quà tale posse meritò admitti habitus in voluntate, etiam per se loquendo, & independenter ab omni extrinsecâ obiecti difficultate: & in primis id videntur sentire quotquot ponunt habitus in Angelis; ibi enim maiori ex parte per se cessant difficultates, quæ in nobis plerumque ex corpore insurgunt; solæ autem videntur manere, quæ in tolerantiâ iniuriarum & humilitate consistunt: hæc enim obiecta sunt purè spiritualia, ideoque difficultates, quas nos in eis experimur, possunt habere locum etiam per se in Angelis; communiter tamen non solùm pro his obiectis, sed etiam pro alijs, vbi similes difficultates non sunt, ponuntur habitus in illis. Rationem huius rei reddidimus etiam eo in loco; nam, licet nulla sit specialis difficultas in obiecto; quia tamen voluntas est ex naturâ suâ libera seu indifferens ad amandum & non amandum illud, potest sine dubio accipere qualitatẽ aliquam exercitio actuum comparatam, qua inclinetur specialiter in illud obiectum; ita vt difficiliùs post illum habitum se cohibeat ab amore eius obiecti quàm anteà: id quod experientia in nobis manifestè ostendit; nam etiam in ipsis obiectis naturæ, & homini delectabilibus; & ad quæ videbatur homo etiam ante omnem habitum valdè propensus; nihilominùs, post frequentes actus amoris circa tale obiectum, experitur in se longè maiorem propensionem quàm initio; ea autem haud dubiè procedit ab habitu: longè enim maiorem inclinationem sentit in delectatione haustus & ciborum ille qui assueuit perpetuo haustui & cibis, quàm qui semper fuit abstinens; sic in eamdem pulchritudinem magis attrahitur ille, qui eam frequenter & vehementiùs amauit quàm in initio, esto etiam initio ante omnem habitum tan-

Imò, absolutè loquendo, etiã admittendi habitus sunt in voluntate erga bonum proprium.

Ratio.

38.

Declaratur ampliùs ratio conclusionis.

tantam in obiecto nouerit bonitatem pulchram, quæ se inclinaret ad eum amorem; & licet easdem delectationes in cibo & potu agnouerit, cùm primum comedit & bibit; ergo si non obstante eâ inclinatione primâ ad eâ obiecta habet locum nouus habitus qui valdè augeat eam propensionem, non est cur non dicamus, per se loquendo, tam ad amanda bona honesta aliena quà talia, quàm ad amanda etiam honesta sibi propria posse habitum locum habere Sola enim ea naturalis propensio ad bonum proprium poterat esse ratio, ob quam negaremus, per se loquendo, habitus distinctos circa ea obiecta; ergo si ea ratio non impedit, debebunt conce-

39. di absolutè; tales autem sunt virtutes; ergo debent concedi virtutes ad omnia ea obiecta bona.

Obiectio. Fortè respondebis, allatam a me instantiam de delectationibus nihil concludere; nam bona honesta vehementiùs attrahunt quam delectabilia; ideóque mirum non esse, si pro delectabilibus possit esse habitus, quo voluntas inclinetur magis in illa; pro honestis verò; quia ex se est voluntas vehementer in illa inclinata, non ite

Responsio. necessarius habitus superadditus Sed contrà; nam, vt sæpè dixi, non minùs, saltem in nobis, attrahunt obiecta delectabilia quam honesta, imò, si experientiæ fideli magistræ credendum est, etiam longè plus. Contrà Secundò, quia esto aliquantulùm magis attraheret bonum honestum, vnde, quæso, constat eam attractionem esse tantò maiorem, vt sufficiat ad impediendum omninò habitum distinctum in voluntate? Certè id non potest nisi gratis omninò asseri, ideò facilè ab aliis negabitur. De habitibus circa actus virtutum reflexos egi suprà disput. 3 sect. 2 fine.

SVBSECTIO IV.

Quæstio quinta, vtrùm in appetitu sensitiuo sint virtutes.

QVærimus, vtrùm (casu quo in intellectu esto sit potentia necessaria) admittantur habitus debeant poni in appetitu sensitiuo vir-

Sententia affirmans. tutes. Affirmant multi, tum quia ad frænandas passiones, quæ sunt in eodem appetitu, valde vtiles sunt eiusmodi virtutes; tum quia in appetitu sunt actus humani, quatenus appetitus à ratione dirigitur; ergo ad illos faciliùs eliciendos deser-

40. uient habitus: tum denique, quia actus voluntatis & appetitus inter se sunt subordinati, & per modum prosecutionis circa idem obiectum; ergo vt perfectus sit homo simpliciter in eo genere amandi obiectum honestum, oportet vt vtra-

Confirmatio. que potentia sit in actu primo benè affecta erga illud. Ego verò pro eiusdem opinionis confirmatione sic argumentor: Negari non potest, experientiâ compertum esse, exercitio actuum bonorum passiones etiam ipsas valdè componi; id autem non potest tribui habitibus voluntatis; quia voluntas immediatè non dirigit appetitum, imò in motibus primò primis appetitus præuenit: quæ præuentio, quia prior ipso voluntatis exercitio libero, non potest per illud frænari. ergo necessariò dicendum erit, productum esse in appetitu ipso aliquem habitum, qui eumdem appetitum inclinet in bonum; ille autem eo ipso erit virtus, licet non in omni rigore, saltem ad eumdem modum, quo motus contrarij eiusdem appetitus in malum dici solent peccatum, & mali moraliter.

In hac quæstione duo possunt in dubium verti: vnum de re, an debeant poni habitus in appetitu; alterum de nomine, vtrùm illi dicendi sint virtutes. Ab hoc secundo incipiendo, dico, Casu quo ponantur, possunt dici modo explicato virtutes. & in hoc sensu loquuntur multi: neque in hac re diutiùs hærendum, quia est parui momenti; & paulò antè in sensibus & intellectu discussa.

Si in sensitiuo appetitu ponantur habitus, possunt dici aliquo modo virtutes.

Quoad primum DICO PRIMÒ, ob rationes allatas, maximè ob vltimam, probabile valde esse, tales habitus dari in appetitu. Quæ est sententia D. Thomæ q. 56. art. 4 vbi & temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu: eamdem tenet Vasquez, cum limitatione tamen quoad solam temperantiam; de fortitudine enim negat, ob rationem paulò pòst discutiendam: eamdem absolutè & sine distinctione defendit Tannerus q. 3 dub. 1. vbi alios pro eâ refert. Quòd si contra eam obiicias; Appetitus est potentia determinata ad vnum, ergo non est capax habituum; quia habitus sunt ad facilitandam potentiam, quæ positis omnibus prærequisitis est indifferens; respondebis, obiectionem nullam esse, quia pro hac difficultate supponimus dari posse habitus in intellectu, etiamsi sit potentia necessitata. hæc ergo ratio non impugnat specialiter eos habitus in appetitu.

41. *Probabile est, tales in appetitu habitus dari.*

SECVNDO tamen DICO, longè probabilius esse, non dari in appetitu tales habitus virtutis. Hanc sententiam inde fortè aliquis probaret, quia tota ea facilitas, quam experimur in appetitu post exercitium actuum, potest sufficienter refundi in intensiorem cognitionem bonitatis eius obiecti; vel quia generatur consuetudine aliqua dispositio, aut certè temperamentum ipsum diuersum redditur: quo vltimo modo explicat Vasquez, qui fiat, vt appetitus sine vllo nouo habitu reddatur facilior ad toleranda pericula post longum exercitium actuum. Verùm hæc probatio nostræ sententiæ apud me non habet vim: non quidem quoad intensiorem cognitionem; nam agens de voluntatis habitibus, ostendi sæpè crescere inclinationem voluntatis, etiamsi nouæ & nouæ difficultates in obiecto appareant; quod idem ad appetitum iudico transferendum: vnde sicut in voluntate dixi non posse facilitatem illam declarari per solam cognitionem, ita dico nunc de appetitu: & certè si ea ratio excluderet habitus ab appetitu, etiam à voluntate excluderet.

Probabilius est, eos non dari.

42.

Ratio prima non admittitur.

Secundum verò quod Vasquez docet de dispositione etiam non vrget; & in primis non videtur cohærere benè ea solutio cum ipsius doctrinâ, quia eodem modo debuisset dicere, sine vllo temperantiæ habitu in appetitu producto saluari eam maiorem facilitatem, quam in nobis experimur ab actibus repetitis: cur enim vna experientia sufficienter explicabitur per eam dispositionem seu mutationem temperamenti, non verò altera? Ad ponendos autem habitus non habemus aliud fundamentum quàm experientiam ipsam; ergo si hæc sine habitibus vbique saluari potest, vbique illi negandi erunt.

P. Vasquez reiicitur. Primò.

Secundò reiicio eam doctrinam, quia recurrere ad temperamenti aut qualitatum mutationem occultam est valdè durum, quando facilè & clarè ostendere possumus, in quo consistat ea facilitas, vt ostenditur ab aduersariis admittendo habitus. Confirmo: Explicari non potest, quale temperamentum mutetur per exercitium actuum forti-

Secundò.

fortitudinis: quomodo enim frigus in calorem mutabitur ex hoc, quòd audacter subeam pericula, maximè si in eis experiar difficultates graues? *Probatur quia nostra assertio.* Hoc igitur argumento omisso, meliùs suaderi nostra sententia potest. Primò, quia (vt benè idem P. Vasquez discurrit negans habitum fortitudinis in appetitu, licet minùs benè non aduerterit eamdem rationem esse de habitu temperantiæ) fortitudo respicit bonum arduum seu pericula; ibi autem non potest appetitus inuenire suam formalem rationem motiuam, nempe obiectum delectabile; ergo non potest acquirere habitum fortitudinis. Idem dico ego de temperantiâ: nam habitus virtutis temperantiæ non consistit in prosecutione obiecti delectabilis quà est prosecutio, sed in carentiâ superfluæ delectationis, ob motiuum aliud honestum; at in carentiâ
44. ipsâ vt tali non potest inuenire rationem delectabilis, quin potiùs inuenit contrariam difficultatem & molestiam in eâ negatione vlterioris delectabilitatis; ergo non potest appetitus habere habitû, quo faciliretur ad eam carentiam amandam; quia ea vt talis est extra obiectum ipsius appetitus. Respondebis, Saltem poterit habitum acquirere, ne ita propendeat in prosecutionem eius vlterioris seu superfluæ delectationis. Sed contrà, quia habitus non datur ad negationem actus, sed ad actus positiuos; ergo si per actû positiuum non potest ferri appetitus in illam carentiam, non acquiret habitum vllum temperantiæ.

Magis explicatur. Dixi de habitu temperantiæ & fortitudinis, quia per illos comprehendo omnes habitus qui in appetitu esse possunt: nam sub temperantiâ includitur habitus erga cibum, potum, delectationes carnis, & delectationem sensuum, circa quæ versatur appetitus; neque est alia virtus pro quâ possint habitus in appetitu poni, ergo si semel in his excluditur habitus, in omnibus excludetur.

Confirmatur. Confirmo hoc idem ad hominem ex doctrinâ, quam meritò tradit P. Tanner. suprà disp. 3. q. 3. dub. 3. scilicet non dari in appetitu virtutes circa bonum proximi aut Dei quà talis; quia eiusmodi bona quâ talia non cadunt sub obiectum appetitus, qui solùm versatur circa
45. bonum proprium, & quidem sensitiuum. Quòd si aliquando bonum alienum iudicat vt proprium, tunc non est, inquit, necessarius habitus in appetitu, vt illud amet; sed supposito amore sui facilis erit ad illud amandum. hæc ille benè eo loco; inde autem clarè suadetur nostra conclusio; nam etiam ea negatio cibi vlterioris sapidi vt talis non est obiectum appetitus, sed hanc formaliter amat temperantia, vt dixi; ergo non potest esse habitus in appetitu respondens temperantiæ.

Subsectio VI.

Respondetur obiectionibus.

Obiectio Prima. PRima sit: Virtus temperantiæ non solùm dicit abstinere à superfluis cibis, sed ipsummet positiuum velle comedere temperatè tantum, quantum necessarium est ad vitam tutandam; cùm enim sit actus virtutis, debet ad temperantiam pertinere; vnde è contrario, nolle comedere & permittere mortem sui, peccatum est, ergo poterit esse vnus habitus qui appetitum saltem inclinet ad hoc, vt velit comedere, & non permittat se fame enecari, licet ad negationem vlterioris cibi non inclinet appetitum. Respondeo Primò, non pertinere propriè ad virtutem temperantiæ eam voluntatem comedendi; quod necessarium est ad vitam; nam etiamsi fame moriatur quis, non ideò erit gulosus & intemperans; pertinet ergo ad amorem erga se illa volitio; quia verò pro præsenti quæstione parum interest, ad quam virtutem ille actus pertineat, dummodò virtuosus sit; inde enim inferretur saltem pro virtute charitatis erga se, posse poni habitum in appetitu, cùm tamen nos omnes omnino illi negemus; ideò aliter Secundò respondeo, appetitum non indigere facilitate nouâ ad volendum comedere, quando famet; ad id enim nimio plus ex se propensus est, & quasi determinatus: ergo secundum id positiuum quod actus ille dicit, & quod ad appetitum pertinet, non debet poni virtus distincta: sicut in oculo ad videndum positâ specie & luce non potest esse habitus facilitans ob eius potentiæ summam in visionem determinationem. *Resolutio. Prima.* 46. *Secunda, & melior.*

Replica. Replicabis: Aliquando infirmus horret cibum, etiam quando periclitatur de vitâ ob inediam; ergo poterit saltem tunc locum habere habitus inclinans appetitum ad comedendum. Respondeo Primò, nos non loqui de illis casibus quasi extraordinariis morbi tollentis appetitum cibi. Respondeo Secundò, in eo casu non posse eam difficultatem tolli per habitum appetitus, quia in eâ comestione non inuenitur ratio motiua appetitus, sed solius voluntatis; tunc enim amarus & ingratus est cibus; habet autem solùm rationem honesti ea imminente morte: quam honestatem non apprehendit appetitus, ideò tunc non potest ipse facilitari ad talem comestionem, sed voluntas debet imperare illam efficaciter; hinc fit, vt bruta, quæ eam honestatem non apprehendunt, non accipiant cibum, etiamsi inde moriantur, nisi fames appetitum vrgeat: ergo in homine hæc difficultas tota debet superari per partem rationalem seu voluntatem. *Responsio Prima. Secunda.* 47.

Obiectio Secunda. Secunda obiectio sit: A me alibi traditum est, non omnes motus appetitus esse in obiecta mala, sed sæpè in bona; vnde eos motus etiam in Christo dati, dixi in 3. parte; ergo ad similes rectè admittentur habitus in appetitu. Respondeo, motus illos semper ex parte obiecti ferri in aliquam bonitatem delectabilem per sensationem internam appetitui propositam tunc temporis; ad illam autem appetendam esse plus quàm facilem ex seipso & verè necessitatum appetitum, ideóque non esse capacem noui habitus seu virtutis du inctæ, de quâ hic agimus. *Responsio.*

Obiectio Tertia. Tertia obiectio: Quandocumque voluntas elicit actum spiritualem circa aliquod obiectum, etiam appetitus illud idem obiectum amat, siue illud sit bonum delectabile, siue honestum, siue aliud quodlibet: ergo cùm voluntas acquirat habitû temperantiæ per actus amantes eam carentiam cibi, necessum etiam erit in eodem appetitu dari actus circa eam etiam carentiam; per hos autem poterit generari in illo habitus temperantiæ. Confirmatur; nam brutum cessat ab vlteriori comestione, ergo per appetitum vult eam negationem; ergo ea negatio obiectum est appetitus; ergo & habitus pro illâ poterit in eo esse. *Confirmatur.* 48.

Responsio ad obiectionem. Respondeo negando antecedens; certissimum enim est, quando voluntas amat Deum, ab appetitu non amari eumdem Deum; alioquin iam tangeretur Deus spiritualis per actum materialem; non ergo omnia obiecta amat appetitus quæ

amat voluntas: idem dico in præsenti circa eam negationem; est enim illa extra obiectum appetitus; quia est negatio delectationis, quam vt talem non appetit. Fateor, quandocumque appetitus exercet aliquem actum, etiam voluntatem exercere alium similem circa idem obiectum; quia obiectum appetitus est etiam voluntatis; at non è contrario, omne obiectum voluntatis etiam est appetitus. Vtrùm autem tunc excitetur in sensu aliqua cogitatio obiecti alicuius materialis, quodammodò similis illi spirituali, & circa illud exerceat appetitus aliquem actum, est valdè dubium, & pro præsenti quæstione impertinens; nam illud obiectum sic quasi confictum non est honestum moraliter; vnde amor illius nec materialiter erit honestus, ideóque neque ad virtutem etiam materialiter loquendo poterit pertinere.

Responsio ad confirmationem.

49. Ad confirmationem de brutis responderi posset Primò, brutum tunc non appetere negationem, sed cessando ab appetitu cibi, cessare etiam ab ipso cibo vel per omissionem puram, quia extinctâ fame non ampliùs proponitur illi comestio vt bona; sicut ablato obiecto cessat ab appetitu illiùs, non quia dicat Volo cessare; sed in actu exercito necessariò omittit, quia nec habet obiectum circa quod versetur: vel si nolumus ad puram omissionem recurrere, dicas, extinctâ fame excitari ei speciem de alio obiectu vt bono, & illud tunc appetere; vel certè iam ei proponi cibum vt malum, & propterea ab illo fugere.

Replica.

Dices: Negari non potest, bruta sæpè appetere negationes; habent enim actus odij & fugæ; vt cùm ouis lupum timet, fugitque illum; quo casu videtur appetere negationem lupi & vicinitatis ad illum.

Responsio.

Responderi posset, actum illum odij in brutis non ferri in negationem, sed ad obiectum positiuum quod displicet, vt immediatè antè dixi. Addo tamen, etsi hinc non probetur bruta ferri in negationes, aliunde tamen id videri certum; nam auis agnoscit ablatos sibi pullos ex nido, seu carentiam illorum, & de eâ tristatur; ergo potest appetitus versari circa carentiam: ergo quòd appetitus non feratur in carentiam vlteriorem cibi, non debet necessariò reduci in repugnantiam vniuersalem omnis carentiæ; quasi in nullam omnino possit appetitus materialis ferri; potest enim sine dubio in multas; per hoc tamen nihil contra nostram doctrinam. Nam licet, quando carentiæ proponuntur bonæ aut malæ ob motiuum pertinens ad appetitum, possit appetitus ipse eas amare aut odio habere: sicut dolet canis sibi auferri os, quod rodebat; & è contrario gaudet, sibi deponi catenam quâ ligabatur.

50. At quando in eis negationibus non est bonitas aut malitia nisi moralis, quæ est extra totum obiectum appetitus, non potest hic circa illas versari; vnde potiùs infertur, appetitum, quando placet cibus, citiùs habiturum dolorem de eius ablatione, etiamsi hæc fiat ob motiuum honestum, quàm positiuum affectum erga illam: hic enim affectus solùm pertinet ad voluntatem; ergo appetitus longè abest ab acquirendo habitu virtuoso temperantiæ, quandoquidem potiùs videtur acquirere inclinationem ad displicentias in eâ temperantiâ. Quòd si vrgeas, posse eam carentiam proponi vt bonam, ideóque & appeti; respondebo ex proximè dictis, tunc non proponi bonam bonitate, quæ pertineat ad obiectum appetitus, sed bonitate honestâ & futurâ, ne scilicet noceat sanitati; quam bonitatem sensus tunc non apprehendit, ideóque appetitus non potest in eam ferri, vt dictum est.

Obiectio Quarta.

Obiectio quarta sit: Si homo nimiùm comedens aut bibens experiatur se suffocari, vel saltem nauseam, sentiat, certè tunc appetitus rectè poterit elicere actum, quo vlteriùs nolit comedere; ille autem sæpè repetitus causabit aliquem habitum, qui ad temperantiam inclinet: cùm enim experientiâ certum sit, aliquos ex consuetudine, etiam tunc, quando & capitis & stomachi sentiunt nocumentum adhuc pergere & bibendo & comedendo; cur in contrarium non dicemus, ex actibus oppositis generari habitum, qui illum appetitum frænet, seu qui auertetur illum excessum? 51.

Responsio.

Respondeo, dupliciter posse cibum proponi vt nociuum, vel de futuro, quia deinde & dolorem capitis & stomachi causaturus est, etiamsi de facto benè sapiat; in hoc autem casu, cùm appetitus non consideret eas rationes in futurum, non potest tunc inuenire sufficiens motiuum in eâ abstinentiâ. Aliter ergo cibus nimius nocere potest de præsenti, quia stomachus iam plenus illum nauseat: & tunc libenter admitto, appetitum posse velle ab eo cessare; at dico ad id esse superfluum omnem habitum: per se enim appetitus sine vllo habitu est quasi summè inclinatus ad fugiendum tunc eum cibum, quia tunc non potest ipse appetitus in eo inuenire amabilitatem; iam enim supponimus, illum non esse ampliùs delectabilem: vt autem appetitus cesset ab affectu erga aliquod obiectum, sufficit, si non agnoscat illud esse bonum. Quod verò dicitur de aliquibus, qui ex consuetudine contrariâ videntur esse summè faciles ad excessum in eâ etiam circumstantiâ, dico, tunc temporis illum habitum magis esse in voluntate quàm in appetitu: vt enim quando reluctante appetitu perrexit primâ vice bibendo & comedendo ob nescio quam in eo obiecto sibi fictam bonitatem, ita habitus tunc temporis productus fuit non in appetitu, quia hic, vt dixi, reluctabatur potiùs quàm appetebat, sed in voluntate, & in eadem posteà paulatim intensus fuit. Fateor verò tunc appetitum post multos actus minùs resistere, tum quia 52. corpori videtur iam ex consuetudine minùs aduersus haustus & cibus; quia temperamentum valdè tunc mutatur; imò temporis successu fit illi iucundus, quia perpetuò videtur sitire & lupinam famen pati: hinc autem nihil infertur de necessitate habitus pro facilitate appetitus ad cessandum, quando iam nauseat, quia ad hoc, vt dixi, nisi in contrarium trahatur violenter, à se est quasi determinatus; vt autem illam malam consuetudinem posteà superet, satis est si cessatione actuum incipiat immutari iterùm temperamentum, & naturalis antiquus horror in tam absurdam actionem redeat, depositâ eâ falsa apprehensione & siti: tunc enim sine nouo habitu horrebit vt anteà eum haustû & esum nimium.

Argumenta pro habitibus appetitus superiùs soluta.

Argumenta, quæ pro habitibus appetitus insinuata sunt suprà, dum proposuimus sententiam affirmantem, soluta ferè sunt, dum probauimus nostram; ostendimus enim quo pacto aut appetitus faciliteur ad alia obiecta sine habitu, quia ex se est ad illa facilis; aut certè se frænatur; ne amet ea obiecta, id non posse fieri per actus ipsius appetitus, sed per carentiam actus, & consequenter non esse in eo vllum habitum, quia per carentiam actus nullus producitur habitus. Quòd verò specialiter obiiciebatur, vt homo sit absolutè virtuosus, debere etiam subordinatum

esse

esse rationi eius appetitum, verum quidem est;
53. nego tamen inde inferri quidquam de habitu in appetitu, quia ea frænatio potiùs consistit in impediendis actibus appetitus, quàm in propensione ad positiuos vllos actus; dixi autem sæpè, habitum non dari ad omissionem actuum, sed ad positiuam eorum productionem: vnde denique concludo, solùm in voluntate dari habitum, ab hoc autem frænari appetitum: cùm enim immediatè eadem anima concurrat cum appetitu, facilè intelligitur, quo pacto ex habitu in voluntate seu in parte superiori acquisito reddatur facilis ad præueniendum eos motus, & operandum ante appetitum, eum compescendo. Et de appetitus habitibus satis.

Sectio III.

De causis virtutum.

Causa virtutis eadē constituēda qua habituum.

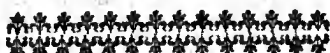
Res hæc facillima est ex dictis suprà; cùm enim virtutes naturales, de quibus agimus (nam de infusis alibi agendum erit) non sint distinctæ ab habitibus naturâlibus, idem erit quærere de causis virtutum, ac quærere de causis habituum naturalium; de quibus suprà actum est: & in primis quoad efficientes, diximus, eas esse actus ipsos, per quos habitus acquiruntur, quod in specie de virtutibus supponunt omnes ferè Doctores contra paucos aliquos Philosophos, quos refert Diuus Thomas q. 63. art. 1. qui eas virtutes à naturâ nobis ingenitas esse dixerunt. Quæ opinio non clariùs & faciliùs quàm ipsâ experientiâ reiicitur, cùm constet, non nisi exer-
54. citio, labore & repetitione actuum nos eam facilitatem acquirere: quod maximè in scientiis constat; quas tamen esse virtutes intellectuales suprà probaui; & de quibus quoad quæstionem præsentem, vtrùm sint à naturâ ingenitæ, eadem est difficultas quæ de virtutibus voluntatis. Porrò eas scientias non esse à naturâ nobis ingenitas, nemo non experitur, & qui eis caret, & qui eas possidet: hic, quia expertus est labores, quos in eis comparandis exantlare debuit; ille, quia si caret eis scientiis, satis experitur non esse sibi à naturâ ingenitas.

Non magis virtutes intellectus à naturâ nobis sunt ingenitæ quàm voluntatis.

Neque obest, aliquando virtutes dici connaturales homini; id enim ita intelligendum, vt solùm denotetur, eas homini quà rationali (quod est est præcipuum ipsius prædicatum) esse consonas & proportionatas, quatenus homo propendet in cognitionem veri & amorem boni, licet non sit in particulari facilis ad hoc vel illud bonum, hoc & illud verum, nisi exercitio actuum comparet facilitatem.

Causa virtuti materialis: finalis. Formalis propriè nulla datur.

De causâ materiali virtutum satis dictum, dum de subiecto earum egimus: subiectum enim & causa materialis idem omnino sunt. Causa finalis virtutum sunt ipsi actus ad quos ordinantur, vt de habitibus dicimus: formalem nullam causam habent propriè, quia ipsæ sunt formæ. Dico *propriè*, quia etiam supra illas cadit vbicatio, duratio; at hæ sunt formæ communes omni alij rei, neque vocari solent causa formalis, Deinde, esto aliquando gratia dicatur forma virtutum, & hæ sine illâ dicantur informes; id tamen non est intelligendum in sensu physico, quasi gratia realiter recipiatur in virtutibus, sed moraliter; quatenus sine gratiâ virtutes non sunt condignæ vitæ æternæ: & fortè hoc solùm pertinet ad virtutes supernaturales; nam naturale etiam cum gratiâ, iuxta communem sententiam, non habent meritum condignum vitæ. De quo Tomo 5. disp. 42. sect. 5.



Disputatio XXXIV.

De virtutibus intellectualibus.



Virtutes in genere diuidi possunt, Primò in intellectuales & morales: quæ diuisio desumitur ex Aristotele 1. Ethic. cap. 13. illæ ad intellectum, hæ ad voluntatem pertinent: vbi solet fusè disputari, vtrùm intellectuales sint verè & propriè virtutes. sed de hac difficultate, quæ ad vocem pertinet, egi suprà, neque res vlteriori discussione digna. Quo posito, ad alias quæstiones veniamus; & quidem, quia intellectus prior est quàm voluntas, in hac disputatione de virtutibus intellectus, in sequentibus de virtutibus voluntatis disputabimus. 1.

Diuisio virtutum.

Sectio I.

Diuisio virtutum intellectualium.

Numerus virtutū intellectualiū.

Difficultas hæc independens est ab eo, quòd vocentur veræ & propriæ virtutes, aut solùm impropriè, de quo suprà. Quærimus ergo præcisè quot & quales sint. Quinque assignat Aristoteles lib. 6. Ethic. cap. 3. quæ sunt ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus; reiicit autem à ratione virtutis opinionem, quia fieri potest, vt per opinionem erremus. Ego tamen ex hoc capite non crediderim, opinionem debere excludi; etenim in multis rebus, vbi haberi non potest scientia, sine dubio magna perfectio est intellectus probabiliter cognoscere rem: imò omnes scientiæ videntur maximâ ex parte coalescere habitibus probabilibus.

Opinio benè dicitur virtus intellectus.

2. Confirmo & vrgeo; nam prudentia est absolutè virtus, & tamen ferè semper habet conclusiones solùm opinatiuas, vt nos paulò pòst fusiùs dicemus; & benè docet Tanner. q. 4. dub. 1. vnde non debuisset idem reiicere opinionem à ratione virtutis ob prædictum argumentum: sed hoc etiam pertinet ad vocem, vtrùm scilicet ob eam non repugnantiam erroris habitus opinatiuus dicendus sit virtus. in quâ quæstione non diutiùs hærendum.

Confirmatur claro simili conclusio.

Subsectio I.

Quomodo ars definiatur à nonnullis.

Definitio artis ex Aristotele. Reijcitur.

Oportet iam explicare eas quinque subalternas species, & primò artem; quæ definitur ab Aristotele suprà cap. 4. *Habitus cum ratione verâ effectiuus.* Quæ definitio in rigore mala est: etenim etiam scientia, si practica sit, est effectiua cum verâ ratione; imò etiam prudentia id habet. Addendum ergo ex eodem Aristotele ibidem, *Vt sit habitus effectiuus earum quæ aliter esse contingit.* Verùm neque hæc additio sufficit; nam etiam ea, quæ à scientiis fiunt, possunt aliter fieri: nam Logica potest benè & malè

 effi-

efficere suas definitiones, &c. quòd si dicas, sen-
3. sum esse eorum verborum, *quæ aliter esse contingit*; vt ea, quæ ab arte fiunt, possint aliter & aliter fieri, semper tamen benè; in quo videtur differre à scientiâ & prudentiâ; nam si aliter res fiat quàm per scientiam dictatur, iam eo ipso malè fiet; si hoc, inquam, dicas, facilè reijcieris; etenim etiam ars habet locum in rebus, quæ aliter fieri benè non possunt, v.g. circa picturam; certum enim videtur, ibi præscriptum esse modum vt fiat benè. Idem clariùs patet in statua; cùm enim ea ordinetur ex naturâ suâ ad exprimendum hominem v. g. non potest negari, eam necessariò, vt bona sit, determinatam esse ad vnum modum essendi. Vnde infero, haud minùs benè Tannerum vniuersaliter defendere eam definitionem, eò quòd in vestibus & in calceis, etiam in ædificiis, ex acceptione hominum pendeat, quòd fiant in hac vel illâ figurâ, esto in omni benè fiant: etenim licet in his locum habeat ea solutio, in aliis certè artibus acceptio hominum nihil immutat. Nec sufficit dicere etiam, in statuis, picturis, &c. dari diuersitatem; quandoquidem vel in ligno, vel in lapide aliave materiâ fieri possunt pro arbitrio hominum, possunt etiam fieri maiores minorésvè: denique possunt repræsentare hominem vel sedentem, vel equitantem: ergo etiam independenter ab acceptione hominum contingit hæc obiecta artium aliter fieri. Sed neque hæc responsio satisfacit; nam tota hæc diuersitas etiam reperitur in scientiis practicis: ete-

Tannerus reijcitur.

4. nim forma Logica iam potest huic materiæ iam illi accommodari, sicut figura statuæ huic materiæ vel illi, potest item alius syllogismus à priori, alius à posteriori, vnus probabilis, alter euidens: potest item esse vna argumentatio breuior alterâ, vna per enthymema, alterâ per syllogismum: vel certè vna diuisio per plura membra quàm altera; ergo ex hoc capite non magis pendet ex arbitrio hominum obiectum statuarij quàm obiectum Logici. Eadem instantia potest afferri ex aliis artibus diuersis, nauigandi v. g. quæ certè non ex arbitrio hominum, sed ad certa principia reducitur; ex arte colendi hortos, & herbas suo tempore plantandi, transferendi, rigandi, seminandi; quæ certa sine dubio sunt; ex arte fila benè formandi, dealbandi, telam, tingendi pannos, sericum ex bombyce formandi, &c. & similibus innumeris; in quibus locum non habet ea varia libido hominum, quæ in vestibus diuersis fingendis reperitur; & ratione cuius ars sartoria potest à scientiâ excludi.

Addo, nec per illam diuersitatem vestium quidquam rectè explicari; nam ea solùm probat, artem sartoriam habere diuersa obiecta iuxta varietatem vestium possibilium: cum quo tamen stat, circa quaslibet in specie vestes certam cognitionem esse, à quâ si sartor deflectat; sine du-
5. bio malas vestes conficiet: ergo non minùs quoad hoc habet sartor certa principia quam Logicus formans syllogismum in Darij, Barbara, &c. & quàm Medicus, qui sine dubio habet innumeras specie diuersas curationes circa diuersos morbos: ergo adhuc non est sufficienter declarata diuersitas artis à reliquis scientiis.

Non placet Vasquez, quia opponitur communi modo loquendi.

Pater Vasquez disp. 85. cap. 5. opinatur, omnem scientiam de re factibili ab ipso operante esse artem, quia versatur circa rem, quæ aliter fieri potest, id est malè, si non stetur regulis scientiæ; nam & Logicus errare in syllogismo, definitione & diuisione potest, & Mathematicus in horologio formando; vnde tam Logicam quàm Mathesim, quàm & Medicinam artes vocat; non tamen ideò negat esse veras scientias; ideò videtur in tantum præcisè distinguere artem à scientiâ in eâ diuisione Aristotelis, quia nomine scientiæ intelligit scientiam purè speculatiuam, nomine artis tantùm scientiam practicam comprehendit. In hac doctrinâ nihil dicit Vasquez re ipsâ communi sententiæ contrarium, si enim per eam vocem *ars* intelligat cognitionem factiuam, meritò Logicam dicit artem: est ergo de voce cum eo quæstio de significatione vocis *ars*; in quâ tamen ideò minùs placet, quia contra communem modum loquendi eam ponit acceptionem: etenim, vt ipse ibi fatetur, & D. Thomas contrarium docet, & communiter omnes negantes Medicinam & Logicam esse artes.

Non placet Secundò, quia de rebus contingentibus potest haberi scientia.

Secundò displicet, quia de rebus contingentibus, id est, quæ malè vel benè fieri possunt, potest esse scientia: etenim cognitio animastica & Theologica de actibus humanis est verissima scientia; & tamen est de rebus contingentibus:
item Deus, Angelus habet de nostris actionibus perfectissimam scientiam, quæ à nemine vocatur ars; ergo esto obiectum Logicæ non sit determinatum ad vnum, sed sit contingens, & aliquando sit bonum, aliquando malum, poterit esse scientia de illo; ergo non benè dixit, ideò cognitionem de rebus ab ipso cognoscente factibilibus esse artem, quia res illæ malè & benè fieri possunt. Tota enim hæc ratio locum habet, etiamsi ea res non sit factibilis à cognoscente. 6.

Vt verò rem hanc meliùs intelligas, aduerte, Logicæ obiectum in rigore omnino esse determinatum; nam illa dicit, *Omnis bona definitio debet constare genere & differentiâ*; quæ veritas est, vt dici solet, æterna, necessaria, &c. non minùs quàm hæc, quæ ad scientiam physicam pertinet, *Omnis homo est animal rationale*; vel quàm hæc, quæ Theologum concernit, *Omnis actus meritorius debet esse bonus*. Præterea, sicut Logica cognoscit, syllogismum non habentem medium, in quo connectantur extrema, esse malum; ita etiam Theologus noscit, actum non habentem bonum, sed malum finem, esse malum; quæ etiam veritas est æterna; nam etiam de his rebus, quæ malè fieri possunt, potest haberi scientia; & idem est de ipso errore, qui potest esse obiectum scientiæ: ergo Logica non minùs habet obiectum necessarium quàm Theologia, quàm Philosophia, &c. Quod verò ipse Logicus aliquando in effectione erret, vt dum vult efficere illum syllogismum bonum, quem nouerat priùs, efficiat alterum malum, nihil penitus impedit de conceptu scientiæ, nec iuuat in ordine ad rationem artis; semper
enim verissimum est, obiectum Logicæ quà obiectum esse necessarium, licet quà efficitur, sub quâ reduplicatione non est obiectum cognitum, non sit necessarium; ergo non potest ex hoc capite sufficiens diuersitas assignari inter Logicam & Theologiam, vt propterea illa dicatur ars, hæc verò propriè solùm scientia. 7.

Opus externum non distinguit artem à scientiâ.

Fortasse ideò quis diceret, artem in eo differre à scientiâ, quòd illa est effectiua operis externi, seu (vt alij dicunt) relinquit opus post se; vt ars sartoria facit vestes, & statuaria statuas. Verùm neque hæc explicatio sufficit; etenim ars saltandi nihil relinquit post se; è contrario verò prudentia etiam efficit opus externum, & quidem per se: (in quo multi haud ita benè loquuntur, dum dicunt, solùm per accidens à prudentiâ effici opus exter-

externum : nam prudentia maximè dirigit actiones ciuiles & politicas, & opera quæ sunt imperata à Deo; ciuiles autem actiones per se sunt externæ ; item Dei præcepta sæpissimè & directissimè sunt de actionibus externis ; & idem dicendum à fortiori de præceptis Ecclesiæ ; hæc enim immediatè non imperat actus internos : denique Medicina est propriè scientia,& respicit opus externum : ergo ex hoc capite non benè definitur ars, nec explicatur eius obiectum vt distinctum ab obiecto prudentiæ.

Sens. est discr. S. Thomæ inter artē & prudentiā; inter scientias autē & artē nō sufficit.

Ideò alius diceret cum S. Thomâ q. 57 art. 4. artem non attendere nisi id quod ad bonum ipsius operis pertinet, v.g. vt sit bonus calceus, imago, &c. vtrùm autem homo per hoc moraliter benè viuat, non curare ; prudentiam verò è contrario attendere maximè, vt homo benè moraliter viuat.

8. Sed contrà, quia licet hæc doctrina sufficienter declaret differentiam artis à prudentiâ, at differentiam à scientiâ non declarat ; neque enim Logica cæteræque scientiæ faciunt per se loquendo hominem benè viuentem moraliter : quod in Medicinâ vrgetur maximè; etenim nec illa considerat, vtrùm Medicus benè viuat; sicut id non considerat ars saltandi; & præterea habet etiam actiones externas sicut aliæ artes: ergo hucusque non declaratur sufficienter distinctio scientiæ ab arte.

Quæritur prædicatū aliquod quo ars à scientiâ distinguatur.

In hac quæstione, quæ tota est de nomine quoad significationem vocis *ars*, illud tantùm de re quærendum est nobis, vt demus aliquod prædicatum reale, quod inueniatur in eis rebus, quæ dicuntur artes, quod non reperiatur in illis, quæ dicuntur scientia, prudentia, sapientia, intellectus; sic enim sufficientissimè ostendetur, cur possint diuerso nomine ab aliis vocari: vbi enim diuersa prædicata realia reperiuntur, possunt eo ipso diuersa nomina ad ea declaranda imponi.

SVBSECTIO II.

Quid in hac difficultate probabilius.

Ratio primæ differentiæ inter scientiam & artem.

PVtarem ergo Primò, artem à scientiâ in duobus posse probabilius distingui, quia artes, quæ tales vocari solent, tradunt quidem communiter præcepta, quomodo res benè hoc aut illo modo fieri debeat; rationes tamen quasi vltimas à priori, cur id ita fieri debeat, non tradunt : id quod denotamus, dum dicimus artem non procedere scientificè.

9. Neque contra hanc veritatem obest, quòd aliquando etiam artes habeant principia quædam generalia, quæ videntur esse per modum rationis à priori ; nam hoc est per accidens illis ; scientia verò è contrario quà talis conatur omnia per discursum, per causas, effectus, &c. dignoscere ; hinc fit, vt artes aliquando reperiantur in hominibus nullius ingenij, imò stupidi ; qui ex forti imaginatione benè apprehendunt hominis v. g. figuram, & lignum in eam efformant, adimunt adduntve partes, donec videant eam esse perfectam : & in artibus minoris momenti id apparet clariùs ; vt enim ad imitandum gestum, loquelam, risúmve alterius, non requiritur discursus, sed quædam viuax imaginatiua ; nam & simiæ omnino rationis incapaces id præstant valdè benè; ita in rebus his, quæ per artem fiunt, habet locum ea vis imaginatiuæ sine vllo ferè discursu : at scientia nulla quà talis est addiscitur perfectè sine bono ingenio & discursu ; ergo rectè ex hoc capite assignatur diuersitas inter artem & scientiam. Ex quâ doctrinâ formari potest hæc definitio artis, *Ars est habitus dirigens ad aliquid faciendum per præcepta non discussa scientificè*, quantum est ex se ; vt & notaui disp. 3. Logicæ n. 11. explicans cur Logica non sit ars.

Obiectio Prima. Solutio.

Dices Primò, hanc definitionem esse vitiosam, quia definio artem per negationem scientiæ. Respondeo, quòd sæpe in materiis aliis obseruaui, non esse contra bonam definitionem, quòd ponatur aliqua particula negatiua oppositæ differentiæ, dummodò deinde ea opposita differentia non definiatur per negationem huius: ita 10. benè definitur brutum per animal irrationale, licet irrationale sit negatio oppositæ differentiæ, scilicet rationalis. Idem in præsenti dico; nam quid sit scientia, seu scientificè discurrere, non explicatur per negationem artis, sed per proprium positiuum conceptum.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò : Per hoc non distinguitur ars à prudentiâ ; nam etiam prudentia non habet eum discursum, sed solùm tradit præcepta.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò negando subsumptum ; etenim prudens maximè discurrit, quia vt paulò pòst dicemus, & præterita, & futura & præsentia considerat; ad hæc autem combinanda, & inferendum, quid sibi hîc & nunc faciendum sit, maximè necessarius est discursus.

Secundò.

Secundò respondeo facilè, artem à prudentiâ in alio puncto distingui; quòd prudentia respicit actiones morales, ars verò non; vnde ob hanc rationem posset definitioni addi,

Perfecta artis definitio.

Ars est habitus dirigens ad aliquid non pertinens ad genus moris per præcepta non discussa scientificè.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò : Grammatica est scientia, & tamen non distinguit res per causas, sed simpliciter dicit, *Amo sic inflectitur, Lego sic*, &c.

Responsio Prima.

Respondeo Primò, eam pueris per modum artis tradi magis quàm per modum scientiæ ; & fortassè ideò dicitur aliquando ars Grammatica. Respondeo Secundò, cùm voces ex naturâ rei neque significationem, neque inflexionem aliam habeant quàm ea voluntate instituentium linguam, eam autem causam Grammaticus inquirat, videtur iam sufficienter discurrere iuxta capacitatem materiæ, quam tractat. quod maximè locum habet in Oratoriâ & Poësi, quæ maiori cum rigore possunt inter scientias numerari.

Obiectio Quarta. Responsio.

Dices Quartò: Etiam ars dat rationem à priori: vt cùm dicit, *Calces debent habere inferius durum corium, vt resistat diutiùs*. &c. 11. Respondeo, paulò antè à me huic obiectioni satisfactum, quia similia principia per accidens reperiuntur in eis artibus.

Secunda ratio differentiæ inter artē & scientiam.

Secunda differentia, quæ potest assignari, est ratione ipsius obiecti, non ex eo capite, quòd malè aut benè fieri possit, contingens, aut necessarium sit, vt Tanner. & Vasq. suprà citati docuère, sed ex eo, quòd artis obiecta per se sint res factibiles exterius manibus pedibúsve ; inde, qui his duobus membris caret nullam habet artem, at scientias habere potest omnes.

Obiectio.

Dices, Musica est ars; & tamen ea non pendet à pedibus manibúsve;

Responsio.

nego maiorem; nam communiter scientiis adnumeratur, ideóque in præcipuis Vniuersitatibus cathedram propriam obtinet tamquam pars scientiæ. Et hæc sufficiant de quæstione de solo nomine.

SECTIO II.

De scientiâ, sapientiâ & intellectu.

Scientia specificè sumpta secunda virtus intellectualis est, distincta à sapientiâ.

SEcunda virtus intellectualis est scientia, de quâ in suâ latitudine satis multa diximus in Proœmialibus Logicæ: nunc, ne confundatur cum sapientia; aduerto, in præsenti non accipi in eâ vniuersali significatione, de quâ in Logicâ; alioquin non tam esset species condiuidens virtutes vt sic cùm sapientiâ, quàm genus ad ipsam sapientiam; accipitur ergo pro specie quadam à sapientiâ condistinctâ: quia enim (vt sæpè in aliis materiis contingit) non habemus nomen pro-
12. prium ad explicandam eam speciem scientiæ, de quâ hic agimus, relictum est illi nomen ipsum, quod alioquin genericum est; quo sensu etiam bruta sola sæpissimè vocantur animalia, excludendo tunc hominem: & in aliquibus idiomatibus dicere, *Tu es animal*, idem est ac dicere, *Tu es brutum*. Verùm videamus iam quæ sit differentia de re ipsâ inter scientiam & sapientiam; optimè autem ea intelligetur ex declaratione sapientiæ, quæ est tertia virtus intellectus.

Definitio sapientiæ & distinctio eius ab à scientiâ.

Est ergo sapientia rerum præstantissimarum cognitio scientifica; hinc infertur, duas eas virtutes differre inter se præcisè ratione maioris aut minoris nobilitatis ex parte obiecti; vt sapientia de nobilissimis, scientia de cæteris inferioribus obiectis sit. Sed quæ sunt res hæ præstantissimæ? an solus Deus? an etiam Angeli? an homo etiam? an sola prima & vniuersalissima principia? &c.

Quod sit sapientiæ obiectum.

Respondeo, rem hanc esse planè arbitrariam; nam si simpliciter de solis rebus propriè præstantissimis seu supremis loqueremur, tunc solus Deus esset obiectum sapientiæ; solus enim ille est supremum ens: quod si deinde semel licitum sit descendere ad alia inferiora, v. g. ad Angelos, eò quòd sint valdè nobilia entia, cur non etiam descendemus ad hominem? nam licet aliquantulùm Angelis inferior sit, est tamen simpliciter valdè nobile & præstans ens: putarem posse di-
13. ci, hæc tria obiecta ad sapientiam pertinere; nam ob vim discursiuam seu rationalem constituunt quemdam ordinem altiorem supra reliqua entia. quo sensu cognitio hominis si consideretur præcisè quà conuenit cum cæteris animalibus, & non quà rationalis est, non pertinebit ad sapientiam, sed ad scientiam.

Intellectus quarta virtus intellectualis.

Intellectus nomine, quæ quarta est intellectualis virtus, Aristoteles voluit significare solum habitum principiorum. Verùm in hoc sensu magnam habet ea diuisio difficultatem; nam sapientia & scientia non distinguentur ab intellectu: etenim sapientia cognoscit sua principia propria; item scientia cognoscit ea quæ ad scientias particulares pertinent; vnde concludo, diuisionem hanc non esse valdè exactam, nec momenti magni. Illud posset hîc discuti, vtrùm pro principiis primis sit aliquis habitus in intellectu ponendus; & quis ille; vtrùm congenitus à naturâ, an acquisitus, &c. Verùm de hac quæstione fusiùs suprà, vbi ostendimus, talem habitum non dari, quia nec ad alias intellectiones habitum ego distinctum agnosco nisi solas ipsas species; has autem etiam esse necessarias ad quascumque cognitiones, etiam ad principia prima, dubitabit nemo, cùm sine specie nullam nos efficiamus cognitionem.

Diuisio virtutũ intellectualiũ non est exacta.

Ad ipsa prima principia requiruntur species: præter eas nullus datur habitus.

In his tamen primis principiis singulariter notari potest, quòd quando veritates illæ sunt valdè claræ, vt in his, *Quodlibet est vel non est*, *Totum est maius suâ parte*, & similibus, statim,
explicatis semel terminis, audiens eis assentitur, 14.
& per ipsam propositionem loquentis accipit species earum veritatum; quando verò sunt aliquantulùm obscuriora, non statim assentitur, sed debet aliquamdiu vi naturalis ingenij ea considerare, donec clara acquiratur species, & per eam etiam cognitio eius veritatis certa producatur. de quo puncto nihil speciale occurrit in præsenti addendum vltra ea quæ suprà agentes de habitibus diximus.

SECTIO. III.

De prudentiâ.

PRudentia, quinta virtus, vtilior est in ordine ad actiones humanas; & habet aliqua digna diligenti consideratione: eam sic definit Aristoteles in lib. 6. Ethic. cap. 6. *Est habitus verâ cum ratione actiuus circa ea, quæ & bona & mala homini sunt.* Quæ definitio debet intelligi de solâ malitiâ & bonitate morali; alioquin non differret prudentia ab arte; ergo prudentia versatur solùm circa actiones bonas eas efficiendo, malas verò fugiendo.

Definitio prudentiæ ex Aristotele.

SVBSECTIO I.

An ad solum intellectum prudentia pertineat.

QVærimus, vtrùm prudentia dicat solùm actum intellectus, an etiam includat aliquem actum voluntatis: ex vnâ enim parte videtur solus actus intellectus includi; nam diuisio hæc virtutum ad solum intellectum pertinet; ex alia verò, si quis habens omnẽ scientiã & cognitionẽ de actionibus omnibus, qui & quâ ratione fieri debeant, vt sint bonæ, nihil tamen boni operaretur, à nemine prudente prudens vocaretur; er-
go requirit etiam aliquẽ actũ voluntatis: imò ad 15.
solã voluntatẽ pertinere, posset inde suaderi, quòd annumeretur ab omnibus inter virtutes morales; quæ alioquin sunt virtutes solius voluntatis.

Prudentia præter actum intellectus includit actum voluntatis.

D. Thomas q. 58. art. 5. agens, vtrùm virtus intellectualis possit esse sine morali, ait, ideò prudentiam non posse esse sine virtutibus moralibus; quia prudentia non solùm est recta ratio agibilium in vniuersali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones; licet autem intellectus aliquando habens rectum habitum circa vniuersalia possit excæcari passione circa particularia; si tamen habeat rectam rationem etiam circa particularia, non poterit non benè operari, & consequenter necessariò erit prudens: aut è contrario, si passione excæcatus sit, non poterit habere rectam rationem circa particularia, neque esse prudens. Hæc doctrina difficilis est; constat enim manifestè, etiam positis cognitionibus particularibus requisitis ad benè operandum adhuc hîc & nunc, esse in potestate voluntatis, non operari benè, sed potiùs elicere contrariam operationem; ergo prudentia etiam, quâ parte indicat hîc & nunc in particulari, quid sit bonum honestum, quid dignum amore, potest esse sine actu vllo bono voluntatis; nam qui facit hîc & nunc actũ virtutis cum cognitione prudentiæ, facit ita liberè, vt potuerit non efficere; ergo ex hoc capite non pendet prudentia à virtute voluntatis.

D. Thomæ doctrina.

Datâ rectâ ratione circa particularia adhuc est libera volũtas.

Fortas-

Doctrinā D. Thomæ non ſaluat habitum præceptiuum, qui non ſtat cū libertate.

16. Fortaſſe huic argumento reſponderi poſſet ex aliâ doctrinâ D. Thomæ q. 57. art. 6. vbi ponit ex parte prudentiæ intellectualis vnum habitum præceptiuum poſt conſultationem & iudicium; ſtante autem eo præcepto ſeu imperio non poteſt non eſſe operatio, ergo prudentia non ſtat ſine habitu morali voluntatis. Hæc etiam doctrina ſuſtineri non poteſt, quia illud imperium ſeu iudicium, eo ipſo quòd voluntatem dicatur cogere, non eſt admittendum; tolleret enim libertatem, vt fuſiùs alibi; ideò, eſto diſtinguamus in prudentiâ duas illas partes iudicij & conſultationis, prout eas diſtinguit D. Thomas, nihilominùs non debemos vllam ponere per modum imperij aut præcepti cogentis, ſed per modum puri iudicij relinquentis voluntatem in integrâ ſuâ libertate; vt ſolùm in eo differant duo illi actus, quòd vnum iudicium dicat in vniuerſali, *Honeſtum eſt v. g. miſereri pauperum*, alterum verò iudicium dicat, *Honeſtum eſt hîc & nunc huius pauperis miſereri, eiuſque miſeriam leuare*; cum quo iudicio etiam particulari ſtat ſine dubio in voluntate libertas ad omittendum eum actum miſericordiæ: ergo prudentia, ſi pro ſolo habitu intellectus ſumatur, non habet connexionem neceſſariam cum virtute morali.

Habitus prudentiæ intellectualis independens eſt ab habitu morali voluntatis; includit tamen habitum moralē, qui dependens eſt ab habitu intellectuali prudentiæ.

In hac difficultate dicendum Primò cenſeo, habitum intellectualem prudentiæ, ſi ſolus conſideretur, eſſe independentē ab habitu morali voluntatis. quod probatum ſuppono ex principiis vniuerſalibus immediatè antè inſinuatis de libertate voluntatis, quam intellectus relinquit intactam, niſi in aliquibus motibus primò primis.

Secundò dicendum, prudentiam præter habitum intellectus, qui independens eſt ab omni habitu voluntatis, includere alium ex parte voluntatis; ita vt prudentia ſignificet duos habitus, 17. vnum intellectus independentem à voluntate, & alterum voluntatis dependentem ab illo: nam è contrario recta operatio voluntatis non ſtat ſine prudentiâ intellectuali qualiquali de quo infrà. Porrò neceſſariò requiri aliquem habitum ex parte voluntatis ad prudentiam, ſentiunt communiter omnes; & ſufficienter ſuadetur ratione inſinuatâ paulò antè, quia malè operantem nemo dicit prudentem; verùm autem talis voluntatis actus ſit pars prudentiæ, an verò conditio ſolùm extrinſeca, quæſtio eſt multùm habens de nomine; ego conſequenter ad doctrinam, quâ vſus ſum ſæpè, quod ſcilicet ea omnia, quæ ablata formaliter auferunt denominationem alicuius totius, ſunt illius partes intrinſecæ; nam ſi ſine iis ſtant omnes partes, certè tota ſtabit eſſentia totius, ergo etiam ſtabit totum, quod non differt à partibus omnibus ſimul ſumptis, ſeu à totâ eſſentiâ; ergo ſi eius entitatis ſola ablatio formaliter eſt ablatio totius, neceſſum eſt, vt dixi, illam entitatem eſſe partem ſeu aliquid de eſſentiâ totius: conſequenter, inquam, ad hanc doctrinam dico in præſenti, eum habitum voluntatis omnino eſſe partem prudentiæ: ſi enim maneret totus habitus qui ſe tenet ex parte intellectus, & tamen homo malè operaretur pro ſuâ libertate (quod poſſe fieri nemo negabit, quia habitus intellectus nullam neceſſitatem infert voluntati, vt oſtenſum eſt) non maneret tunc vera prudentia, ergo aliquid deeſſet, quod eſſet pars 18. prudentiæ; alioquin ſi nulla pars deeſſet, maneret tota prudentia: atqui nihil aliud deeſſet tunc quàm habitus ille voluntatis, ergo hic eſt pars prudentiæ, ſeu conſtitutiuum intrinſecum prudentiæ, ſeu aliquid de intrinſecâ eſſentiâ prudentiæ. quæ omnia diuerſis terminis idem tamen ſunt.

Reſoluitur quæſtio, cur prudentia dicatur virtus intellectualis, & cur moralis.

Ad rationem dubitandi ſuprà initio ſubſectionis propoſitam ad probandum, ſolum actum intellectus pertinere ad prudentiam, reſpondeo, Eſto non ſolùm ad intellectum prudentia pertineat, meritò tamen inter virtutes intellectus numerari; quia media pars, & præcipua, vtpote alteram dirigens, eſt habitus intellectualis. Ad oppoſitam rationem pro excludendâ prudentiâ à virtutibus intellectualibus, eò quòd inter morales numeretur, dico, cauſam eius rei eſſe, quòd, iuxta paulò antè dicta, etiam requirat actum aliquem voluntatis.

Replicabis, Prudentia quatenus ad voluntatem ſpectat, non dicit aliquem ſpecialem actum diſtinctum ab actibus aliarum virtutum moralium, ſed eſt quid ex omnibus virtutibus coaleſcens; ergo non debebat poni vt ſpecialis virtus inter morales. Reſpondeo, iuxta rigorem ſummuliſticum eam diuiſionem non eſſe bonam, pro 19. inſtituto verò noſtro ſufficientem eſſe; dico ergo, ideò vt diſtinctam à cæteris moralibus poni, quòd includat actum intellectus; vt verò etiam includit actum aliquem voluntatis, poni inter morales; habet igitur diſtinctionem à cæteris ob actum intellectus, denominationem verò moralia cum illis, quia earum actus includit.

Svbsectio II.

Tria dubia circa prudentiam expedita.

Prudentia eſtne habitus imperans, an iudicans.

PRimum, vtrùm prudentia ex parte intellectus conſiſtat in aliquo habitu imperatiuo, an verò in indicatiuo: hæc tamen difficultas inter diſcutiendum priorem tacta eſt, licet breuiter; & inſinuatum, non poſſe admitti vllum imperium ex parte intellectus, quod omnino determinet voluntatem; eo enim ipſo tolleret illi libertatem, de quo alibi fuſiùs. Dixi *imperium, quod determinet*; nam ſi quis actum illum, qui dictaret, Hoc obiectum honeſtè hîc & nunc amari poteſt, vocare velit imperium, dummodò voluntati integrum relinquat, ſe ad amorem eius obiecti determinare, reducet rem ad quæſtionem de nomine; in quâ facilè illi conſentiam.

Requiritúrne habitus prudentiæ in intellectu, vt ſit virtus moralis in voluntate.

Secundum dubium, vtrùm è contrario prudentia neceſſaria ſit ad virtutes morales. Ratio dubitandi eſt, quia qui ex conſilio alterius prudentis operatur, v.g. ſimpliciſſimus aliquis Religioſus, perfectè & integrè ſe tradens Superioris directioni, poteſt ſine dubio habere virtutes in 20. grado excellenti; & tamen nihil habebit de propriâ prudentiâ; ergo prudentia non eſt neceſſaria ſimpliciter ex parte ipſius operantis. D. Thomas q. 57. art. 5. affirmat, eam omnino eſſe neceſſariam; quia vt benè quis operetur, debet non ſolùm bonum facere, ſed etiam ex bonâ intentione & electione; non poteſt autem eſſe bona intentio & electio, niſi ex parte intellectus ſit habitus, per quem cognoſcat, quid ſit eligendum honeſtè, quid non. Ad rationem autem immediatè in contrarium poſitam reſpondet, tunc non eſſe perfectè virtuoſum quantum ad rationem dirigentem, ſed quantum ad appetitum.

Reſponſio D. Thomæ.

Ego in hac quæſtione aliquid video miſceri de modo loquendi, nec reſponſio D. Thomæ, licet veram contineat doctrinam, ſatisfacit quæſtioni præſenti. Pro quo aduerte, ſi nomine perfecti & integri virtuoſi intelligamus virtuoſum tam

ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis, extra controuersiam omnino esse, eum qui caret eiusmodi virtute intellectuali, non esse perfectè virtuosum, quantumuis voluntatis virtutes habeat in excellentissimo gradu; neque in hoc sensu dubium vllum esse in eâ quæstione potest; ne ergo quæstio sit planè nugatoria, sic debet proponi, vtrùm in ordine ad merendum coram Deo in ordine ad intensionem propriam, quam habere possunt virtutes residentes in voluntate, sit necessarius præuius habitus prudentiæ in intellectu, ita vt qui prudentiam intellectualem non habet,

Exactior difficultatis propositio.

21. non possit in voluntate etiam habere actus virtutû, vel certè non in tam intenso gradu, aut tam meritorios quàm habendo prudentiam. In hoc sensu quæstio non est ideotica, quia agit inter distinctos habitus de dependentiâ vnius ab altero; & pro parte negatiuâ argumentum à me factum de Religioso illo simplici, perfectè tamen obediente, magnam vim habere videtur: neque ei satisfit per hoc quòd talis non denominetur absolutè virtuosus; etenim ea denominatio à defectu intellectus oritur præcisè.

Resolutio.

Ei respondeo cum distinctione, Si per prudentiam intellectualem comprehendamus omne iudicium dictans aliquid prudenter, necessum omnino esse, vt qui virtutes voluntatis habet, habeat aliquid de prudentiâ: qui enim benè operatur moraliter, necessariò iudicat hîc & nunc honestum esse hoc obiectum, idque iudicat sine vllâ culpâ seu inuincibiliter, esto fortè re ipsâ obiectum sit in se prohibitum; at hic est aliquis actus seu iudicium prudentiæ, scilicet dicere, Hoc obiectum, quod omnibus pensatis mihi proponitur, honestè etiam à me amatur; & tale iudicium habet ille Religiosus obediens, de quo in ratione dubitandi; haud dubiè enim prudenter iudicat, sibi licitum esse Superiori obedire; non obediturus vllo modo, si contrarium iudicasset.

22. Quòd si prudentia in sensu magis proprio vsurpetur, vt includit discursiuam cognitionem & comparatiuam obiecti amandi, cum regulis generalibus & particularibus virtutum, cum vtilitate damnove, quod hîc & nunc esse potest, certum est, in quolibet particulari seorsim sumpto non esse necessariam prudentiam ad benè operandum, ob rationem tactam in eâ instantiâ de Religioso eo simplici, qui in se carens prudentiâ, Superioris directioni se tradens, omnia iuxta distributionem temporis & actionem assignatam sibi à Superiore exerceret; maximum enim meritum obtineret, & fortè, cæteris paribus, longè maius illo, qui ex propriâ prudentiâ & directione id efficeret: ergo eâ perfecta prudentia intellectualis non est necessaria ad virtutes voluntatis.

Addendum tamen, in aliquibus personis, siue his siue illis, necessariam esse simpliciter eam rigorosam prudentiam; habere enim illam saltem debet is, qui dirigit alterum, vt enim alterum benè in omnibus circumstantijs quid debeat facere instruat, oportet ipsum scire, quæ sint ex se vniuersaliter peccata, quæ verò in hac occasione, quæ non in illâ; quid item debeat fieri, si hæc aut illa circumstantia occurrat, maximè cùm res hæ morales passim mutentur, & iam hanc actionem petant, iam omissionem illius, &c. si enim director ea ignoraret, neque discerniat bonum à malo, qualem, quæso, dabit alijs instructionem?

Obiectio.

Dices, Eo ipso quòd omnes inuincibiliter efficerent id, quod hîc & nunc bonum iudicarent, esto speculatiuè fallerentur in suo iudicio, operarentur tamen benè moraliter. Quæ doctrina locum habet, siue is, qui sic operatur, dirigat alios, siue pro se tantùm operetur; ergo non est necessaria simpliciter prudentia non solùm in obediente, sed nec in dirigente & vniuersaliter nec in totâ hominum collectione. Respondeo, 23.

Responsio.

forsasse physicè posse id in omnibus ita contingere, at, moraliter loquendo, omnino id esse impossibile; repugnat enim, inter multos moraliter operantes non excitari rationem aliquam dubitandi, vtrùm hoc vel illud obiectum sit malum nec ne; excitato autem eo dubio, si sine vlteriori inquisitione & prudentiæ consilio amplectatur quis obiectum, iam eo ipso malè operatur; si autem vlteriùs pergat ad exactam deductionem eius dubij, iam habebit prudentiam; hoc autem, vt dixi, maximè habet locum in dirigente: nam qui obedit, si dicat, Ego sufficienter sum securus, sequens istius hominis docti, prudentis & religiosi consilia, habet excusationem; at qui dirigit, ne detur processus in infinitum, si ad alium dirigentem recurramus, debet ratione & fundamentis ex re ipsâ petitis distinguere inter bonum & malum, & habere eam prudentiam propriam intellectualem, de quâ loquimur in præsenti.

Extenditur se solùm ad actiones honestas prudentia.

Tertium dubium esse potest, vtrùm prudentia solùm se extendat ad actiones honestas. Videmur enim id vt omnino certum suprà supposuisse, dum diximus, prudentiam solùm dirigere virtutes morales, cùm contrarium communiter modus loquendi doceat: etenim ille qui in 24.
bello aciem dirigit aptè & ingeniosè pro pugnâ, qui scit milites gubernare, qui disponit domui suæ perfectè, dicitur, & meritò, prudens; hæ tamen actiones non sunt bonæ moraliter, seu in ordine ad virtutes voluntatis; ergo prudentia se etiam extendit ad alias actiones. Respondeo

Responsio.

breuissimè, id pertinere ad quæstionem de modo loquendi; si enim velis vocem hanc *prudentia* ad actiones morales solas applicare, non dubium, prædictas actiones, de quibus in obiectione, non reducendas ad prudentiam, nisi casu quo illæ ordinentur ad honestatem morum, sicut possunt ordinari; & verò sæpè ordinantur; si verò prudentiam laxiùs accipias pro omni bonâ ordinatione mediorum ad finem intentum, sine dubio ibi tunc est prudentia, ideò dicitur prudentia militaris, prudentia carnis, prudentia mundana; imò in ordine ad finem ex se, & intrinsecè malum, esse posset in eâ acceptione prudentia, quia scilicet conuenientissimè media pro eo fine obtinendo disponit, licet multi meritò hanc non prudentiam, sed astutiam vocent. Ideò concludo, posse cum addito, seu, iuxta subiectam materiam, appellari prudentiam; veram autem & absolutam, ac sine restrictione prudentiam solùm esse in ordine ad actiones honestas & morales. quod benè docuit Diuus Thomas quæst. 57. articulo 4. ad tertium.

SVBSECTIO. III.

Vtrùm prudentia sit vnica pro omnibus virtutibus moralibus, an pro qualibet sit distincta. 25.

Vnicâ prudentiâ pro virtutibus moralibus ponit communis opinio.

Communis sententia docet, vnicum tantùm esse habitum, qui ad omnes virtutes morales se extendit, inter se comparando earum obiecta, & decidendo quid hîc & nunc fieri debeas, omnibus

nibus pensatis. ita cum S. Thomâ q. 60. art. 1. alij multi, quos Tannerus citat & sequitur q. 4. dub. 1. Vasquez disput. 85. cap. 2. qui vlteriùs ita putat, vnum esse prudentiæ habitum, vt nec admittat adiunctas ei tres partes, quas D. Thomas suprà posuit, eubuliam, synesim & gnomen.

Fundamenta posita superioris sententiæ. Fundamentum huius communis sententiæ duplex est: vnum Durandi apud Vasquez suprà, scilicet, sicut vna est Medicinæ scientia, quæ ordinatur ad remouendos omnes corporis morbos & sanitatem causandam; quia hæc omnia ad vnam sanitatem integrandam referuntur; ita etiam, quia omnes virtutes ad vnum totale bonum spirituale constituendum seu vnam sanitatem spiritualem causandam ordinantur, vnum efficiunt habitum: conueniunt enim omnes actus morales in vnâ ratione formali boni honesti humani. Aliud Vasquez suprà ex Caietano (nam hoc Durandi non est illi visum sufficiens); id au-

16. tem est, Vnicus est modus iudicandi circa omnia obiecta virtutum; ille autem est, per consultationem inuenire mediocritatem in materiis, & conuenientiam mediorum cum fine; ergo vnica erit pro omnibus virtutibus prudentia.

Fundamenta posita non placent. Ego neutram ex his rationibus bonam credo: & quidem, sicut ipsemet Vasquez meritò dicit contra rationem Durandi, cùm prudentia versetur circa varias virtutes, non ostendi per illam, quomodo sit vna ratio boni in illis omnibus; ita ego dico contra rationem Vasquez ab ipso non ostendi, quo pacto sit vnus modus consultandi & inueniendi mediocritatem seu conuenientiam mediorum cum fine in tam diuersis materijs. Vt verò clariùs id ostendā, aduerte, omnes scientias, quantumuis inter se specie diuersas, conuenire tamen in hoc, quòd quælibet inquirit definitionem sui obiecti; & præthereà quærit medium, in quo seu ex quo possit inferre veritates, quas indagare intendit; eo planè modo, quo de prudentiâ dicit Vasquez eam quærere mediocritatem in obiectis & conuenientiam mediorum cum fine: item eodem etiam modo omnes virtutes voluntatis conuenire in hoc, quòd omnes ament suum obiectum formale, & propter illud ament materialia ad illud vtilia.

Illi fundamenta aperiùs reijciuntur. Hinc sic argumentor meo iudicio manifestè: Non obstante eâ conuenientiâ scientiarum inter se in eo modo inquirendi; item, non obstante

17. eâ conuenientiâ virtutum inter se in eo modo amandi sua obiecta, eo ipso tamen quòd obiecta scientiarum sunt inter se diuersa, & quòd fines ac honestates amatæ in obiecto sunt diuersæ, dantur tam diuersæ scientiæ in intellectu, & tam diuersi habitus honesti in voluntate; ergo, non obstante eâ similitudine in modo quærendi conuenientiam mediorum cum fine, dabuntur etiam diuersæ prudentiæ; quando quidem diuersæ valdè cōuenientiæ sunt in diuersis obiectis, & diuerso modo in vno quàm in altero obiecto iudicandùm est de eâ conuenientiâ. Ratio à priori; nam ea conuenientia etiamsi videatur explicari eisdem terminis; solùm tamen est genericè vna eademque in omnibus obiectis; sicut animalitas non est nisi genericè eadem in omnibus animalibus, licet vno nomine significata; ergo ad diuersas particulares conuenientias requiruntur diuersi habitus specie.

Alia argumenta impugnantur. Secundò, esto in illo modo inferendi etiam specificè vltimò conuenirent omnia obiecta; nihilominùs est illi modò adiuncta particularis specifica diuersitas in qualibet materiâ, ratione cuius non videtur sufficiens vnus idemque habitus. Ex- 18.
plico & ostendo id manifestè; nam vt homo iudicet prudenter, vtrùm imminente periculo vitæ liceat omittere Sacrum, & imminente eodem periculo possit licitè mentiri, diuersa planè principia tam in maiori quàm in minori proponuntur; quæque non cognoscuntur per eumdem specie habitum: etenim in secundo casu interuenit hic discursus, *Ex rebus intrinsecè malis nunquam licet propter vllum finem aliquid admittere.* Hæc propositio longè alium habitum requirit ab illâ, quæ in altero syllogismo assumitur, & dicit, *Res, quæ ex solo præcepto positiuo obligant, possunt omitti ob periculum graue imminens, dummodò illud non in contemptum legis proponatur.* Certè hic diuersus est actus à primo, & quidem specie. Prætereà in minori vnius syllogismi dicitur, *Mentiri est intrinsecè malum*; in altero argumento, *Sacrum solo iure positiuo imperatur:* istæ duæ præmissæ, quæ ad prudentiam pertinent, diuersæ sunt, esto posteà ex bonâ formâ syllogisticâ inferatur, *Ergo non licet mentiri ob illud periculum*; in altero verò, *Licet omittere Sacrum.* quòd enim consequentia vtrobique sit euidens, non facit habitum prudentiæ vnum esse; quia habitus ille non datur propter euidentiam consequentiæ, vt patet in alijs omnibus scientijs, quæ in hoc conueniunt, quòd, suppositâ bonâ formâ præmissarum, rectè concludant; & proptereà non pro illatione, sed pro præmissis & coordinatione illarum datur habitus, ideoque iuxta præmissarum diuersitatem distinctus. quod idem de prudentiæ habitu dicendum est.

Declarat idem vlteriùs; nam mediocritas re- 19.
quisita in materiâ temperantiæ erga cibum & potū lōgè diuersas considerationes petit ex parte intellectus à mediocritate requisitâ in donatione pecuniæ, in oratione, in modo se humiliandi, &c. imò intra eamdem virtutem, v. g. abstinentiæ à cibo, in diuersis occasionibus diuersissima dictamina comprehendit: quomodo ergo per vnum eumdemque habitum intellectus cognoscere ego potero prudenter, quid debeam in hac, quid in illâ occasione iudicare? Confirmo id ex Vasquez, Tannero & alijs contrarium sentientibus: nam prudentia circa alios est distincta virtus à prudentiâ circa se; & quidem etiā circa alios non est vnica tantùm prudentia in eorum sententiâ, sed multiplex, regnatiua, politica, œconomica, militaris; vnde sic argumentor; Etiam prudētia circa alios nihil aliud præstat, quàm cognoscere mediocritatem & conuenientiā mediorum cum fine; ergo etiam habet vnū eumdemque modum consultandi cum prudentiâ erga se; & tamen hoc non obstante non est vna eademque: ergo ea ratio de vnitate cōsultationis nō est sufficiens pro vnitate prudentiæ. Hæ consequentiæ sunt euidentes; subsumptum verò euidenter suadeo: nam si ego subditus possum per meum habitum prudentiæ cognoscere, *Hoc ego in his & his circumstantijs deberem facere*, potero per eumdem habitum cognoscere, *Hoc ipsum deberet Petrus, si meus esset subditus hîc & nunc facere*; & consequenter eo ipso iam haberem ego prudentiam necessariam pro dirigendo Petro; quòd si ex diuersitate rerum, quæ cuilibet respectu sui possunt concurrere, non infertur habitus distinctus, sanè, quòd illæ eædem rēs sint à se vel ab alio, cui ipse imperet, executioni mandandæ, omnino erit per accidens ad punctum prudentiæ; quia dicere, *Ego talis complexionis in hac occasione tantum*

Declarantur dicta vlteriùs.

Confirmatur argumentum ex sententijs aduersariorum.

20.

possum

possum & debeo comedere, Idem est ac dicere subdito meo, *Tu talis complexionis in hac occasionè potes tantum & tantum comedere*. Non nego plura sine dubio debere disponi à Superiore vel Directore quàm ab ipso exequente; qoia ille respicit plures personas, hic verò se ipsum solum. At nunc præcisè contendo, eam differentiam non esse ex eo, quòd res sit à se, vel ab alio facienda, sed ex eo præcisè, quòd materiæ, circa quas prudentia versatur, sunt variæ & diuersæ. Quæ diuersitas sæpissimè, licet non in tantâ multitudine, reperitur tamen inter ea, quæ quis erga se exercere debet; ideoque multos esse debere habitus diuersos prudentiæ etiam pro se solo, licet non tot quot pro dirigendis alijs. Vides quanta sit in eâ communi sententiâ difficultas.

Prudentia multiplex est ex parte intellectus.

Ergo in hac quæstione dicendum puto, prudentiam esse multos habitus distinctos ex parte intellectus. Ita Scotus in 3. dist. 36. q. vnicâ, §.
31. *Quantum ergo*. Gabriel ibidem art. 1. Ockam q. 12. & quodlibeto 4. q. 6. art. 1. Almainus Tract. 3. Moral. cap. 7. Hanc opinionem omninò puto esse certam in alijs meis principijs, quòd scilicet non dentur in intellectu habitus distincti à speciebus; inde enim sic argumentor:

Probatur sententia.

Species intellectuales dictantes, quale sit medium in virtute iustitiæ, sine dubio sunt diuersæ à speciebus dictantibus medium in virtute castitatis; aut (vt clariùs loquar) species proponentes honestatem hic & nunc in actu eleëmosynæ non sunt species, quæ proponunt honestatem obiecti orationis & castitatis; & sic de ceteris bonitatibus; ergo datâ semel eâ non distinctione habitus à speciebus, negari non potest, habitus eos prudentiæ esse inter se distinctos. Secundò, ex hac eadem doctrinâ argumentor, & probo, Esto habitus distinguantur à speciebus, debere tamen prudentiæ habitus esse distinctos; nam habitus naturalis solùm facilitat ad actus similes his, à quibus productus est; atqui operantibus speciebus diuersis circa materiam v. g. orationis, nihil operantur species circa mediocritatem iustitiæ & temperantiæ; & idem est de acquisitione primâ earum specierum: nam quando acquiruntur species de mediocritate orationis, nullæ acquiruntur circa mediocritatem cibi; ergo tunc nullus actus est in intellectu de hac mediocritate, sed solùm de primâ; ergo neque
32. vllus habitus aut facilitas acquiritur circa secundæ mediocritatis cognitionem, quia sine actu circa illam non potest acquiri facilitas directa in illam: ergo habitus circa mediocritatem castitatis v. g. vel circa mediocritatem cibi, non acquiritur ex facilitate circa cognoscendam mediocritatem in dandâ eleëmosynâ; ergo prudentia habet distinctos habitus iuxta distinctionem materiarum seu virtutum. Certè simili argumento communior & probabilior sententia persuadet, scientiam totalem non esse vnicum habitum, sed ex multis componi; cur ergo non discurremus consequenter cedendo argumento in omnibus materijs?

Resp. Vasq. ad argum sed reijcitur.

Responderi potest ex P. Vasquez, eum habitum primum posteà per modum superadditum extendi ad nouum actum. Verùm suprà agens de habitibus reieci hanc responsionem, ostendique prorsus nullam esse rationem, cur vna ex illis facilitatibus sit habitus, alia modus; imò cùm neutra pendeat ab aliâ, neutram posse esse modum, sed ambas esse entitates reales; id quod eodem modo locum habet circa prudentiam, potest enim quis prudentissimè operari in materiâ castitatis, & tamen imprudenter in materiâ iustitiæ aut patientiæ, & è contrario; ergo non potest vna prudentia dici modus alterius, seu dependens essentialiter ab aliâ.

33. *Reijcitur responsio ex aliorum principijs desumpta.*

Si verò respondeatur ex doctrinâ aliorum, qui eas omnes partes habitus iudicant esse reales, nihilominùs tamen inter se vniri, vnicumque constituere habitum, facilè insurgam efficaciter. Primò, quia iam teneo intentum, scilicet non esse vnam eamdemque entitatem prudentiæ, quæ facilitat ad omnes actus morales, sed vnam partem ad vnum, aliam ad alterum: quòd enim illæ inter se vniantur, est omnino per accidens ad punctum præsens; & aliunde decidendum, vt & alibi decidi & reieci eam vnionem tamquam gratis omnino confictam; nam per eam multiplicantur entitates; ipsa enim superadditur illis partibus sine vllo fructu: cur enim illi partiales habitus non vniti difficiliùs trahent volontatem, quilibet ad suum obiectum, quàm si vniti essent? Certè nulla huius rei ratio dari poterit; quòd si semel conceditur ea vnio ibi, cur negabitur inter habitus ipsos virtutum moralium inter se? eadem enim consequentiâ dicam ego vnum quid fieri ex omnibus illis; sicut hi faciunt vnam prudentiam ex omnibus illis partibus vnitis inter se: quòd si hoc videtur absurdum, certè & quod ipsi docent videatur eis absurdum necessum est; imò de omnibus scientijs idem dici deberet.

SVBSECTIO IV.

Obiectio quædam soluta: vbi de eubuliâ, synesi & gnome.

34. *Obiectio.*

FOrtè obijcies, Nemo qui in vnâ materiâ est peccator, potest esse simpliciter prudens; ergo prudentia vnica est, & ad omnia se extendit. Ratio à priori, quòd prudentia ponit medium inter virtutes omnes; ponderare enim debet, ne actus orationis v. g. sit contra vllam aliam virtutem: ergo quælibet prudentia omnia obiecta tangit, ergo vna sufficit.

Resp. prima.

Respondeo in primis, hoc argumentum solùm probare, vnam partem prudentiæ pendere à reliquis eo sensu, quòd non possit vocari prudentia sine alijs; at non probare, non esse ab illis distinctam: nam licet ostenderet esse necessarias multas cognitiones, non tamen probaret ab vnico habitu eas omnes prodire; iam enim à me probata est diuersorum necessitas; quidquid sit, vtrùm quilibet solus dicendus sit prudentia.

Secunda.

Secundò respondeo, antecedens esse falsum; etenim vt sciat dare eleëmosynam pauperi, & quidem prudentissimè, non est necessaria prudentia circa orationem, aut castitatem: vt item sciat esse prudenter castus, non est necessum esse prudentem circa lusum, aut circa tolerantiam iniuriarum. Denique, hi omnes ferè, contra quos disputo, admittunt, verè & propriè posse reperiri vnam virtutem acquisitam (de quibus solis nunc nobis est sermo) sine alijs, in gradu etiam intensissimo, licet non dicatur tunc homo simpliciter virtuosus; ergo etiam prudentia circa illam virtutem poterit esse sine prudentiâ circa
35. alias: ergo sunt diuersi habitus prudentiæ, siue tunc homo dicatur simpliciter prudens, siue non. & per hanc doctrinam simul responsum est argumento; & noua confirmatio addita nostræ sententiæ.

An quælibet virtus moralis tres conti-

Iam illud pro complemento in hoc dubio explicandum est, vtrùm circa quamlibet virtutem

mora-

tres partes, vt ait Arist. eubuliam, synesim & gnomen. moralem ponendæ sint tres illæ partes, quas Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. 10. & 11. ponit, scilicet eubulia, synesis & gnome. Diuus Thomas quæ. 58. artic. 6 ita tres has virtutes ponit, vt nullam *Sententia D. Thomæ reijcitur.* ex eis vocet prudentiam, sed quasi famulas prudentiæ; hanc enim ponit in habito quodam præceptiuo. Fundamentum maximum ipsius est Aristotelis auctoritas loco citato. Nihilominùs tamen meritò P. Vasquez disp. 49, cap. 5. eam sententiam reijcit; & quidem prudentiam non esse habitum præceptiuum est mihi certo certiùs; eò quòd tale præceptum seu imperium, vt sæpè dixi, & tolleret libertatem, & esset omnino superfluum; nam eo ipso quòd intellectus iudicet, hoc obiectum esse honestum, potest voluntas illud amare sine vllo alio præcepto: neque in hoc puncto quidquam ocurrit addendum his, quæ de simili imperio sæpè alibi dixi, & paulò superiùs tetigi.

36. Circa Aristotelem verò magna est dissensio, quid voluerit per eas voces significare; & an eubulia sit prudentia; quid item synesis, quid gnome. de quâ te P. Vasquez eo cap. 5. fusè. Quidam docent, eubuliam seu consultationem esse actum *Exponitur mens Arist.* prudentiæ, & id solum voluisse Aristotelem. Verùm ego potiùs dicerem, ipsum habitum prudentię vocasse Aristotelem eubuliam quàm actum illius; ibi enim de habitibus agit, non de actibus; nam actuum nomina non curauit, sed habituum; vt in cæteris omnibus alijs patet. Quidquid verò de hoc sit, videamus, quid de cæteris sentiant hi auctores; dicunt ergo per synesim ab Aristotele intelligi habitum quendam sagacitatis, quo, postquam quis per prudentiam benè aliquid inuenit, illud iudicat & intelligit, ad modum quo in discipolo necessarius est habitus, quo distinctè & clarè intelligat ea, quæ sibi iam disposita & digesta dantur à Professore. Est ergo synesis in eâ explicatione habitus posterior prudentiâ. Gnomen autem dicunt esse quamdam condescendentiam in præcepto, vt scilicet non vtatur quis semper toto rigore iuris, parcendo aliquando, etiamsi iustè punire posset. Pro quo citant verba hæc Aristotelis ex cap. 11 eius lib. 6. Ethic. *Bonum & æquum virum ad ignoscendum procliuem esse dicimus, & veniam in aliquibus dare bonum & æquum est*; at venia in sententiâ est quædam vir-

37. tus indicatiua recti & boni. Pro synesis verò explicatione adducunt ex c. 10. hæc: *Non est idem sagacitas & prudentia; prudentia namque præceptiua est; finis enim ipsius est, quidnam sit agendum aut non agendum præcipere; sagacitas autem vis iudicandi dumtaxat.* Addunt denique hi Doctores, ab Aristotele per *præcipere* idem intelligi quod indicare quid sit agendum; quia quoad hoc se habet intellectus instar magistri præcipientis. Ex quâ doctrinâ refutant ijdem D. Thomam, qui synesim iudicatiuam esse dixit ex legibus communibus; gnomen verò indicatiuam vi luminis naturalis in defectu legis; quam Vasquez confundit cum epiikiâ.

Aliorû circa Arist. expositio nô placet. Mihi tamen explicatio horum Doctorum, quæ & P. Vasquez est, circa synesim nullo modo placet; & in primis, quod de sagacitate docent videtur esse valdè durum; cùm enim dicat debere præcedere consultationem & iudicium prudentię, sanè non video quid ea sagacitas posteà secuta præstare debeat: quod enim illi tribuunt, scilicet *intelligere benè*, non benè intelligitur; nam si iam præcessit consultatio & iudicium, hoc autem iudicium haud dubiè est intellectio & perceptio sui obiecti; quid est necessum nouam ponere intellectionem? an voluit dicere, prudentiam esse tam imprudentem vt iudicarit quod non intellexit, & indigeat posteà nouo correctore & Magistro? Quod de discipulis afferunt non 38. satisfacit; nam cùm discipulus & Magister sint duo distincti, rectè potest Magister benè intellexisse quæstionem & tradidisse discipulo bona præcepta, & simul posteà requiri noua vis intellectiua in discipulo; at in vnâ eademque personâ locum non habet ea intellectio post iudicium perfectum de eo obiecto.

Secundò displicet, quia Aristoteles satis aper- *Ratio secûda displicentia.* tè distinxit ibi inter præcipere & iudicare; ideò magis ad mentem Aristotelis Diuus Thomas discurrit ponendo illum actum imperij; violenter enim Vasquez ipsum præcipere vocat iudicare, cum expressè Aristoteles dicat, aliud esse præcipere, aliud iudicare; certè si post tam clara verba licet similem explicationem omnino contradictoriam verbis addere, quid erit, quæso, ex auctoribus probabile, ne dicam certum? Hæc circa explicationem horum auctorum.

Ego verò arbitror Primò, Aristotelem po- *Sententia auctoris.* suisse actum illum imperij, non tamen propterea illum à nobis debere admitti; quia, vt sæpè dixi, & præiudicat libertati, & omnino inutilis *Quid synesis.* videtur. Secundò censeo, synesim maximè positam esse ab Aristotele pro eo qui ab alio audit v. g. *Hoc sibi hic & nunc faciendum*, vt posteà non solùm opinione seu fide Superioris vel Doctoris præcipientis id credat, sed etiam ipse statim inueniat rationes, cur illud hîc & nunc expediens sit, & cur meritò sit sibi ab alijs imperatum. Quo sensu possumus dicere, synesim esse post 39. prudentiam illam minimam, quam saltem necessariam esse ad benè operandum etiam in subditis dixi suprà. Hinc fieri potest, vt hebetudo, quam ibi Aristoteles opponit perspicacitati seu synesi, locum habeat cum prudentiâ; nam potest esse hebes valdè & simul obsequentissimus Religiosus & sanctissimus, habens tamen eam prudentiam, quâ audit, quid sit sibi honestè faciendum, & iudicat illud sibi honestum esse; vlteriores autem rationes à priori aut à posteriori eius rei non percipit: id quod locum non habet in ipso inueniente; nam si ipse consultatione & discursu inuenit hoc sibi hîc & nunc esse honestum, necessarium omnino est, vt rationibus in id inductus fuerit, & consequenter benè id intellexerit; ergo in eo prudentia non est antequam intelligat ex fundamentis, quid sibi sit faciendum: si autem iam semel intellexit, vt quid sequetur noua tunc cognitio seu noua perceptio; numquid potest aliquis esse sui ipsius discipulus?

Arbitror Tertiò circa gnomen, eam explica- *Quid gnome.* tionem, quam interpretes ferè omnes ad eum locum Aristotelis tradunt, & paulò antè tetigimus, optimam esse, scilicet gnomen esse condescendentiam quamdam in rigore legis; illud verò minùs probo, quòd eam dicant esse distinctam à prudentiâ, cùm hoc ipsum, scilicet non 40. esse vtendum semper summo iuris rigore sit actua ipsius prudentiæ; quare meritò Vasquez infrà disp. 85. num. 13. dixit, eubuliam, synesim & gnomen non esse habitus à prudentiâ distinctos, *Arguitur in consequentia Vasquez.* sed actus diuersos illius; miror tamen, quòd ibidem dicat, se id ipsum euidenter probasse & ex Aristotele & ratione supra disputatione scilicet 49. cùm in eâ expressè hæc habeat num. 28.

Est

Est autem synesis ex mente Aristotelis habitus distinctus a prudentiâ & num. 26. expresse dixerat, *Synesim & gnomen esse habitus duos à prudentiâ distinctos, comites tamen illius* : quæ duo non sunt ea quæ dicit se probasse, sed illis contradictoria. Et de hoc satis.

Quomodo ad prudentiã spectent consultatio & inquisitio.

Restat verò illud examinandum circa consultationem & inquisitionem, quid per illas intelligatur; & quomodo ad prudentiam spectent, Respondeo breuiter, hanc difficultatem esse communem non soli prudentiæ, sed omni alij scientiæ, quomodo scilicet quis inuestiget veritates & principia ad inferendam aliquam conclusionem, siue ad definitionem alicuius rei eruendam.

Resolutio quæstionis.

Dico ergo in his & similibus casibus Primò, dum dubitando hæret intellectus, excitari solere in ipso aliquas species, quæ nouam lucem afferunt; ex quibus formari solet aliquis, licet imperfectus, discursus, qui deinde occasionem præbet ad alios nobiliores plus minúsve iuxta inge-
41. nium inuestigantis, donec tandem res comprehendatur, aut certè iudicetur eâ probabilitate, quæ sufficiat ad rectè hîc & nunc operandom iuxta capacitatem discurrentis. Obseruo autem contingere aliquando, vt homo habens in rebus scholasticis bonum ingenium beneque discurrens, nihilominùs in rebus moralibus non ita benè discurrat, ideóque defectu prudentiæ laboret; cuius rei eam ego crederem esse frequentiorem causam, quòd passione aliquâ tales in vno aut altero puncto obcæcatum habeant discursum practicum; quando autem in vnâ materiâ morali erratur, facilè propter connexiones errari solet in aliis: contingit etiam hic defectus prudentiæ in doctis ob eamdem causam, ob quam videmus aliqua ingenia esse apta ad res Mathematicas, non ad Philosophicas & Theologicas, alia è contrario ad Theologicas, non ad Mathematicas: quod non nisi in diuersum temperamentum refundi potest: in prudentiâ autem, quia debet ad multas circumstantias attendere, ad euentus qui inde possunt oriri, ad personarum naturas cum quibus agit, &c. & aliqui non libenter hæc minuta considerant, facilè peccant defectu prudentiæ, esto alioquin speculatiuo polleant ingenio. solet etiam id oriri
42. ex scrupulosâ conscientiâ quæ sæpè est in hominibus magni ingenij speculatiui. Quis autem non videat per eos scrupulos turbari iudicium in rebus moralibus, & consequenter omnem omnino prudentiam circa operationes morales? Et hæc de multiplicitate habituum prudentiæ.

SVBSECTIO V.

Vtrùm prudentia sit distincta ab Ethicâ; & quales habeat conclusiones.

Cõmunis sẽtẽtia eas distinguens.

CIrca primam partem huius subsectionis ratio dubitandi ea est; nam Ethica tradit præcepta omnia generalia prudentiæ; ex illis autem inferre particulares conclusiones, quod pertinet ad prudentiam, v. g. *Ergo hic & nunc id est faciendum*; hoc, inquam, inferre non dicit vllam nouam difficultatem magis, quàm postquam quis dixit, *Omnis homo est animal*, nullam difficultatem sentit in inferendâ hac conclusione, *Ergo Petrus est animal*. Ex aliâ verò parte communis sententia eas duas virtutes omnino distinguit, & Ethicam sub genere scientiæ, quæ est secunda virtus intellectualis, comprehendit; suaderique solet ea distinctio variis argumentis.

Eius fundamẽtũ Primũ Reijcitur.

Primò, quia Ethica non requirit rectam animi dispositionem, vt eam requirit prudentia. Hæc tamen ratio nulla est, quia iam ostendi suprà & meo iudicio clarè, etiam prudentiam, secundùm habitum, quem ex parte intellectus dicit, posse esse cum malâ animi dispositione; ideò dixi, eam duobus habitibus componi, vno intellectuali, al-
tero voluntatis. Ex quâ doctrinâ diceret quis hîc, 43.
eumdem habitum Ethicæ vocari prudentiam, si simul accedat bona dispositio voluntatis; si verò ea dispositio non sit, non ita denominari, sed puram Ethicam. Quidam addunt, ideò Ethicam posse esse sine bonâ dispositione, quia tractat principia generalia; prudentiam verò non, quia agit de particularibus principiis. Hoc tamen non subsistit; etenim etiam cognitio particularissima, *Hîc & nunc hoc est faciendum*, est cognitio indifferens relinquens omnimodam libertatem, ergo potest voluntas tunc malè operari; ergo & separari potest prudentia secundùm id quod ex parte intellectus dicit à bonâ affectione non minùs quàm Ethica.

Alterũ fundamentum.

Reijcitur.

Secundò pro eâ communi sententiâ sic argumentantur quidam: Ethica est scientia moralis, prudentia verò non est scientia, ergo distinguuntur inter se. Verùm neque hæc ratio subsistit, nisi vlteriùs probetur, prudentiam non esse scientiam; nam argumentum pro contrariâ parte in ratione dubitandi suprà positum videtur persuadere contrarium; quia prudentia est illatio conclusionis particularis ex generali principio: hæc autem illatio ad scientiam pertinet, ergo prudentia erit scientia.

Tertiũ fundamentum, sed infirmum.

Tertiò alij: Ethica solùm attingit obiecta vniuersalia, prudentia verò particularia & contingentia. Verùm & hoc est debile; quia esto prudentia tangat particularia, ea tamen tangit inferendo ex vniuersalibus; hoc autem videtur ad eamdem scientiam pertinere, ad quam vniuersalia: sic quia Logica in communi dicit, *Omnis
bona definitio constat genere & differentiâ*, 44.
etiam ad Logicam pertinet; ergo hæc numero vt sit bona definitio debet constare genere & differentiâ. & idem est de aliis illationibus particularibus.

Sentẽtia verior inadæquatè Ethicã à prudentiâ distinguens.

Ego in hac difficultate probabiliorem iudico communem sententiam, eos habitus saltem inadæquatè distinguentem, etiamsi rationes hucusque pro eâ factæ illam non persuadeant. Potest enim aliunde facilè probari respondendo simul argumento contrario suprà posito inde desumpto, quòd prudentia inferat conclusiones particulares, idque pertineat ad eamdem scientiam, ad quam spectat tradere principia vniuersalia. quod præstat Ethica. Pro cuius ergo solutione, & communis sententiæ probatione, aduerte contra nonnullos, conclusiones particulares semper sequi necessariò ex præmissis non minùs in materiâ de se contingẽte, quàm in omnino necessariâ; ideóque non rectè dici, prudentiam ideò esse distinctam scientiam ab Ethicâ, quia infert conclusiones in materiâ contingente, licet in aliis scientiis de obiecto necessario idem habitus inferat conclusiones particulares ex principiis vniuersalibus: non, inquam, rectè id dici, quia scientia, quæ tractat de vtraque præmissâ, & coordinatione illius, eo ipso tractat de illatione consequentis; quia, vt dixi, supposito iam, quòd
præ-

præmissæ sint benè dispositæ, consequens necessariò infertur siue ex præmissis contingentibus, siue ex necessariis; ergo in illatione quà tali non est diuersitas ex eo, quòd præmissæ sint necessariæ aut contingentes.

Obiectio. Dices: In rebus contingentibus facilè interuenit aliqua mutatio, ratione cuius non rectè infertur ex generali principio particularis consequentia; nam licet Ethica v. g. dicat, *Res furto ablata est restituenda*, non propterea statim infertur, *Ergo hae res ablata hic & nunc est restituenda.* Sed contrà, quia vt consequentia sit bona ex vniuersali ad particulare nihil omnino efficit necessitas vel contingentia materiæ, vt paulò antè dixi, & iam ostendo; nam si dicam, *Omnis homo currit*, eodem modo infero, Ergo *hic & ille homo currit*; at si dicã, *Omnis homo est animal*, infero, *Ergo hic homo est animal*: ergo si dicam ex Ethicâ, *Omne furto ablatum est restituendum*, rectissimè infertur, *Ergo hoc furto ablatum debet restitui.*

45. Solutio.

Eluidatur responsio. Vt verò magis rem intelligas, aduerte, Ethicã non tradere eam propositionem sic indefinitam, & vniuersalem, *Omne furto ablatum est restituendum*; sic enim non esset scientia, sed error, quia contingit vt non sit sæpè restituenda res ablata, si v.g. furto accepi panem quando abundabam, nunc verò nihil aliud habeo quod comedam; quòd si illum restituam fame peribo; certè illum restituere non teneor: idem est in multis aliis casibus, vbi ea obligatio restituendi cessat: ergo vniuersaliter loquendo falsum est, omne furto ablatum restituendum. Ethica igitur etiam in eis, quæ communiter dicuntur propositiones generales, addit tales limitationes, per quas efficit alias propositiones minùs quidem generales, absolutè tamen respectu suorum indiuiduorum vniuersales & necessarias; sicut aliud est dicere, *Omnis homo currit*, aliud, *Omnis homo sanus currit*: ex hac secundâ, licet de ægroto nihil inferatur, de quolibet tamen sano rectè infertur, Eum currere; ita Ethica dicit, *Res ablata, quando commodè potest sine graui damno, &c. debet restitui*: ex quâ generali regulâ licet non inferatur benè, rem ablatam debere restitui, quando homo non potest, aut quando est graue periculum, &c. rectè tamen infertur, *Ergo hic, quando nullum est periculum, & commodè fieri potest, id debet restitui.* In contrarium etiam dat Ethica regulam generalem, *Non tenetur quis restituere cum tali & tali periculo aut circumstantiâ*: ex quâ regulâ necessariò & per euidentem consequentiam rectè infertur, *Ergo hic, vbi est tale periculum aut talis circumstantia, non teneor restituere.* Quod dico de his regulis in materiâ furti, dico de omnibus aliis materiis, quas tractat Ethica: ergo illa dat sufficientissimas propositiones vniuersales magis minúsve se extendentes; ex quibus potest intellectus statim sine vllâ molestiâ & difficultate, & consequenter sine vllo alio habitu distincto prudentiæ conclusiones particulares omnino certas inferre, & quæ necessariò sequuntur ex eis vniuersalibus, quidquid sit de contingentiâ materiæ. Ratio à priori huius certæ doctrinæ ea est; nam si semel, etiam in materiâ contingente, vniuersalis est vera, debet necessariò esse vera in particularibus; quia vniuersalis complectitur formaliter omnes particulares. Non ergo ex contingentiâ desumenda est vlla in præsenti differentia inter Ethicam & prudentiam, vt in hac primâ suppositione obseruaui.

46.

Sit ergo secunda suppositio, quæ cùm verissima sit, parum à multis consideratur: Quando in syllogismo aliquo minor, quæ ponitur, vt deinde conclusio inferatur, est veritas aliqua diuersa, quæ nullatenus in maiori includitur, necessarium esse diuersum habitum ad eam minorem, si in illâ sit specialis difficultas; ideóque consequens illatum ex illis duabus præmissis non posse pertinere ad solam maiorem vniuersalem. Ex hac suppositione ostendi in materiâ de fide Tom. 5. disp. 10. sect. 4. multa esse de facto post Scripturam reuelata, quæ in solâ Scripturâ non includuntur nec implicitè: nam licet dicat Scriptura, *omnes decedentes in gratiâ saluandos esse*; per hoc tamen, an Ignatius decessurus sit in gratiâ, nec implicitè in eâ propositione generali includitur; ergo, quòd ille sit in gloria, non potest ex illa sola generali propositione determinari sine noua definitione, seu decisione eius minoris, scilicet, *Ille decessit in gratiâ*: & idem dico de hac veritate, *Maffaeus Barberinus est Vicarius Christi*; item, *Tridentinus conuentus fuit sub assistentiâ Spiritus sancti*, de quo fusiùs eo loco de fide. 47. *Verissima suppositio conclusionem valdè elucidans.*

Hinc ad propositum dico, quantumcumque dicat Ethica, Restituendum est sub hac illâve circumstantia, sub tali verò & tali non est restituendum, non posse tamen adhuc particularem conclusionem vllam inferri, *Ergo hic est restituendum*, aut, *Ergo non est restituendum*, donec subsumatur minor, *Atqui hîc sunt tales circumstantiæ*: in hac autem minore iudicandâ maxima pars est prudentiæ, & sæpè maxima difficultas, quæ per principia illa generalia Ethicæ non potest vllo modo decidi; quia determinare hîc & nunc, vtrùm v.g. sit periculum honoris, si restituo, pendet ex variis considerationibus, an scilicet hîc & nunc possim ego rem reponere, ita vt non sciatur à quo. Deinde, vtrùm non aliquis illã apud me viderit, & posteà inde apud alium eam sit agniturus, & tandē deprehensurus me esse auctorem furti. Tertiò, an ego sim aliunde suspectus, & mihi soli sit dictū rem esse ablatã; vnde, si sequitur restitutio, ego deprehendor furatus. & sic in aliis diuersis materiis. Quòd si non videantur hæ sufficientes rationes dubitandi, aduertat Lector, me illas posuisse solùm exēpli causâ; certissimum enim est, talia & longè grauiora sæpè in similibus occasionibus occurrere, ita vt homines etiam doctissimi & prudentissimi non possint se determinare, nec formare illam minorem, quæ ad conclusionem particularem inferendam omnino est necessaria; & hinc oritur sæpè maxima difficultas in consiliis capiendis. Hinc ergo infero manifestè, Ethic. solam per sua principia generalia nequaquam posse sufficere ad dirigendas actiones particulares, sed necessarium esse particularem distinctum habitum, quo intellectus vel ex aliis successibus similibus, vel ex perspicaci circumstantiarum consideratione, vel ex notitiâ aliunde acquisitâ possit inferre hîc & nunc esse tales circumstantias, quales in communi Ethica requirit; tunc autem dico, tam Ethicam quàm ipsum secundum habitum inferre conclusionem illam: quæ conclusio est completa prudentia. Ideò concludo, Ethicam esse partem prudentiæ, hanc verò dicere duos pos habitus; quapropter dixi suprà, Ethicam inadæquatè distingui à prudentia, tamquam inclusum ab includente: sunt ergo in prudentia duo habitus; vnus per se scientificus generalis, qui vocatur Ethica; alter verò opinatiuus maiori ex 48. 49. *Quæstio vltimatè resoluitur.*

parte; vnde fit, vt conclusiones prudentiæ, speculatiuè loquendo, non sint certæ, sed sæpè falsæ, esto, moraliter loquendo, in ordine ad excludendum peccatum sint certæ; quia qui hîc & nunc iudicat inuincibiliter certò, se benè procedere, benè etiam procedit. Vide quæ dixi suprà agens, quam quisque teneatur opinionem sequi.

Doctrina Tanneri reijcitur.

Hinc infero contra P. Tannerum, minùs benè eum dixisse, iudicium prudentiæ non esse per modum consequentiæ, sed ordine solùm dependentiæ supponi prius illud iudicium Ethicæ, & deinde sequi alterum. Etenim ea dependentia ab aliis principiis non vt à præmissis, sed vt à conditionibus, difficulter intelligitur: ex quo capite multi docti & ingeniosi valdè difficilem censent quæstionē de resolutione fidei, quomodo scilicet non resoluatur in motiua credulitatis vt in præmissas, sed præcisè vt in conditionem extrinsecam;
50. ergo cùm in præsenti materiâ nulla sit specialis ratio, quæ cogat ad discurrendum cum eâ difficultate, faciliùs & clariùs dicemus, ex eâ præmissâ vniuersali Ethicæ & particulari per specialem habitum cognitâ inferri veram conclusionem prudentiæ, quæ est iudicium, non imperium, vt suprà ostendi; ad eam verò non requiri tertium habitum distinctum, suppono aliunde; nam vi naturalis intellectus, quando syllogismus est in bonâ & clarâ formâ, conclusio infertur sine vllâ planè difficultate, imò cùm summâ necessitate.

SVBSECTIO VI.

Vtrùm actus prudentiæ sit etiam circa finem.

Prudētia attingitne finē, an solùm media. Sententia auctoris.

QVærimus, an prudentia etiam consulere de fine vltimo acquirendo, an verò solùm de mediorum electione circa eum finem. P. Tannerus supponit ex Aristotele & Diuo Thomâ prudentiam solùm esse de mediis; ego tamen omnino iudico etiam esse circa finem: suppono enim, nos sæpissimè esse indifferentes non solùm ad eligendum hoc medium præ alio, sed ad hunc finem præ alio: quando enim sum indifferens vel ad comedendam rem delectabilem, vel ad abstinendum ob honestatem abstinentiæ, certè non apprehendo tunc eam comestionem vt vtilem, neque habeo mihi propositum aliquem fixum finē ad quem tam comestio quàm abstinentia sit vtilis, ergo non cōsulto tunc de mediis, sed de ip-
51. sis finibus; quis autem negabit esse tunc tēporis locū prudentiæ, seu posse prudentiæ dictari tunc, abstinentiam esse magis amabilem ob bonitatem moralem, quam habet, & quâ caret comestio? neque necessum est vt apprehendam tunc abstinentiam, tamquam amandam propter Deum summè dilectū: idem dico in innumeris aliis occasionibus; ergo prudentia non solùm est de medio, sed de fine.

Obiectio. Soluitur.

Dices, Prudentia supponit rectam intentionem finis, vt nos diximus suprà, ergo solùm est de mediis. Respondeo, me non intelligere ita supponi eam bonam intentionem, vt planè debeat præcedere; docui enim expressè contrarium, scilicet posse stare totum actum intellectus qui ad prudentiam spectat, sine vllâ bonâ intentione in voluntate non solùm antecedente, sed nec consequente. Solùm ergo docui, eam cognitionem seu iudicium illud intellectus non esse prudentiam, nisi coniungatur cum rectâ intentione; hoc autem commodissimè intelligitur, esto ea intentio dirigatur per illud iudicium, & consequenter, esto prudentia, quatenus est actus intellectus, sit circa intentiones: neque puto Aristotelem & D. Thomam re ipsâ aliquid aliud voluisse.

Secunda obiectio.

Dices Secundò: Ante prudentiam semper debet supponi affectus saltem in communi benè viuendi; quo dato eligetur honestas illa tamquam vtilis ad eum finem.

Responsio.

Sed contrà, quia iam ostendi euidenter contrarium: sæpè enim prudentia tenet hominem, ne habeat malum affectum, & inclinat illum ad bonum finem; alioquin non esset possibile, per prudentiam hominem incipere bonum esse, si ante omne iudicium prudentiæ iam supponeretur habens bonum affectum ad virtutem: hoc autem euidenter est falsum, & contra communem sensum, quia maximè solemus dicere, necessariam esse prudentiam vt homo recedat à malo affectu, & ad bonum conuertatur. 52.

Ratio responsionis à priori.

Probatur autem idem à priori; nam esto nullam amauerim priùs honestatem, sæpè continget vt ad primum actum honestum occurrat difficultas, v. g. vtrùm hîc & nunc sit honestum abstinere, an verò non: ergo tunc ad eum actum primum indigeo prudentiâ dictante honestatem. Et satis de prudentiâ & de virtutibus intellectualibus.



DISPVTATIO XXXV.

Diuisio virtutum moralium voluntatis: vbi an, dentur virtutes supernaturales.

QVIA de virtutibus moralibus voluntatis multa possunt disputari, ne longitudine fastidium parerem, si omnia vellem vnicâ disputatione complecti, ea in tres aut quatuor diuidam.

SECTIO I.

Explicatur mens D. Thomæ circa diuisionem virtutis.

D. Thomæ aliæ sūt virtutes secundùm bonū commensurationis, aliæ secūdùm passiones.

ANtequam vlteriùs progrediar, explicandum est dubium quod circa Diui Thomæ mentem hac quæstione 60. art. 20. occurrere potest; cur dicat, virtutes morales aliquas esse quæ dirigunt operationes, quatenus accipitur in eis bonum commensurationis, secundùm quod est ad alterum; tales autem dicit iustitiam, religionem, &c. alias verò esse, quæ circa passiones, in quibus bonum non attenditur secundùm commensurationem ad alterum, sed ad se ipsum; vt sunt fortitudo, temperantia, &c. 1.

Vasq. exponit D. Thomam

proponit autem fusè dubium hoc P. Vasquez dispot. 85. cap. 3. Ratio verò dubitandi est, quia omnis virtus videtur versari circa actiones & circa passiones. Varias huius dubij solutiones Thomistarum refert & refutat ibi; qui tandem concludit, mentem D. Thomæ fuisse, in voluntate ponendas virtutes ad alterū, eò quòd etiam,

seclusa

seclusis passionibus, homo non sit facilis ad bonum alienum, pro bono verò proprio solùm esse constituendas virtutes in appetitu; quia ad bonum proprium homo facilis est ex se, nisi turbetur à passione, quod idem docuerat D. Thomas q. 56. art. 6. in corp. & ad primum.

Non videtur expositio Vasquez.

Ego tamen nullo modo iudico hanc fuisse mentem D. Thomæ eâ quæst. 60. nam tunc nihil aliud ibi præstaret quàm repetere art. 6. q. 56. quod non debemus illi tribuere. Secundò, ex titulis articulorum apparet, diuersum intentum habuisse in vno quàm in alio; nam q. 56. solùm agit de necessitate & subiecto virtutum, hic autem, vtrùm sufficiat vna ad omnia obiecta, an verò sint ponendæ inter se distinctæ; quæ est longè alia quæstio: poterat enim esse necessaria virtus, vna tamen sufficere ad omnia alia obiecta moralia: vt verò reddat rationem, cur multæ requirantur, recurrit Diuus Thomas ad diuersas honestates, quòd scilicet aliquæ respiciant bonum alienum, aliæ proprium; in hac autem ratione & intento nihil dicit sanctus Doctor de maiori aut minori difficultate ad actiones quàm ad operationes, vel è contrario, sed simpliciter ostendit, duos esse habitus pro eis honestatibus.

Placet explicatio Suarez.

Ideò ergo mihi maximè placet explicatio Patris Suarez disp. 3. quam ipse Vasquez suprà valdè refutat vt friuolam: est autem genuina & clara mentis D. Thomæ declaratio, scilicet sanctum Doctorem dicere, ideò esse diuersos habitus, quia sunt diuersæ species actuum virtuosorum, quorumdam ad bonum proprium, quorumdam ad alienum.

Obiectio.

Obiicit Vasquez: Per se notum erat, iustitiam esse ad alterum, temperantiam ad se; quid ergo necessum fuit D. Thomæ instituere nouum articulum, vt id ostenderet? Retorqueo in primis argumentum: Id quod Vasq. tribuit D. Thomæ iam fuerat traditum quæstione 56. vt suprà ostendi; quid ergo fuit necessum pro eo nouum articulum instituere? Secundò respondeo, D. Thomam in hoc articulo non voluisse probare, iustitiam esse ad alterum, & temperantiam ad se, neque pro hoc instituisse articulum; neque id illi tribuunt Thomistæ aut Suarez; quæsiuit ergo ibi D. Thomas vtrùm sint distinctæ virtutes circa actiones & passiones; & vt id probaret, assumpsit principium illud, quod P. Vasquez dicit esse per se notum; vnde, quò magis inculcare possumus illud esse certum, eò meliori iure potuit D. Thomas vsurpare illud pro suo intento; ac si diceret, Dantur diuersi habitus virtutis; quia aliqui respiciunt bonum alienum, alij proprium; hos dicit versari circa passiones, illos verò circa actiones, quo nihil clarius & facilius deductum esse poterat. Fateor ibi de nomine posse quæstionem aliam excitari, cur actus circa se dicantur passiones, circa alios verò actiones, cùm per vtrosque aliquid agatur. Verùm res hæc parui est momenti; sufficit enim quòd auctores vsurpauerint eas voces ad diuersa illa genera actuum declaranda; quod verò idem sanctus Doctor in voluntate solùm posuerit habitum pro actibus ad alium, in appetitu verò solùm circa passiones, à me suprà discussum est, & ostensum, non posse ex hoc capite diuerso modo discurri de his quàm de illis. Et hæc circa mentem D. Thomæ.

Retorquetur.

Solutio.

3.

SECTIO II.

Diuisio virtutis: vbi, an dentur virtutes supernaturales.

Vtrùm præter virtutes acquisitas dentur infusæ, eæque supernaturales.

ILlud de re iam discutiendum occurrit, vtrùm virtus moralis vt sic rectè diuidatur in infusam & in acquisitam, seu, quod aliis terminis dicitur, vtrùm præter virtutes naturales propriis actibus acquisitas aliæ dentur de facto per se infusæ; quæ naturâ suâ non possunt acquiri per actus, sed petant à solo Deo produci, & sint naturâ suâ supernaturales.

4.

Non omnes virtutes infusæ sunt supernaturales.

Priùs tamen obiter obseruo, malè nonnullos putare, eo ipso quòd tales virtutes sint per se infusæ, etiam esse supernaturales; etenim multæ res naturales in suâ substantiâ possunt esse per se infusæ; ita in communi Thomistarum sententiâ species intellectus angelici omnes sunt per se infusæ, non tamen in substantiâ supernaturales; & probabilissimum est, animæ separatæ ex naturâ etiam deberi aliquas species per se infusas: dicam autem infrà, quare in præsenti non sit probandum diuersis rationibus; dari habitus virtutum moralium per se infusos, & eos esse supernaturales. Aduerto deinde, neque etiam è contrario, omnes res supernaturales debere esse per se infusas: id patet in ipsis actibus supernaturalibus, qui producuntur immediatè à nobis, licet simul cum eleuatione Dei. Tertiò noto; loqui nos de virtutibus moralibus; nam dari Theologicas infusas, scilicet fidem, spem & charitatem, de facto omnes Scholastici fatentur, multis etiam contendentibus id esse de fide: de quo Tom. 4.

Nec omnia supernaturalia per se sunt infusa.

SVBSECTIO I.

Sententia negans proponitur.

CIrca morales ergo Henricus de Gandauo quodlib. 6. quæst. 12. Scotus dist. 36. q. 1. art. 1. Durandus in 3. dist. 33. quæst 6. num. 7. Ockam in 4. q. 3. Gabriel dist. 4. q. 1. art. 2. & 3. Marsi. in 4. q. 10. art. 1. & Argentina in 3. dist. 33. q. 1. art. 1. censent, non dari. Primò, quia non videntur vllo modo necessariæ; ad meritum enim gloriæ sufficientes sunt actus naturales, si dignificentur à gratiâ habituali. Neque ex Scripturâ aut Patribus quidquam de eiusmodi virtutibus colligi potest. Secundò, quòd videantur poni contra experientiam; nam si per se infusæ sint, tunc dicendum erit, eas infundi simul cum gratiâ; ergo cùm primùm infantes baptizantur, illas habebunt; item eas acquiret statim quilibet, quantumuis maximus peccator, cùm primùm conuertitur. At neque pueri baptizati, nec peccator conuersus in se sentiunt vllam inclinationem ex eis virtutibus, sed potiùs hic experitur in se adhuc malas inclinationes priores, & antiquos habitus vitiosos; ergo non accepit nouos in iustificatione, alioquin haberet simul & semel duas inclinationes & duos habitus contrarios.

Ratio prima negātiū moralas virtutes infusas.

Ratio altera.

Secunda rationi respondetur.

Ex his duobus argumentis primum sufficientissimè soluitur probando oppositam sententiam, seu ostendendo necessitatem ponendi tales virtutes; ideò de illo nihil ampliùs dico. Ad secundum verò, quia positiuum est, breuiter respondendum. Multi recentiores, quibus fauet

P. Tannerus q. 4. dub. 2 videntur admittere, habitus supernaturales facilitare ad suos actus; negant tamē ideò esse oppositos habitibus natura-
6. libus, quia illi educuntur ex potentiâ obedientiali, naturales verò ex naturali; ergo non ex eadem potentiâ, ergo non habent inter se repugnantiam. Hæc tamen solutio non potest sustineri; tum quia in eâ supponitur, ab his habitibus causari facilitatem ad actus bonos, cùm nullam penitus habeamus experientiam eius facilitatis etiam in puero, qui nondum habet actus contrarios retardantes; vbi saltem maximè deberet sentiri ea facilitas; tum quia ratio, cur non opponantur, non est bona: siue enim educantur ex quasi diuersis potentiis, siue ex eadem, ambo sunt in eadem animâ, & consequenter ambo habent effectus formales contrarios, nempe inclinare animam ad castitatem, & inclinare illam ad luxuriam: quæ duæ inclinationes ex se non cohærent in eodem subiecto, vndecumque producantur formæ illam dantes; sicut ob contrarietatem, quam inter se habent odium & amor, non cohærent in eodem subiecto simul, & circa idem obiectum; esto vnus sit supernaturalis, & educatur ex potentiâ obedientiali, alterum ex naturali; de quo nonnihil infrà.

Eligitur praeparatio.

Meliùs ergo & faciliùs, quod & alibi insinuaui sæpè 4. respondetur ei secundo argumento Henrici, & aliorum, si dicamus, eos habitus supernaturales non facilitare potentiam, sed præcisè illi tribuere simpliciter posse, ideóque nullatenus pugnare cum habitibus ad actus contrarios; nam posse amare non pugnat cum habitu ad odium: vt patet in ipsamet potentiâ naturali amandi, in quâ recipiuntur habitus ad odium.
7. Addi etiam fortè posset, esto facilitatent, inde solùm sequi eos opponi in gradibus intensis; vt in ipsis naturalibus constat, vbi solùm est ea oppositio in summis gradibus; nos autem de facto nullam habere experientiam, quòd in gradibus intensis simul cohæreant cum vitiosis. Hæc solutio probabilis est, minùs tamen quàm præcedens.

SVBSECTIO II.

Sententia affirmans eligitur.

Dari habitus morales supernaturales, communior opinio.

CONtraria ergo sententia docens, dari eiusmodi habitus morales supernaturales, communis est. Eam defendit D. Thomas q. 63. art. 3. & cum ipso omnes Thomistæ; quorum nonnulli putant, illam esse de fide: quidquid verò de censurâ sit, in eamdem sententiam conspirant omnes auctores è Societate nostrâ, Valentia quæst. 6. puncto 2. Vasquez disput. 86 cap. 5. Azor lib. 3 cap. 18. quæst. 4. Tannerus suprà, & Suarez Tom. 3. de Gratiâ lib. 6. c. 9 vbi meritò addit, neque ex Scripturâ, neque ex Conciliis quidquam certi de his virtutibus colligi, quia omnia possunt de Theologicis explicari: vnde etiam P. Vasquez loco citato meritò reiicit multa, quæ à nonnullis afferuntur ad eam probandam: Pater autem Tannerus post ipsum, & si non audeat dicere, eam efficaciter suaderi testimoniis illis quæ reiicit Vasquez; ait tamen satis probabiliter in illis eam sententiam insinuari: primum autem habetur Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illâ* (id est cum sapientiâ) *& innumerabilis honestas per manus illius.* alterum Sapientiæ 8. *Sobrietatem enim & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem.* Item ibid. *Et vt sciui, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat sapientia, scire cuius esset hoc donum.* Verùm nullo
modo nec apparenter quidem de habitibus his insusis sermonem esse in his locis inde mihi persuadeo manifestè. Primò, quia non videtur ibi Salomon de aliâ sapientiâ loqui, quàm de eâ quæ ipsi singulariter fuit præ aliis hominibus infusa; hæc autem haud dubiè non fuêre habitus supernaturales, de quibus nunc agimus: nam in gratiâ sine dubio erat, quando à Deo specialiter illuminatus est; neque tunc ex parte habituum supernaturalium virtutum accepit augmentum; quod si accepit, certè non aliud, quàm prout habuêre sanctus Antonius, Paulus Eremita, &c. qui habitus non sunt formaliter sapientia; solùm ergo accepit tunc scientias naturales per se acquisitas, infusas tamen per accidens, & cognitiones naturales honestatis, quæ homini valdè prosunt ad benè viuendum. 8.

Non probatur sententia per Scripturas allatam.

Confirmo efficaciter supponendo quod primo Tomo docui, habitum conclusionis Theologicæ non esse in suâ substantia supernaturalem, sed naturalem & acquisitum, & consequenter talem habuisse D. Thomam, & per illum in summo gradu eum fuisse tantum Doctorem; idem dico de Bonauenturâ, Augustino, & aliis: atqui propter talem scientiam, adiunctâ simul vitæ sanctitate, Ecclesia verissimè legit de D. Thomâ toti ferè illud cap. 7. Sapientiæ; *Optaui, & datus est mihi sensus,* &c. legit autem specialiter de D. Thomâ præ D. Paulo primo Eremitâ & præ Paulo al-
tero simplici D. Antonij discipulo, de quibus non dicitur habuisse talem sapientiam; & tamen in habitibus omnibus infusis, de quibus nunc agimus, æquales, fortè etiã superiores fuere D. Thomâ: ergo ex illâ sapientiâ, de quâ Salomon eo capite loquitur, non infertur quidquam de habitibus supernaturalibus moralibus, sed, vt dixi, de singulari illuminatione intellectus: quæ sine dubio honestissima est, & per se est causa vt homo in moribus gerat etiam se honestissimè. 9.

Ostenditur adhuc clarius nihil probari per Scripturam.

Quòd si adhuc velimus dicere, Sapientem ibi agere de aliquâ scientiâ supernaturali et infusâ; certè illa quæcumque sit, non infertur ex gratiâ & habitibus moralibus; alioquin omnes nos, eo ipso quòd habeamus gratiam, haberemus eam sapientiam; ergo ad probandum, in nobis & in infantibus dari tales virtutes, testimonium Sapientis inefficax omnino est. Ei Secundò respondeo, sermonem esse in omnibus eis locis non de habitibus, sed de actibus virtutum. Tertiò respondeo, in primo loco solùm explicari honestatem ex sapientiâ promanantem; hoc autem nihil omnino suadet de habitibus infusis; vel si suadet, dicam, solos intelligi Theologicos, non morales, quia illi sunt honestissimi: sunt enim principium nobilissimorum actuum in genere moris. In secundo verò loco, eo ipso quòd dicat. *Sobrietatem enim & prudentiam docet*, &c. ostendit, se non de habitibus, sed de actibus agere; nam nos non docemur per habitus per se infusos, quia illi non sunt nobis immediatè liberi, docemur autem per actus ipsos. Quòd denique in tertio dicatur nemo esse continens, nisi Deus dederit, probat necessitatem auxilij & inspirationis diuinæ pro continentiâ, ast habitus infusos morales nullâ ratione.

Afferunt etiam loca alia sacræ Scripturæ, in quibus nominantur virtutes, & Deus dicitur 10.
earum

earum auctor. Verùm neque ea testimonia iuuant, quia de actibus maximè virtutum intelligi commodè possunt; eorum enim etiam Deus est auctor: sic in peccatore ipso Deus auctor dicitur actuum supernaturalium. v.g. quòd ipse castus sit, quòd humilis, etiamsi habeat aliquod aliud mortale; & tamen in omnium sententiâ non habet ille vllum habitum supernaturalem virtutis moralis; ergo non cogimur vllo modo de habitibus ea intelligere.

Nec sacra Scriptura loca, quæ dicunt, sanctificari...

Patrum item loca, quæ ferè eumdem sensum sacræ Scripturæ tenent, eodem etiam modo debent explicari. Vrget tamen singulariter Pater Tanner. testimonium Greg. Magni hom. 5. in Ezechielem; quod refertur Can. 12. dist. 2. de pœnitentiâ: *In sanctorum quippe cordibus iuxta quasdam virtutes Spiritus sanctus manet*; inter illas verò numerat Greg. humilitatem, castitatem, & iustitiam, &c. quas dicit ad salutem necessarias: at si per virtutem soli actus intelligantur, & non habitus, certè non potest dici eos ad salutem esse necessarios: etenim peccator, qui semper malè se gessit, si tamen in horâ mortis conuertatur, & recipiat virtutes infusas, saluabitur sine illarum actibus; ergo D. Gregor. de habitibus loquitur, nec solùm de actibus, vt eum explicat

Nec locutiones P. probāt nostā sententiā.

11\. Vasq. Nihilominùs neque vrget hic locus, quia quo sensu Christus dixit, *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*: quæ verba non de habitibus, sed de actibus intelligenda sunt, licet possit homo, qui numquam ea seruauit, saluari, si horâ mortis eum pœniteat: eodem etiam ego explicabo Gregorium de actibus virtutum necessariis ad salutem; nam illi actus sunt ipsa seruatio mandatorum. Quòd si dicat P. Tanner. illum hominem saltem in horâ mortis virtualiter seruato mandata per illud idem propositum se emendandi, & per actum ipsum contritionis; ita ego dicam, eumdem tunc elicere actus virtutum necessarios, vt homo saluetur; elicere, inquam, virtualiter, vt de obseruatione mandatorum dicitur.

Math. 19.

Meliùs ergo probatur ea communis sententia ex Clemente Quinto in Concilio Viennensi; vbi licet non definiatur quæstio, defenditur tamen à Pontifice tamquam probabilior pars illa quæ dicit, in baptismo simul cum gratiâ infundi virtutes. Quæ definitio tam se extendit ad morales quàm ad Theologicas. Pater Vasquez suprà cap. 2. hunc locum putat non esse pro nobis; vt ergo ei respondeat, probat fusè, tam tempore Innocentij Tertij quàm longè pòst, etiam tempore Clementis Quinti, à quo sumptum est hoc testimonium, fuisse opinionem multorum Scholasticorum asserentium, neque etiam Theologicas vllas virtutes infundi simul cum gratiâ; vnde infert, Pontificem ibi non intellexisse nisi solas Theologicas. Libenter admitto Patri Vasquez de omnibus virtutibus fuisse dubium illud, vtrùm scilicet cum gratiâ infunderentur, non tamen video quo pacto inde colligatur, Clementem locutum de solis Theologicis; imò inde contrarium ego sic inferrem, Dubium fuit non solùm de Theologicis, sed etiam de moralibus, an infunderentur; & indiscriminatim Pontifex loquitur dicens, probabilius esse infundi; ergo omnes videtur inclusisse. Cur enim licebit Patri Vasquez magis includere Theologicas quàm nobis omnibus morales? Confirmo iam, sub temporibus Clementis Quinti, qui fuit aliquamdiu post D. Thoman, communis erat & probabilior opinio in scholis de virtutibus etiam moralibus

Probatio ofsecox communis sententia.

Responsio Vasquez.

12. Argumēto incōsequentia Vasquez.

infusis; & non dubium quin eam intellexerit Pontifex sub nomine opinionis probabilioris Scholasticorum: ergo cùm ille indifferenter de omnibus virtutibus loquatur, necessum est, vt ibi Pontifex eam opinionem approbans de omnibus virtutibus loquatur; ergo saltem ex hoc capite eam sententiam esse longè probabiliorem clarè persuadetur, licet non omnino de fide sit.

Ex Tridentino etiam suadetur efficaciter; nam sess. 6. ca. 7. definit, iustificationem esse renouationem interiorem per infusionem gratiæ & donorum: licet autem nomine donorum possint intelligi habitus Theologici, quia tamen Concilium loquitur vniuersaliter, & eadem ferè sit ratio (vt dicemus paulò pòst) ad ponendas virtutes morales, quæ ad ponendas Theologicas, non debemus eam definitionem ad has solas coarctare.

Probatur ... ex Tridentino.

Ratione aliqui eam probant. Datur pœnitentia infusa, ergo & aliæ virtutes morales. Non placuit Patri Vasquez hæc consequentia, quia cùm nulla detur pœnitentia naturalis acquisita, benè infertur debere dari infusam; id quod in aliis virtutibus non habet locum: cùm enim dentur virtutes naturales, superfluæ videbuntur aliæ supernaturales. Ego tamen non video, 13.
quid speciale sit in hoc puncto in pœnitentiâ præ aliis virtutibus; aut cur negetur dolor naturalis de peccato ob turpitudinem, quæ in illo est; talis autem dolor haud dubiè est pœnitentia, licet non sufficiat ad iustificandum. Aliunde ergo reiicitur ea ratio, quia supponit quod deberet probare: cùm enim de pœnitentiâ infusâ sit eadem difficultas, quæ de aliis virtutibus, nec magis sit per se notum, pœnitentiam esse infusam quàm alias virtutes, non video, cur liceat supponere id de pœnitentiâ sine vllâ vlteriori probatione, vt deinde de cæteris id ipsum inferatur.

Probatur ratione.

Ob eamdem rationem reiiciendum est aliorum argumentum, qui supponunt dari virtutem Religionis infusam; & ex eâ probant dari alias: est enim idem vitium in hoc argumento quod in præcedenti: & licet Religio, quia tangit aliquo modo Deum, sit nobilior, non ideò est supernaturalis, cùm virtutes naturales Deum sæpissimè tangant.

Caietanus inde eas virtutes probat, quia necessariæ sunt, vt ordinentur earum obiecta ad finem supernaturalem, quem respiciunt Theologicæ virtutes. Quam rationem Tannerus etiam defendit; meritò tamen eam reiicit Vasquez, quia nullo modo videtur necessaria ea directio; vel certè non ostenditur ea necessitas. Addo, etiam virtutem naturalem posse dirigere sua obiecta in finem virtutum Theologicarum; nam, vt quinto Tomo dicam, actus naturalis potest tangere obiectum supernaturale, debere autem eam directionem esse supernaturalem, non ostenditur à Caietano.

Probatio Caietani.

Meritò reiicitur à Vasquez.

Pater Vasquez supponens doctrinam Aristotelis, quòd opus, vt sit honestum, debet amare propter seipsam honestatem virtutis, ait, Vbicumque sunt plures honestates posse plures esse virtutes; quarum vna ametur ab vnâ virtute, altera ab altera: cùm igitur in actionibus v.g. eleemosynæ, iustitiæ, castitatis, &c. duæ sint honestates; vna, quatenus illæ actiones sunt conformes rationi naturali, & Reipublicæ humanæ, altera verò, quatenus illæ eædem decent hominem vt ordinatum ad finem supernaturalem capacem gloriæ, ciuem Sanctorum, &c. duæ debebunt

14. Doctrina Vasquez in communi sententiâ.

esse virtutes; vna, quæ amet priorem honestatem; altera, quæ secundam; illam dicit esse acquisitam, hanc secundam supernaturalem. Quæ ratio etiam placuit Taonero: priùs autem fuerat à Richardo tradita, à quo eam Vasquez sumpsit.

Vasquez sententia videtur probabilis; nō est tamen solida.

Ego licet eam probabilem iudicem, absolutè tamen nullo modo solidam censeo. Primò, quia cùm sæpè alibi docuerim, maximè verò Tomo 5. disput. 13. virtutes infusas à naturalibus non differre penes obiectum etiam formale; quasi obiectum virtutis naturalis debeat esse naturale, supernaturalis verò supernaturale; sed differre solùm secundùm altiorem & perfectiorem modum illud idem obiectum tangendi, non possum in præsenti eam differentiam à Richardo datam admittere.

Rursus Vasquez arguitur in consequentia.

Secundò, quia fortè minùs consequenter videtur Pater Vasquez in eâ ratione locutus: cùm enim censeat ipse, omnia opera virtutum, etiam naturalia, sine vllâ aliâ directione in finem supernaturalem, nisi quòd homo ipse actu habeat gratiam, esse meritoria de condigno vitæ æter-

15\. næ; videtur eo ipso necessariò dicere, ea opera sine vllâ etiam consideratione eius honestatis supernaturalis esse verè condigna homine quâ conciue Sanctorum: ergo iam per virtutes naturales potest esse homo conciuis; vt quid ergo necessum est propterea, quia conciuis sit, infusas alias ponere? Respondebitur, requiri vt ametur ea ratio honestatis, quæ in eis reperitur. Sed contrà, quia esto ea non ametur, sed altera tantùm naturalis, iam obtinetur finis ille supernaturalis; ergo gratis ponitur noua virtus. Contrà Secundò, quia si naturalis virtus potest in se habere eam honestatem, seu condecentiam & condignitatem, quare non poterit per virtutem naturalem amari? quòd si ideò dicas, à gratiâ existente in subiecto illi venire eam dignitatem, gratiam autem non posse amari per virtutem naturalem; dicam ego idem de infusis; nam etiam illæ sine gratiâ non habent condignitatem ad gloriam; illæ autem non amant propriè illam gratiam, quia non sunt reflexæ supra illam: quis enim dicet, eum qui operatur supernaturaliter debere se reflectere supra condignitatem, quam virtutes habent ex gratiâ? ergo ob eam rationem nec sufficient ipsæ infusæ; vel si sufficiunt, non obstante eâ ratione sufficient etiam naturales.

Probatur ex princi. ps Vasquez, naturalē ad merita sufficere habitum.

SVBSECTIO. III.

Melior eius sententia probatio,

Pro probatione sententia supponitur, opera naturalia nihil mereri.

MElius ergo suaderi potest necessitas virtutum infusarum, supponendo opera naturalia non habere ex se vllam condignitatem cum præmio vitæ æternæ; & licet homo sit in gratiâ, adhuc non mereri, ne quidem de congruo, quidquam de augmento gratiæ aut vitæ æternæ per

16\. eos actus naturales; de quo puncto fusiùs Deo dante in materiâ de gratiâ; nunc tamen breuiter contra eos Catholicos, qui eas virtutes morales infusas negant, & cum quibus agimus, suadetur à simili ex tribus aliis virtutibus, fide, spe & charitate. Nam sicut non sufficit ad salutem fides naturalis, quâ credatur Deo dicenti; nec sufficit amor naturalis ipsius Dei, neque item spes naturalis de beatitudine acquirendâ; sed ponuntur aliæ virtutes supernaturales, quæ sint proportio-

Suadetur sententia à simili virtutum Theologicarum.

natæ; ita etiam non sufficit ad merendum augmentum gloriæ naturalis, virtus naturalis misericordiæ, iustitiæ, castitatis, &c. Non enim potest probabiliter assignari ratio vlla, cur hæ sufficiant, non illæ.

Fortè obiiceret quis me in hac instantiâ malè argumentari, dum suppono virtutes illas Theologicas naturales. Respondeo, à me alibi ostensum, eas esse possibiles; & in primis de fide id ostendo, quia Deum esse veracem in suis dictis naturali lumine cognoscitur; eo autem ipso etiam cognoscitur naturali lumine Deum posse loqui nobiscum, alioquin malè diceret lumen naturæ, Deum in dictis suis necessariò verum dicere, si non iudicaret illum posse aliquid dicere: ergo totum hoc obiectum lumine naturæ cognosci potest; prætereà ipsa actualis reuelatio naturaliter etiam nosci potest: est enim vox aliqua naturalis formata in aëre, aut signum aliud naturale denotans Deum esse, qui illud profert, 17.
seu qui per illud loquitur; ergo homo vel Angelus naturaliter potest attingere per assensum totum obiectum formale fidei. Non dico, illam fidem futuram esse vllo modo sufficientem ad salutem, absit; contrarium enim vt omnino certum suppono; inde tamen sic argumentor: Actu naturali improportionato ad salutem potest attingi totum obiectum formale fidei; ergo actus fidei supernaturalis non ideò requiritur, quòd obiectum illius non possit tangi nisi per actum supernaturalem; sed requiritur, vt actus ille sit proportionatus & in eodem ordine cum præmio supernaturali. Ne verò in supernaturalitatem ipsorum mysteriorum recurratur; dico, Esto, res supernaturalis non possit cognosci solis viribus naturalibus, hoc est sine reuelatione Dei, tamen semel positâ eâ reuelatione, siue illa etiam in se sit supernaturalis, siue non, rectissimè posse eam attingi per actum in suâ substantiâ naturalem: sic si ego gentili dicam de vnione Verbi, de gratiâ habituali, de augmento gloriæ, & per comparationes aliquas illi excitem harum rerum species, haud dubiè poterit actu naturali & mysteria apprehendere, & verò etiam credere, me illi non mentiri; & sanè etiam hæretici, qui supernaturali fide carent, credunt ea mysteria supernaturalia per actum naturalem, licet in se sint supernaturalia, vt Deum esse incarnatum, & motiuum habent solam reuelationem Dei; esto enim grauissimè errent, dum non agnoscunt propositionem Ecclesiæ vniuersalem, nihilominùs formale vtrumque motiuum, ob quod credunt ea mysteria, est, quia Deus verax dixit, seu 18.
quia credunt Deum dixisse; quod in idem recidit: nam reuelatio ipsa Dei non mouet etiam Catholicum ad assensum mysterij, nisi vt credita, id est, Credo mysterium esse, quia credo Deum illud reuelasse: quod etiam hæreticus credit. sed de hoc fusiùs vbi suprà.

Quod dixi de actu fidei naturali, eodem modo dico de spe circa beatitudinem seu visionem Dei; nam semel in me excitatâ specie visionis Dei actu naturali, vt excitatur in hæretico & in gentili audiente alium de eâ visione loquentem, possum illam optare, vt & eam optat hæreticus: idem de amore Dei, erga quem ob bonitatem etiam propriam posse esse amorem in substantiâ naturalem, non dubito, ergo omnes hi actus, quantum est ex parte obiecti possunt esse naturales; ergo si præter illos requiruntur alij etiam circa idem obiectum supernaturales in se, ideo

est,

est, quia actus naturalis non est ad salutem proportionatus: atqui hæc ratio tota quanta eodem etiam modo probat de actibus aliarum virtutum moralium; ergo vniuersaliter debemus concedere, virtutes morales etiam dari in substantiâ supernaturales, ob proportionem cum præmio supernaturali. Aduerte, me nunc solùm loqui de actibus; nam ex his paulò pòst probabo habituum supernaturalium existentiam.

Respondetur obiectioni.

19. Fortè respondebis, Ideò requiri supernaturalem actum fidei & charitatis, vt per illos informentur cæteri actus in substantiâ naturales; quâ informatione datâ, non est cur requiratur in eis vlla alia supernaturalitas intrinseca & essentialis: porrò in actibus fidei & charitatis requiritur intrinseca; quia cùm sint primi, non possunt per alios actus informari. Quæ ratio in virtutibus moralibus, quæ secundæ sunt, omnino cessat. Responsio hæc confirmari potest ex sententia illorum qui dicunt, nullum actum aliarum virtutum esse meritorium, nisi informetur actu charitatis. Sed contrà Primò, quia esto hæc ratio locum haberet in actu charitatis, non tamen in actu fidei & spei; nam saltem illi duo non requirerentur supernaturales, quandoquidem etiam illi non sunt meritorij in eâ sententiâ, nisi informentur charitatis imperio seu directione, vt ea opinio docet. Contrà Secundò, quia, quod in eâ doctrinâ supponitur, minùs est probabile; de quo alibi fusiùs, vbi Deo dante ostendemus, omnes actus aliarum virtutum etiam sine actuali imperio charitatis esse meritorios in homine iusto. Contrà Tertiò, quia, sicut hi dicunt, actus naturales morales sufficienter eleuari ad meritum condignum gloriæ per hoc quod dignificentur à charitate, ego dicam, etiam ipsum amorem naturalem Dei sufficienter informari & eleuari per hoc quòd procedat ab homine habente gratiam supernaturalem, ideóque non esse necessum ponere amorem supernaturalem in substantiâ, & consequenter neque habitum infusum charitatis. Constet igitur, rectè à simili ex virtutibus Theologicis argumentum deduci ad probandam necessitatem actuum supernaturalium moralium.

Confirmatur responsio.

Et expugnatur.

Probantur habitus morales supernaturales infusi.

Statutâ autem eâ necessitate actuum benè persuadetur necessitas habituum; quia licet absolutè loquendo possent tales actus fieri Deo concurrente per auxilium extrinsecum, vt in peccatore fideli sæpè de facto contingit; nihilominùs

20. tamen quia connaturalius est, vt ad einsmodi actus compleatur ipsa anima per comprincipium intrinsecum permanens, ideò etiam eiusmodi habitus admittendi sunt: hîc habet locum eodem modo consequentia deducta ex virtutibus Theologicis habitualibus; nam hæ ponuntur propter actus suos, vt hi connaturaliùs fiant; ergo eodem modo debent poni habituales morales propter actus illis respondentes. Ratio à priori potest ea esse, quia gratia est in ordine supernaturali quasi altera prima essentia seu natura; ergo necessum est, vt ab eâ promanent etiam in eo ordine potentiæ intrinsecæ, quibus anima compleatur ad actus omnes supernaturales; ergo debemus concedere eiusdem habitus infusos per se à gratiâ promanantes tam Theologicos quàm morales.

Obiectio

Obiicies; à me suprà obseruatum, non esse idem, aliquid esse supernaturale, & esse per se infusum: iam autem in toto hoc discursu videor vtrumque confudisse, & ex supernaturalitate virtutum probasse, eas debere esse per se infusas. Respondeo, Cùm habitus hi sint per modum potentiarum ad actus supernaturales, non posse ex naturâ suâ à nobis produci; non quidem per actus naturales, quia hi sunt omnino illis improportionati; non item per supernaturales; nam hi supponunt per se habitus ipsos: in quo differunt ab habitibus naturalibus, qui cùm non dent simpliciter posse, sed potentia sit sine illis omni- 21. no completa, possunt rectè & connaturaliter produci per actus ipsius potentiæ, & posteà ad alios similes facilitare; at supernaturales, cùm dent simpliciter posse, petunt ex se esse ante omnem actum, & consequenter non possunt ab illis causari; ideò superiùs, vbi tradidi eam obseruationem, expresse notaui, licet supernaturale & per se infusum nullo modo inter se conuertantur, nihilominùs in habitibus pro actibus supernaturalibus benè quasi medistè inferri, *Sunt supernaturales, ergo & per se infusi*; vt & immediatè antè deductum est.

Respondetur.

Svbsectio IV.

De numero harum virtutum infusarum.

Suntne plures, an vna solùm virtus moralis infusa.

Communis sententia ponit plures; ratio tamen quâ probat non conuincit.

Svpposita harom virtutum existentiâ, restat vt de earum multiplicitate disputemus; non enim hucusque probauimus, an debeant esse multæ, an vna. Respondetur communiter, multas esse. Pro quâ veritate ea redditur ratio, quòd obiecta formalia honesta, quæ per illas amantur dioetsissima sunt; diuersa item difficultas, quæ in vno obiecto reperitur, ab eâ quæ in altero; ergo debent habere diuersas virtutes. Verùm hæc ratio non videtur multùm vrgere; nam licet illæ honestates inter se aliquo modo differant, omnes tamen conueniunt in ratione hone- 22. statis vt sic: & hanc ego dicerem esse obiectum formale virtutis habitualis, licet fortè actus ipsi haberent magis determinata motiua formalia; vt patet in ipsâ voluntate naturali, quæ est potentia ad actus naturales: & licet vnus actus vnam honestatem, alius aliam respiciat tamquam obiectum formale, nihilominùs ipsa potentia ad omnes omnino se extendit. Quod de facilitate dicitur minùs vrget; etenim eiusmodi virtutes (vt sæpè dixi) non facilitant, sed sunt per modum potentiæ; vnde potiùs desumeret quis argumentum ad probandum, non debere esse nisi vnum habitum: sicut enim vna naturalis potentia sufficit ad omnes actus naturales appetitiuos; ita videtur vna supernaturalis potentia sufficere ad omnes actus supernaturales: quia sicut se habet potentia naturalis ad terminos naturales, ita supernaturalis ad supernaturales.

Nunc addo, esto eiusmodi habitus non solùm darent posse, sed etiam facilitarent; quia tamen non sunt producti per actus, ideóque neque per illos limitantur, non apparet vlla ratio, cur vnus idemque non posset facilitare ad diuersos actus.

Probabile est sufficere vnâ virtute morali:

In hac difficultate discurro eadem consequentiâ quâ in aliis similibus; Dico qvè Primò, possibilem esse diuinitus aliquem habitum supernaturalem infusum, qui sit potentia ad omnes actus supernaturales: nam talis virtus nec leuē includit repugnantiā, nec excedit capacitatē accidētis creati, vt instantiâ potentiæ naturalis paulò antè positâ videtur manifestè persuasū.

23. Dico tamen Secundò, neque è contrario repugnare alios habitus supernaturales, magis limitatos, vnum ad actus castitatis, v. g. alium ad actus humilitatis, &c. quia neque in hac limitatione eorum habituum vlla apparent contradictoria.

Nec repugnare plures.

Tertiò dico, defacto fidem & spem esse distinctam virtutem à charitate & alijs moralibus, patet ex eo, quod separentur inuicem, vt in peccatore fideli; in quo manet fides, spes, non verò aliæ, vt ex Tridentino alibi ostendetur

Fidē & spem à charitate distinctam esse, de fide est.

Dico Qvartò, vtrum morales sint inter se distinctæ, & à charitate, omnino esse incertum; nam licet ex sacrâ Scripturâ constaret manifestè, eas virtutes infundi; de distinctione tamen earum inter se neq sacra Scriptura quidquam docet, nec Patres; nec ratio vlla est quæ possit asserri magis pro distinctione quàm pro identitate, vel è contrario.

An morales virtutes à charitate distinguantur, dubium est.

Dico tamen Qvintò: Cùm Scholastici omnes, quotquot moralem virtutem infusam admittunt, dicant eas esse distinctas, mihi etiam probabilius videtur eas distingui: vt enim in similibus quæstionibus discurri, quando supponuntur duæ res possibiles inter se diuersæ, & vna tantùm ex illis existere, non tamen scitur quæ ex illis duabus; quia ratio naturalis, vel experientia nihil magis dicit de vnâ quàm de alterâ, probabiliùs discurritur ponendo eam, quæ ab omnibus ferè auctoribus ponitur. neque in hac quæstione maior aut solidior speculatio desiderari potest.

Probabilius est, dari plures virtutes morales infusas.

24. Dico Sextò & vltimò, Admissâ earum virtutum multiplicitate, quot determinatè sint, an v. g. vna tantùm castitas, an verò vna pro castitate coniugali, alia pro virginitate, tertia pro castitate viduali aut religiosâ, & sic in alijs materijs, planè est omnino dubium; & vix nisi diuinando quidquam affirmari potest, ideò libentiùs ab earum computatione abstineo, quàm solas congruentias quærendo discurro: vt enim in materiâ congruentiarum sæpè dixi, facillimum est pro contrarijs etiam sententijs simul inuenire apparentes valdè congruentias.

Sectio. III.

Virtutum naturalium diuisio.

Veniamus nunc ad naturales; in quibus faciliùs fortè certi aliquid inuenire poterimus, eò quòd magis nobis familiares, magis proportionatæ cognitioni naturali, & per actus nostros productæ sunt.

Svbsectio I.

Duæ diuisiones virtutis naturalis.

Quia nos paulò antè diximus, etiam circa obiecta supernaturalia posse esse naturales virtutes, ideò eas Primò diuido in Theologicas & morales. Theologica erit virtus habens Deum pro obiecto formali, vt amor naturalis Dei ob ipsius bonitatem: quæ virtus potest etiam locum habere, licet alioquin cum communi diceremus, actum naturalem non posse attingere bonitatem supernaturalem, sed solam naturalem; etenim certum omninò est, in Deo esse bonitatem naturalem, quam naturaliter Philosophi cognouêre, & amare haud dubiè potuêre, etiam naturaliter. Datur etiam naturalis fides & Theologica; quia, vt paulò antè ostendi, potest homo naturaliter credere dictis Dei. Denique datur etiam spes, quæ beatitudinem supernaturalem amare, sperare aut optare saltem potest; hoc autem desiderium haberet etiam obiectum formale motiuum spei, & quidem supernaturale. De his tribus nihil amplius occurrit dicendum; quia præcedenti sectione, agentes de necessitate virtutum moralium infusarum, diximus quidquid has tres Theologicas naturales concernit; iam ergo ad morales naturales, quæ non habent pro obiecto formali Deum, sed creatam honestatem; circa quod diuisionis membrum vt sic propositum nulla est vlterior difficultas; ergo ad secundam diuisionem, seu, vt magis Logicè loquamur, ad subdiuisionem huius secundi membri, *Virtus moralis naturalis*, veniamus. 25.

Naturales virtutes aliæ sunt Theologicæ, aliæ morales. Theologicarum obiectum est Deus.

Moralis honestas creata.

Ea autem sit in virtutes in ordine ad se, & in virtutes ad alium. Quod non ita intelligendum, quasi sit aliqua virtus non perficiens moraliter proprium subiectum; omnes enim operantem perficiunt; ideoque in eo sensu omnes sunt ad se; sed quia honestas obiecti amati in aliquibus desumitur in ordine ad bonum physicum, quod proximo adferunt, vt iustitia, liberalitas, misericordia, obedientia, reuerentia, &c. Aliæ sunt in ordine ad se, quià solùm respiciunt ipsum operantem, vt temperantia & fortitudo. Hanc diuisionem D.Thomas tradidit alijs terminis, vt scilicet virtus alia sit quæ respicit passiones; sub quâ intelligitur ea, quæ est in ordine ad se; alia verò, quæ respicit actiones seu operationes externas. & hæc est, quam nos diximus versari circa alterum. Verùm hi termini *actionis* & *passionis* sunt difficiles pro rei præsentis declaratione; nam etiam quæ versantur circa alios habent passiones moderandas; iustitia enim debet moderari affectum erga diuitias, ne ideò alteri neget quod debet: quod enim videntur aliqui respondere, eum affectum non à iustitiâ sed à liberalitate, quæ versatur circa passiones, frænandum esse, mihi planè improbabile videtur: cùm enim in reddendâ alteri pecuniâ debitâ nulla intercedat liberalitas, quo titulo tunc ad liberalitatem recurremus? eadem facilitate dicerem è contrario, difficultatem, quam liberalitas experitur, corrigendam à iustitiâ, vter potiori titulo loquetur? E contrario item virtus ad se respicit etiam actiones seu operationes; nam & liberalitas & magnificentia, quæ annumerantur inter virtutes ad se, respiciunt actiones, nempe dationem pecuniæ ad magnos sumptus, &c. idem dico de amicitiâ, quæ versatur circa actiones in gratiam amici: & de temperantiâ ferè idem dici posset; nam & comedere actio est, relictis ergo illis terminis, meliùs per alteros, *in ordine ad se, & in ordine ad alios* declaratur ea diuisio. 26.

Morales subdiuiduntur in virtutes in ordine ad se, & in ordine ad alium.

Explicatur subdiuisio.

Difficilior est diuisio D.Th.

Est autem rursus in eâ etiam sub illis terminis ad se & ad alterum magna difficultas, prout communiter traditur: eædem enim virtutes ponuntur sub vtroque diuisionis membro; nam & liberalitas & magnificentia & amicitia dicuntur virtutes in ordine ad se, & in ordine ad alium. Respondet P. Tannerus ex Conrado, Medinâ, Valent. & aliis, liberalitatem & magnificentiam duplicem esse: vnam, quæ moderatur immediatè passiones; alteram, quæ versatur circa actiones externas: nam etiam hæc ipsa materia virtutum suam habet difficultatem abstrahendo à passionibus, & aliunde est magni momenti in Republicâ humanâ; ergo requirit diuersam virtutem ab eâ quæ moderatur passiones. 27.

Superiùs posita subdiuisio, suam habet difficultatem.

Exponit eam P.Tannerus.

Ergo

Responsio non placet, ob rationes sequentes. Prima.

Ego hanc solutionem iudico ferè improbabilem. Primò, quia eodem modo in iustitiâ deberent duæ poni virtutes: vna ad frænandas passiones; altera ad materiam externam; neque recurri potest ad liberalitatẽ, quæ eas passiones frænet;

Secunda.

iam enim dixi paulò antè, liberalitatem non requiri vllo modo ad iustitiam. Secundò, liberalitas non aliter frænat passiones seu affectum pecuniæ, quàm eo animo vt eam det alteri gratis, seu vt illam à se abdicet gratis; at hoc supposito, non est iam vlla difficultas noua superanda? vt quid ergo duæ liberalitates assignãtur; vna vt frænetur passio; altera, vt detur pecunia, cùm totum hoc fiat ab eâ liberalitate, quæ dum frænat affectum passionis, respicit honestatem, quæ in dandâ gratis eâ re aut pecuniâ repetitur. E contrario verò eadem ratione, in temperantiâ v. g. circa cibum, & in omnibus aliis virtutibus tam ad se quàm ad proximum, ponerem ego duplicem virtutem; vnam pro frænando affectu interiori, alteram pro exteriori comestione, seu pro quacumque actione externâ, quæ sit materia eius virtutis, sicut in liberalitate ponitur vna

28. virtus pro frænando affectu retentiuo pecuniæ, altera pro exteriùs donandâ eâ pecuniâ; hoc

Tertia.

autem esset inutiliter multiplicare virtutes. Tertiò, non ostendit ea solutio, quomodo in veritate & amicitiâ, quæ etiam vtrobique numeratur, debeat esse duplex illa virtus in appetitu & in voluntate.

Respondetur difficultati.

Aliter ergo respondendum huic difficultati. Dico igitur, liberalitatem, veracitatem, magnificentiam ideò pertinere tum ad virtutes, quæ sunt ad alterum, tum ad eas, quæ sunt ad se; quia reuerà de vtrisque multùm participant: nam in primis benè faciunt aliis; quo sensu sunt ad alios, ita tamen vt motiuum non sit bonum solum quod relucet in alienâ vtilitate, sed quædam quasi gloria, quæ ex liberalitate in homine consequitur; liberalem enim esse maximè decet homines; idem enim est in magnificentiâ; facere enim in occasionibus sumptus magnos pertinet ad dignitatem ipsius personæ: quia ergo hæ virtutes non respiciunt, sicut iustitia, quantum alteri debeatur, aut quantum alter promereatur, sed quid deceat ipsum donatorem, iuxta qualitatem personæ, diuitiarum, status, &c. meritò possunt annumerari inter virtutes quæ ad se sunt; iustitia verò non pertinet ad virtutes ad se, eò quòd in reddendo debito non considerat per se neque status, neque cæteras conditiones soluentis, nisi quando non habet satis, vt adæquatè soluat; quod est per accidens; solam ergo attendit quantitatem debiti, seu quid alius exigat. Et sanè non potest alia commodior ratio reducendi eas virtutes ad vtrumque genus ad se & ad alios quàm prædicta assignari.

SVBSECTIO II.

Declarantur in particulari eæ species diuidentes.

29. *Virtutes ad se numerantur decem.*

OPortet iam distinctiùs numerum earum specierum tradere & explicare; ergo sub quolibet ex eis generibus decem numerantur, ad se, temperantia, mansuetudo, magnanimitas, fortitudo, liberalitas, veritas, magnificentia,

Sed statutus numerus non est vndequaque perfectus.

amicitia, amor moderatus honoris, qui philotimia dicitur; & eutrapelia, quæ nominatur decens iucunditas. Hæc tamen diuisio nullo modo est exacta: etenim in primis temperantia est generica virtus; continet enim sub se iam castitatem quàm temperantiam in haustu & cibo. Quòd si ob hanc rationem dicamus eam diuisionem tantùm esse in species subalternas; contrà obiicietur difficulter, quia mansuetudo videtur etiam sub temperantiâ includi; ergo vel non debebat addi in eâ diuisione vt condistincta simul cum temperantiâ; vel etiam debebat poni castitas; idem est de duabus vel tribus aliis ex his speciebus; potuissent enim sub vnâ specie contineri, v. g. magnanimitas & magnificentia, liberalitas & magnificentia, fortitudo & magnanimitas, amicitia & veritas: inter hæc enim paria virtutum datur specialis vna conuenientia infra rationem genericam virtutis ad se, vt facilè quisque notare potest. Denique in eâ diuisione nihil de humilitate & patientia, de continentiâ & perseuerantiâ; quæ tamen haud dubiè sunt virtutes, & ex primariis. Respondent aliqui, ideò continentiam & perseuerantiam non esse virtutes, quia adhuc videntur supponere passiones, quas reprimunt. ita Diuus Thomas q. 58. art. 3. in corp. vbi hæc habet, *Continentia & perseuerantia non sunt virtutes appetitiuæ potentiæ, quòd in continente & perseuerante superabundant passiones*; additque esse virtutes intellectualis partis frænãtis eas passiones: hæc tamen explicatio non videtur sufficiens; nam ex eâ repugnantiâ passionum tantum abest continentia ab exclusione è numero virtutum, vt potiùs inde videatur crescere perfectio illius: quò enim pluribus hostibus generosiùs resistit quis, eò gloriosior est. Secundò, non video, quomodo continentia eas passiones supponat: numquid non perfectissimè continens fuit beatissima Virgo sine eis passionibus? & idem in perseuerantiâ patet. Verùm hanc ideò alij dicunt non poni tamquam distinctam, quia reducitur ad fortitudinem, continentiam verò, quia ad temperantiam. Sed contrà, quia saltem humilitas & patientia non reducitur ab his ad alias virtutes. Secundò, quia si continentia non enumeratur vt distincta, quia reducitur ad temperantiam: etiam mansuetudo deberet non enumerari; quia ea maximè reducitur ad eamdem temperantiam.

vt declarat discursus sequens.

30.

Quoad perseuerantiam faciliùs ego fortè responderem, si dicerem, eam non esse distinctam virtutem, sed quid generale & transcendens omnes virtutes, solùmque supra illas addere durationem maiorem vsque ad finem vitæ; id quod non facit nouam virtutem, sed continuationem maiorem eiusdem: quidquid verò de rigore eius diuisionis sit, sufficiat eas species tetigisse; nam in particulari omnes eas declarare pertinet ad secundam secundæ. de illis agam quinto Tomo disp. 44. 31.

Virtutes ad alterum sunt etiã decem. Sed nec hic numerus cõplectitur omnes.

Virtutes ad alterum etiam numerantur, vt dixi, decem, iustitia, religio, pietas, obseruantia, veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas, magnificentia, amicitia seu affabilitas. In hac etiam diuisione tot possunt esse difficultates, quot in præcedente; quia pietas & obseruantia possunt sub vnâ includi. Amicitia autem malè confunditur cum affabilitate, quia possunt duæ illæ inuicem separari; non enim erga quos quis est affabilis, est etiam eo ipso amicus. Iustitia est, quæ suum ius cuique tribuit. Religio, quæ circa cultum Dei versatur. Verùm hinc apparet deesse in eâ diuisione vnam aliam virtutem, quæ cultum Regibus & personis magnis tribuit. Pietas exhibet officia

officia debita patriæ & parentibus. Hinc infero, etiam deesse eam, quæ è contrario erga filios & fratres versatur. Observantia est, quæ viris virtute præstantibus & maioribus cedit, eosque reueretur. Veritas quæ & dictis factisque asserit rem prout est in se, & simul stat promissis. Vindicatio, per quam Superiores culpam puniunt conuenienter. Verum hic è contrario debuisset poni alia virtus, per quã remunerarent conueniẽter bene merentes.
32. Magnificentia, quæ versatur in magnis sumptibus ratione aliorum factis. Liberalitas, quæ in aliorum vtilitatem dona confert. Amicitia, quæ debitis officijs amicum colit.

Diuiduntur sanè in cardinales & in non cardinales. Cardinales sunt quatuor.

Vltima diuisio virtutum esse potest in virtutes cardinales seu magis principales, & in non cardinales: illæ annumerantur quatuor, prudentia, iustitia, temperantia & fortitudo; reliquæ sub altero membro comprehenduntur: habere autem hanc diuisionem fundamentum in sacrâ Scripturâ probant nonnulli; eò quòd Sapientiæ 8. de ipsâ sapientiâ dicitur, quòd *sobrietatem & prudentiam docet, & iustitiam & virtutem*, hoc est fortitudinem: citant etiam Ambrosium ad illud Lucæ 6. *Beati pauperes*. Verùm ibi licet sanctus Doctor vtatur nomine virtutis cardinalis, non tamen enumerat has, quas Scholastici ponunt, sed paupertatem spiritus, jejunium, compunctionem & tolerantiam persecutionum, quas Euangelista ipse Lucas enumerauit; quæ procul dubio aliæ sunt à prudentiâ, iustitiâ, &c. multò minùs huic distinctioni fauet locus ille Scripturæ: nam in eo solùm enumerantur virtutes, quæ in sapientibus reperiuntur; vtrùm autem aliquæ sint principales seu cardinales, & quæ illæ, nullatenus insinuat ibi Scriptura.

Vltima virtutũ diuisio non est secũdùm regulas scholasticas.

33. Ideò ego hanc diuisionem non iudico esse secundùm regulas scholasticas. Primò, quia prudentia non ad voluntatem, sed ad intellectum pertinet, quatenus rectè iudicat, quid sit hic & nunc faciendum; quatenus verò includit bonum affectum erga rem iudicatam, pertinet quidem ad voluntatem, non tamen vt sic est virtus particularis, sed generalis ex omnibus coalescens, vt & supra dixi. Secundò, Religio est longè nobilior quàm fortitudo & temperantia, &c. ergo debebat inter cardinales poni. Alij etiam defectus possunt ibi inueniri; sed res est non magni momenti.

Ratio cur superius nominatæ quatuor virtutes dicantur cardinales.

Fortè dicuntur cardinales, quia sunt maximè vtiles; & quodammodò cæteræ omnes possunt ad eas reduci; nam sub iustitiâ videtur etiam includi Religio, multæque ex ijs quæ sunt ad alium: sub temperantiâ comprehunduntur omnes quæ ad concupiscibilem; sub fortitudine quæ ad irascibilem spectant. Verùm rem intellige; quo autem modo sint vocandæ, ex communi acceptione jam est declaratum.



DISPVTATIO XXXVI.

De medio seu mediocritate virtutum, & de connexione earum inter se.

SECTIO I.

De medio virtutum.

SVBSECTIO I.

Communis sententia proponitur; & examinatur grauis contra illam obiectio.

In quo consistat virtutis mediũ exponi Tanerus



IRTVTEM consistere in medio duplicitèr, inquit P. Tanner. q. 5. disp. 3. dub. 1. potest intelligi; vel quia ipse habitus virtutis consistit inter duos vitiosos habitus extremos, vel quia ex parte effectus seu obiecti determinat sibi medium: pro quâ duplici mediocritate citat ibi D. Thomam q. 64. art. 1. ego tamen in D. Thomâ nihil penitus inuenio de eâ distinctione; & meritò sanctus Doctor nullam de illâ mentionem fecit; re enim verâ nulla est, quia virtutis habitus non aliâ ratione potest concipi medius esse inter duos habitus vitiosos, quàm dum ex parte obiecti seu ratione effectus consistit in medio: nam si in obiecto seu effectu virtutis non est medium inter duo extrema, eo ipso non erunt duo habitus mali & extremi circa illam materiam, & consequenter non poterit vllus alius habitus virtutis habere medium in se; ergo virtus, quæ non habet medium in effectu seu in obiecto, non habet etiam medium inter duos habitus vitiosos extremos. 1.

Ratione sui effectus virtus dicitur consistere in medio.

Diceret fortè quis pro eâ duplici mediocritate. Habitus orationis consistit in medio, inter habitum scilicet nimium orandi, etiam cum detrimento sanitatis & aliorum negotiorum vrgentium, & inter habitum penitus nihil orandi; & tamen ea mediocritas non est ex parte obiecti: nam obiectum orationis, scilicet res quæ petitur, aut de qua quis meditatur, bona est; ergo habitus ille non accipit mediocritatem ex obiecto, ergo aliunde; ergo dantur duo diuersa capita vnde oriatur ea mediocritas. Respondeo, me non dixisse, mediocritatem solùm desumi ex obiecto 2.
remoto, sed ex materiâ seu obiecto; in eo autem casu materia sunt ipsi actus orationis, ad quos habitus facilitat; & qui soli fiunt ab eo habitu: nam res per orationem petita neque fit per illum habitum, neque ad illam habitus orationis facilitat: in eis autem actibus, seu in eâ materiâ sine dubio sunt ea duo extrema vitiosa, quia mala est ipsa nimia oratio in eis casibus; ergo semper mediocritas desumitur ex materia seu effectu habitus.

Quo posito, si de medio circa materiam loquamur, facilè in multis virtutibus ostendi potest, in quo illud consistat, scilicet in quantitate certa aut qualitate materiæ, v.g. temperantia ne nimis parum cibi sumatur, ita vt non sufficiat naturæ sustentationi; ne etiam nimis multùm, ne eidem sanitati noceat: sic iustitia inclinat ad hoc, ne minùs detur quàm debeatur; in hac tamen virtute per excessum non videtur peccari contra iustitiam; nam si plus soluam quàm debeo, non ero propterea iniustus: quidquid sit de hoc, saltem ea virtus habet certam quamdam quantitatem, quam præscribit. In alijs virtutibus difficulter valdè assignatur medium quoad excessum v.g. in patientia: vnde enim determinari poterit, quis sit terminus, vltra quem patientia dictat non ampliùs tolerandum. idem de humilitate. Potest tamen tunc dici excessus in tolerando, quando inde fit contra reuerentiam
debitam dignitati personæ: si v.g. Episcopus vel 3.
Papa permittant se ita humiliari, vt contemnantur & vilipendantur à Sacerdotibus, &c. tunc

tunc enim in magnum tantæ dignitatis detrimentum ea tolerantia declinaret, ideoque nimia esset humilitas: item si ijdem tolerarent grauissimas iniurias in eorum dignitates à subditis commissas, nollentque eas punire, neque ita sanctâ in reos insurgerent; (quod eodem modo de secularibus Principibus dicendum est:) in priuatis etiam personis locum habet is excessus; nam in multis occasionibus oportet etiam habere curam de bono nomine, de vitâ, &c. tunc enim non esset bona humilitas, & bona patientia, permittere se vel iniustè diffamari, vel sine vllâ omnino caussâ ab alio mactari, grauiter lædi, &c. & hoc modo inuenire medium in alijs etiam virtutibus poterit, in castitate, fortitudine, &c.

An vtrùque extremū prohibeat virtus.

Oritur autem hinc duplex difficultas, quam pauci accuratè discutiunt. Prima, quomodo intelligendum sit mediū hoc à virtutibus præscribi; an scilicet sicut temperantia prohibet, ne quis nimis multùm comedat, ideoque verè est intemperans qui excedit; ita è contrario eadem met virtus prohibeat ne nimis parum comedatur, vt qui parū vel nihil comedit sit intemperans: similiter in materiâ castitatis, vtrùm illic dicendus sit incastus, qui nimis, etiam cum vitæ periculo, licitum alioquin sibi matrimonium eiusque vsum fugeret. Ratio dubitandi ea est, quia si hæ virtutes extrema prohibent, ergo per quodlibet extremum contra illas peccatur; quòd verò vtromque extremum prohibeant, potest inde suaderi, quia nulla est ratio, cur excessus sit contra illam virtutem, defectus autem non; ex aliâ verò parte quis dicet incastum, impudicum illum esse, qui mortuus est, eò quòd cohibuerit omnes motus carnis, & noluerit vxorem accipere, esto in eo casu contra alias virtutes peccauerit? quia item impatientem dicet eum, qui nimis multùm tolerat? aut indeuotum, qui nimis diu orat cum dolore etiam capitis? Quòd si propterea dicas tunc temporis peccari non quidem contra castitatem aut orationem, sed tamen contra amorem proprium, qui prohibet omnia quæ nocent grauiter sanitati. Contrà; quia tunc habebit vim ratio paulò antè facta, cur scilicet, sicut castitas prohibet vnum extremum, non etiam prohibebit & alterum, quandoquidem consistit in medio ea virtus?

Hanc difficultatem tetigi suprà disput. 15. sect. 6. agens, vtrùm qui ex affectu ad orationem negligit infirmum, peccet etiam contra orationem, an solùm contra amorem proximi; respondique, hoc vltimum esse omnino certum, quidquid nonnulli recentiores contrarium doceant. Nunc explicandum est argumentum, seu potiùs interrogatio facta, cur scilicet virtus prohibeat vnum extremum, & non alterum, de quâ te vix aut ne vix vllus agit.

5.
Clarè resoluitur quæstio, vnum solum extremū à virtute prohiberi.

Dico igitur, obiecta aliqua sensibilia, delectabilia vel alio modo commoda, v. g. ea quæ ad cibum pertinent; item quæ ad haustum, quæ ad res venereas, quæ ad vindictam, ad vanam gloriam, &c. hæc, inquam, & similia nimiùm naturâ suâ hominem trahere ad se, ita vt non obstante inhonestate & malitiâ morali, quæ in talibus obiectis reperitur, facillimè inducant homines in amorem sui: ad frænandam ergo nimiam hanc vim attrahendi dantur virtutes, castitas v. g. parcitas in cibo & potu, patientia, humilitas, & similes. Hinc respondeo, eiusmodi virtutes non ordinari, neque vllo modo ex se tendere, vt homo eliciat positiuum affectum erga illa eadem obiecta delectabilia in vllâ materiâ, sed esse virtutes quasi negatiuas, quæ dicunt, *Non facias plus quam quatuor v. g. siue autem quatuor siue minus, ego non curo:* sicut præceptum ieiunandi non me obligat ad comedendum semel de die, vt malè nonnulli recentiores tradidêre; sed præcisè dicit, *Non comedas bis; si autem semel volueris, non curo; si nec semel, etiam non curo: hoc vltimum mihi fortè erit gratius, quia magis per hoc remotus es à duplici comestione:* similiter castitas dicit, *Non accedas ad non tuam; quòd autem ad tuam debeas accedere ego non impero, nec prohibeo; ideò si accesseris, nihil facies contra me; si non accesseris, & nec vxorem habere volueris, sed virginitatem seruare, licet ego id non præcipiam, erit tamen mihi gratius, quia eò magis remotus eris ab excessu in luxuria materiâ.* 6. Idem suâ proportione dico de patientiâ, de humilitate, &c. Hinc constat manifestè, cur eiusmodi virtutes non prohibeant vtrumque extremum, sed tantùm vnum; quia solùm in vno reperitur turpitudo seu malitia moralis, quam illæ auersantur, & per hoc satisfit interrogationi suprà positæ, cur scilicet non vtrumque prohibeatur.

Confirmatur simili.

Alterum extremū, si malum est, alteri alicui virtuti opponitur.

Quia verò aliquando, minùs tamen frequenter, etiam in altero extremo inuenitur aliunde aliqua malitia, diuersa tamen, sunt etiam aliæ virtutes, quæ illam detestantur. Declaro rem manifestè: Turpitudo & inhonestas, quæ in ebrietate apparet, non apparet in eo qui nihil bibendo permittit se mori; ergo virtus, quæ detestatur illam fœditatem ebrietatis, non continuò curat, an siti moriatur homo, nec ne; permittere tamen se mori siti, est contra amorem proprium: homo enim non est dominus suæ vitæ; & tenetur illam licito modo seruare: hæc autem malitia, quæ in causandâ sibi morte per sitim reperitur, longè est alia ab eâ, quæ in ebrietate; ergo debet esse alia virtus eam malitiam prohibens: eodem modo præceptum audiendi Sacrum v. g. die Dominico mandat mihi Sacrum, nisi sim legitimè occupatus; vnde si sine eâ legitimâ occupatione illud ego omitto, facio contra tale præceptum; at hoc præceptum non prohibet mihi auditionem, quando sum occupatus, sed dicit, *Quid autem facies, si sis legitimè occupatus, non curo; si tamen etiam tunc volueris audire, potiùs mihi id gratum quàm ingratum erit, quia magis accedis ad id quod ego impero, nempe auditionem:* 7. hinc fit, vt audire Sacrum, relictis alijs occupationibus magis vrgentibus, non sit vllo modo contra præceptum audiendi Sacrum, sed contra illas virtutes; quæ eas occupationes imperant; si v. g. infirmo noceret, erit tunc contra charitatem proximi; si tunc periclitarer in eodem templo de castitate, esset contra castitatem; & sic de alijs materijs. Et sanè in hac doctrinâ sic explicatâ non video quæ possit esse difficultas; & crediderim esse vnicam & clarissimam explicationem medij virtutum.

Quomodo virtus consistit in medio, si alterū extremum non prohibet.

Verùm hinc insurgit secunda difficultas, Si virtus non prohibet nisi vnum extremum, ergo non potest dici, quòd illa consistat in medio; vnde fiet, vt nulla planè virtus in medio consistat, sed, vt sic dicam, incipiat à medio; quia, iuxtà paulò antè dicta, cùm primùm cibus v. g. est vltra debitum, incipit prohiberi à temperantiâ: at illa virtus non requirit, vt comedatur id quod est necessarium; nam etiam est contenta, si homo nihil comedat; ergo illa non hæret, seu non consistit in medio. Respondeo ex dictis, ideò virtutes consistere in medio, non quia quælibet prohibeat vtrumque

Responsio.

vtrumque extremum, sed quia quælibet probibet id quod communiter & per se solet esse occasio peccati in eâ materiâ; iam enim dixi, illud alterum extremum per se non esse periculosum, quia natura per se ab illo abhorret: natura enim inclinat ad non omittendam omnino comestionem, seu inclinat ad enmedendum; quia tamen per se nimiùm in id inclinat natura, virtus dicit, ne nimiùm comedatur; & eo ipso constituitur medium virtutis: quia verò licet per accidens &

8. minùs ordinariè, contingit tamen aliquando, vt alterum etiam extremum sit difficile, & non vitetur à naturâ, tunc datur ea alia virtus, quæ illud fugiat; quæ vt suprà diximus, maiori ex parte solet esse amor sui. Concludo igitur, ideò virtutem dici in medio consistere, quia siue vna sola, siue duæ simul ea extrema prohibeant, nulla habet denominationem virtutis, nisi quando homo non deflectit in vllum extremum. Et circa hanc difficultatem nihil aliud occurrit dicendum.

Quomodo virtus in medio consistat planè definitur.

Mediū virtutis ad se prudentis viri iudicio pro diuersis occasionibus determinandū est.

Circa determinationem verò medij, in quo virtus consistit, aduertendum, illud in virtutibus, quæ sunt ad se, non posse aliquid omnino certum & fixum esse non solùm pro omnibus personis, sed nec pro eadem in diuersis occasionibus: etenim id quod esset in cibo vitiosus excessus pro puero octo annorum, potest esse pro alio iusta materia; & pro tertio longè fortiori erit nimis parum; & idem est pro vnâ personâ in diuersis temporibus; in vno enim pluribus indiget quàm in alio; & sic in oratione & aliis virtutibus debent circumstantiæ ponderari: sæpissimè enim actio, quæ ex se esset mala, redditur tamen ex circumstantiis concurrentibus bona, & magni meriti: debent autem hæc omnia prudentis viri iudicio in casibus particularibus decidi; nam dare regulam generalem ad omnia in omnibus materiis dignoscenda impossibile est, quia de indiuiduis casibus diuersis non datur scientia. quid autem de aliis, quæ sunt ad tertiam personam, constabit ex dicendis subsectione sequenti.

SVBSECTIO II.

An omnes virtutes in medio consistant.

9.

Virtutes Theologicæ nō consistunt in medio, sic tamē morales, secundum aliquos. Vasq. & Tānner. & Theologicis virtutibus mediū. Sententia de iustitiâ Caietanus & Vasq. e contrario. Quid Caietanus de iustitiâ, idem dicit author de castitate & aliis aliquibus.

HÆc est præsentis materiæ præcipua difficultas: in quâ aliqui affirmant, Theologicas non consistere in medio, secùs morales. Patres verò Vasq. & Tannerus, ille disp. 86. c. 8. hic verò suprà n. 2. ex D. Thomâ q. 64 absolutè ducunt, omnes tam Theologicas quàm morales consistere in medio; licet eam conclusionem posteà quodammodò limitet Tannerus. In speciali autem de iustitiâ docet Vasq. cum Caietano eam non esse propriè inter duo extrema vitiosa; nam licet dare minùs quàm quis debeat sit extremum vitiosum; at dare plus non est vitium, sed potest esse liberalitas; ergo non consistit propriè in medio.

Ego in hac materiâ dico PRIMÒ: Non solùm iustitia, sed aliquæ aliæ virtutes non habent duo extrema vitiosa eo sensu quo loquuntur Vasq. & Caietanus: nam in primis castitas, prout est distincta à virginitate, non habet duo extrema vitiosa: etenim castitas in eo sensu solùm prohibet copulas illicitas, at vitare etiam licitas, & cum vxore ex eius voluntate virginitatem seruare, vt Pulcheria cum Marciano, & cum Henrico S. Cunegundis, & sanctus Alixius, &c. non est quid vitiosum, sed sanctum & laudabile; ergo extremum illud non est vitiosum.

Obiectio. Soluitur argumentum.

Dices: Fortè castitas habet aliundè extremum vitiosum; si scilicet vxore inuitâ negetur copula licita. Sed contrà, quia in primis ea materia non habet locum in omnibus nisi in coniugatis Se- 106
cundò, in coniugatis, quando iis sibi promiserunt, quòd non obligetur vnus alteri respondere, habet locum castitas; & tunc non habet vitiosum illud extremum. Vltimò, & efficaciùs; nam in eo sensu etiam in virtute iustitiæ inueniam duo extrema vitiosa; scilicet si ita soluit plus quàm debeat creditori, vt per hoc noceat familiæ, aut sibi: quia detrahit sibi suisque de sustentatione sibi necessaria. In aliis virtutibus, v.g. temperantia in cibo & potu, idem probo, supponendo, non esse eamdem virtutem temperantiæ in materia ciborum cum mortificatione in cibis: licitum enim cuilibet est comedere vi virtutis temperantiæ, quamdiu comestio non transit ad rationem peccati, nec quidem venialis; interim tamen etiamsi multò minùs comedat, & se mortificet; nullo modo facit contra eam temperantiam, sed potiùs actum virtutis excellentiorem. Idem proportione de oratione; potest enim quis plus temporis ex speciali affectu in orationem impendere, quàm cogatur à virtute orationis; non tamen in ea longiori oratione facit contra virtutem orationis. Ratio à priori est, quia virtus, quæ est necessaria ad cauendum peccatum, non petit idem medium cum ea quæ est ex supererogatione; ergo hæc, quæ se habet respectu illius vt quoddam extremum, non est vitiosa; ergo illa prior non includitur inter duo vitia, ergo non soli iustitiæ, vt dicebat Caietanus, sed aliis etiam idem conuenit.

Retorquetur.

Confirmatur sententia.

Obiectio.

Dices Primò: Si quis ita se mortificet, vt noceat sanitati, iam deflectit in extremum vitiosum; ergo mortificatio est inter duo vitia. Respondeo, 11.
vt & paolò antè dixi, etiam eodem modo, si quis præter summam debitam donet creditori tam multum, vt familiæ noceat, illum peccaturum; sicut peccat, qui nimiùm se mortificando sibi nocet; ergo eo sensu non minùs iustitia quàm oratio habet extremum vitiosum; ergo est eadem vtrobique ratio.

Retorquetur.

Obiectio altera.

Dices fortè Secundò: Abstinentia à cibis alioqui licitis non est noua virtus à prima; similiter virginitas, quam posuimus suprà vt quoddam extremum respectu castitatis obligatoriæ, non videtur esse distincta virtus à castitate, sed eadem magis extensa; ergo hæ duæ virtutes propriè loquendo non habent extra se aliud extremum honestum; illud enim non est extremum, sed pars eius virtutis; at liberalitas est distincta omnino virtus à iustitia. Sed contrà, quia vt huic obiectioni occurrerem, dixi paulò antè, virginitatem esse distinctam virtutem à castitate; siue vtraque vocetur eodem nomine, siue non; vnde fit vt castus castissimus dicatur, qui non est virgo: similiter ea abstinentia, quæ omnem comestionem tam venialiter quàm mortaliter malam probibet; distincta virtus est ab altera, quæ mortificatio solet dici; & sanè valdè inter se separabiles sunt; ergo loquendo de ea castitate, vt condistincta à virginitate, seu vt simpliciter sub obligatione, meritò dicimus, virginitatem esse vnum extremum ex vna parte, quatenus plus abstinet virgo quàm teneatur absolutè: sicut datio vltra debitum est extremum vnum iustitiæ, licet in se bona sit ea datio, quod autem 12.
in vno casu ambæ virtutes habeant vnum idemque nomen, si tamen re ipsa duæ sunt separabiles inter

Respondetur.

inter se (vt reuerà sunt) in alio verò caso duo nomina, per accidens est ad punctum præsens: prætetquam quòd castitas & virginitas sunt etiã duo nomina. Et de hac conclusione satis,

Medium iustitiæ est indiuisibile, vnde illi virtuti soli quantum, siue ad se, siue ad alium.

SECVNDA CONCLVSIO : Iustitia vt talis ita habet medium, vt illud indiuisibile sit, & ex se certum; est autem dare totum id qood debetur alteri, in quo puncto non est vlla difficultas. Cæteræ verò virtutes non habent medium certum ex parte obiecti; sed debent etiam considerari variæ circumstantiæ personæ, temporis, &c. vt probatum est subsectione primâ in fine de virtutibus ad se; quod eodem modo dicendum de virtutibus ad alium, exceptâ iustitiâ, ob rationem datam.

Virtutes aliquæ, si attendatur obiectum, carent extremo per excessum. Talis virtus est charitas.

TERTIA CONCLVSIO : Si attendamus obiectum ipsum, non omnes virtutes habent medium, sed multæ sunt in quibus non potest per excessum ex parte obiecti peccari: talis est charitas; nam Deus, qui est illius obiectum, quid indiuisibile est & summè bonum; neque potest ex parte obiecti plus amari, quàm debeat, multò minùs aliquid Dei apprehendi, qund ex additione reddat malum illud obiectum, imò neque ex parte modi per se loquendo ea virtus medium habet; nam quantumuis intensè Deus ametur, semper est maiori & maiori amore dignus: *Quantum potes, tantum aude; quia maior omni amore*, &c. In hnc puncto conueniunt omnes; & ratio facta clarè id persuadet.

13. *Solutio.*

Eadem doctrina habet locum in fide, si motiuum illius formale consideremus; hæc enim est tam veracitas ipsa diuina, quæ indiuisibilis est, & in quâ nihil ex abundantiâ potest reperiri quod vitiosum sit, quàm reuelatio existens; quæ si existat, non habet partes, per quarum multiplicationem reddatur nnn bona intra genus reuelationis; ergo ibi non potest esse excessus ex parte obiecti vllius ex duobus inadæquatis formalibus. Quòd si ad materiale recurramus, non potest esse vllus excessus; nam si in obiecto formali non est excessus, in materiali etiam non erit; si enim materiale est, debet subesse formali, id est reuelationi diuinæ; & eo ipso omnino est dignum fide; nam licet infinita reuelarentur, semper eo ipso essent tam digna fide quàm si vnica esset veritas reuelata. Denique neque in modo credendi excessus esse potest; nam quantumuis certò & intensè dictis credatur, semper sunt digna totâ eâ certitudine.

An spes peccet per excessum.

In spe non est ita clara res; nam cùm hæc habeat pro obiecto Deum visum, diceret fortasse aliquis, posse quem nimis magnam visinnem, suprà quam mereatur, sperare, & ex eo capite spem illam esse malam : si v.g. quis speraret à Deo visionem infinitè intensam (suppono alioqnin illam esse possibilem diuinitus) sanè spes illa mala esset; ergo spes ex parte obiecti formalis potest habere extremum vitiosum ex parte excessus.

Probatur, quod sic, sed insufficienter.

Video quidem ipsum obiectum formale duplex esse, & vnum non habere magis & minus; nam Deus ipse etiam est obiectum formale spei; Deus

14. autem consistit in indiuisibili; at quia etiam possessio Dei seu visio illius est pars eius obiecti formalis, quod per spem attingitur, vt suppono ex propriis locis; in eâ autem visione reperiri potest excessus, vt videtur vrgere ratio à me facta. Et fortè aliquis respondebit, visionem beatam amari non posse nisi per actum supernaturalem, qui numquam potest esse malus.

Ratio hac nō soluit argumentum præcedens.

Quæ solutio applicari potest etiam obiecto charitatis, & fidei. Non tamen est ad rem hæc solutio, quia in præsenti solùm agimus, vtrùm obiectum illud possit per excessum esse malum, siue jam hoc acto, siue illo tangatur. Secundò, quia alibi fuse ostendi, omne obiectum virtutum, etiam Theologicarum, posse attingi per actus naturales: virtutes enim supernaturales & naturales non differunt ex obiecto, sed ex nobiliori & altiori modo illud tangendi.

Argumentum clarè soluitur.

Meliùs ergn respondeo, visionem illam, quantumuis infinitè intensam, numquam reddi malam nec ex se, vt ex terminis patet, neque etiam mihi; nam mihi honestissimum esset Deo infinitè coniungi per visionem infinitè intensam; ergo ex parte obiecti nullum est ibi extremum vitiosum : quòd verò ego non sim promeritus tantam visionem, non facit illam mihi esse malam, sed summùm efficiet, quòd ego peccem appetendo illam intensionem sine meritis. 15.

Solutio fusius exponitur.

Verùm nec quidem id sequitur. Quod vt intelligas aduerte, spem requirere necessariò aliquam probabilitatem de futuritione rei speratæ: nnn enim simplex desiderium, qund quis potest habere de vnione hypostaticâ v. g. constituit eo ipso spem illius; ergo cùm homo sciat se nnn habiturum nisi beatitudinem respoodentem gratiæ, quam probabiliter putat se habiturum in fine vitæ, non potest malè sperare, si speret eam visionem ei gratiæ proportionatam; maiorem autem licet fortè optare possit, sperare certè non potest ob dicta; ergn in spe vt tali non est vitiosum extremum ex parte excessus; nam licet fortè erraret putando se plura habere merita, tamen supposito eo errore benè operaretur sperando visionem illis respondentem.

SVBSECTIO III.

Quid in aliis virtutibus non Theologicis; & vltimò declaratur difficultas.

Theologicæ non peccant per excessum; idē est de aliquot moralibus. Talis est cultus Dei.

OStendi, virtutes Theologicas non habere per se vitiosum extremum; in quâ veritate ferè omnes auctores re ipsâ conueniunt; nunc addo, etiam in aliquibus moralibus hoc idem posse locum habere; & in primis in religione seu cultu Dei idem patet: nam sicut nemo amare potest Deum vltra quàm ipse mereatur, ita nec eum colere & adorare vltrà quàm mereatur. & ad hoc propositum facit locus Ecclesiastici 43. versu 32. quem P. Tanner. suprà pro virtutibus Theologicis affert, re autem verâ non est pro illis, sed pro religione & adoratione, vt ex verbis constat: *Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, superualebit enim adhuc, & admirabilis magnificentia eius. Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis; maior est enim omni laude.* Ex quo loco D. Thomas accipit illa verba pro se in festo Corporis Christi, *Quantum potes, tantum aude; quia maior omni laude, nec laudare sufficis.* Ecce laudare, magnificare, quod ad cultum Dei pertinet, non propriè ad amorem Theologicum, non habet excessum malum: idem dico de virtute gratitudinis, quæ licet quodammodò versetur circa Deum, non tamen est Theologica, sed moralis; nam motiuũ beneficij accepti non est propriè motiuũ Theologicum; à solo autem motiuo Theologico virtus dicitur propriè Theologica: in hac autẽ gratitudine etiã non potest esse excessus malus; nam creatura numquam potest tot tantasque gratias Deo agere pro beneficiis acceptis, vt Deus non mereatur maiores & maiores; ergo ibi non est vitiosus excessus. 16.

Talis obedientia erga Deũ.

In obedientiâ erga Deum clarissimè idem suadetur; non enim est possibile excedere & peccare obediendo Deo, vt ex terminis constat, esto motiuum eius obedientiæ non sit Theologicum, sed morale; quale est honestas in implendis eius mandatis reperta. Et sanè in nullâ virtute Theologicâ, charitate exceptâ, & verò neque in hac habet tam clarè locum nostra conclusio quàm in obedientiâ: ex ipsis enim terminis apparet, ibi non posse esse excessum vitiosum. Dixi neque in ipsâ charitate id tam clarè patere; nam multi iudicant amorem Dei super omnia, id est propositum vitandi ea quæ grauiter Deum offendunt, posse venialiter saltem esse vitiosum, si noceret v. g. capiti, aut impediret aliquid aliud, quod vrgeret tunc sub peccato veniali; at in obedientiâ non potest vllo modo reperiri talis excessus: si enim hic & nunc res illa est à Deo mandata, implicat in eius effectione quà tali esse peccatum, quantumuis leue; si autem non sit mandata, non potest fieri tunc ex obedientiâ: nemo enim dicere potest, Volo de facto hoc facere ex obedientiâ, quando ei manifestè constat, rem illam non esse ab vllo Superiore mandatam; ergo in hac materiâ clariùs constat, non posse esse excessum malum quàm in charitate.

17.

Talis pœnitentia.

In pœnitentiâ etiam pro mortali locum habet nostra conclusio; docui enim alibi, eam habere pro obiecto formali satisfacere Deo quantũ potest; pro materiali verò, actus omnes quomodocumque Deo placentes. Constat autem, hominem, etiamsi semper faciat quidquid boni potest, non redditurum Deo plus quàm debeat pro mortali; ergo ex eo capite non potest esse excessus vllus malus in eâ virtute morali. Ex quibus omnibus cõstat, non solas virtutes Theologicas carere extremo per excessum vitiosum ex parte obiecti; sed id multis moralibus conuenire.

In dictis virtutibus, ex parte obiecti non datur mediũ, datur tamẽ ob nostras limitatas vires.

Addo tamen, Etiamsi ratione obiecti non omnes virtutes habeant medium, illud tamen habere aliunde. Hæc conclusio communis est, & probatur; quia licet actus virtutum sint boni, homo tamen cùm habeat limitatas vires, & teneatur sæpè iam hoc iã illud facere, nihil potest ex se tam bonum occurrere, quod in aliquibus circumstantiis non debeat omitti.

18.

Obiectio ex doctrinâ propriâ.

Responsio clara.

Obiicies, à me suprà dictum contra Patrem Tannerum, habitum virtutis non posse consistere in medio nisi ratione obiecti; iam autem in præsenti contrarium videor docere; pono enim medium in virtutibus licet non ratione obiecti, sed aliunde. Quæ duæ doctrinæ videntur contradictoriæ inter se. Respondeo facilè, me suprà contra P. Tannerum comprehendisse nomine obiecti non solùm ipsum obiectum actuum virtutis, vt expresse ibidem notaui, sed maximè ipsos actus, ad quos immediatè inclinat habitus: vt enim ibidem obseruaui, habitus non facilitat immediatè ad obiecta, sed ad actus circa illa; dixi ergo ibi, habitum non posse consistere in medio, nisi quatenus actus ipsius consistunt in medio; cui nihil oppositum in præsenti doceo, quia non ago de habitibus, sed de actibus, in quibus dico, posse illos esse malos ratione obiecti, vel etiam, quando reflexè Deus prohibet illum actum, aut quando ex circumstantiis occurrentibus redditur ille actus prohibitus, esto obiectum illius bonum in se maneat. Eo autem casu si habitus ille redderetur malus, & non consistens in medio, id haberet præcisè ex eo, quòd actus illius malus esset; ergo semper est verum id quod suprà docui, scilicet, non posse habitum habere medium, nisi præcisè seu in quantum eius actus consistit in medio: etenim si actus, quando ad eum inclinat habitus, est bonus; ergo illa inclinatio bona est, ergo & habitus bonus.

19.

Duo actus nũquã possũt esse mali Voluntas Deũ non offẽdẽdi?

Porrò vt ad actus redeamus, illud aduerto circa datam regulam de eorum mediocritate, esto obiectum bonum sit, ab eâ tamen debere excipi duos, qui in nullo casu videntur esse posse mali: vnus est voluntas nec venialiter Deum offendendi; est enim impossibile vt talis volitio habeatur, quando homo aduertit, illam esse malam, vndecumque illi ea malitia proueniat, quia idem esset ac dicere, Nolo efficaciter peccare venialiter, & tamen actu pecco. Secundus actus est obedientiæ, quem vix vllus excipit; & tamen numquam potest esse malus, quia velle obedire semper est bonum, etiam in omissione aliorum actuum nobilissimorum. Quòd si Deus omnem omnino actum, etiam illum positiuum, quo homo vellet obedire, prohibuisset, & ad puram omissionem obligasset, adhuc non posset esse in obedientiâ excessus vllus malus; nam si omnino omitteret, non faceret malè; actum autem positiuum obedientiæ non posset tunc elicere, cùm aduerteret sibi potiùs omnem omnino prohibitum; vbi autem nullam omnino rem quis videt sibi imperatam, non habet locum voluntas efficiendi eam animo obediendi, vt paulò antè obseruaui: ergo virtus obedientiæ neque per se, neque per accidens potest habere vmquam vitiosum excessum.

Deo in omnibus obediẽdo.

Obiectio

Facilis obiectionis solutio.

Dices: Obedientia potest habere excessum ex parte materiæ: si enim plus efficiam quàm mandatur, iam erit actus malus, proinde ac si plus quis comedat quàm indiget; ergo ex hoc capite non differt obedientia à cæteris virtutibus. Respondeo, Si illud plus, quod efficio, non est prohibitum, me tunc non peccare illud efficiendo, si verò sit prohibitum, iam me non peccare ex nimio affectu ad obedientiã, dum illud facio, quin potiùs peccaturum ex eo, quòd non omnia facerem quæ imperantur; nam etiam ipsa cessatio tunc imperatur; in præsenti autem loquimur de excessu, qui ex nimio affectu ad obedientiã proueniat. Non ita in tẽperantiâ; nam ex nimio affectu ad honestatem fugiendi delectationes cibi possum peccare contra charitatem erga me ipsum vel aliquam aliam virtutem: vt vno verbo rem comprehendam, ex nimio affectu ad obediendũ Deo non possum contra vllam aliam virtutem peccare, neque contra ipsam obedientiam; ergo hic non datur vitiosus excessus, licet defectus possit esse non faciendo totum quidquid imperatur, & prout imperatur, sed solùm partem illius.

20.

Virtutes intellectuales consistuntne in medio? Ex parte obiecti non sũt, sunt ex parte medii seu per accidens.

Hucusque diximus de virtutibus moralibus, quæ solùm pertinent ad voluntatem; iam de intellectualibus quærimus, vtrùm etiam in medio consistant. Cui quæstioni breuiter respondeo, ex parte rei scitæ, seu ex parte obiecti per se loquendo non dari medium; quia scire etiam omnia ex se est perfectio, vt patet in Deo ea sciente, item in animâ Christi; per accidens autem potest esse medium, quia non debeo me curiosè intrudere in ea quæ aliquod secretum petunt, v. g. in aliorũ defectus, consilia, &c. item ratione sui status quilibet ad certa quædam determinatur: nam cocus non debet agere de Theologicis, nec sartor tempus terere in Astrologicis, &c. ex parte verò modi cognoscendi nullum aliud est medium, quàm vt rẽ cognoscat quis prout est in se. Denique ex parte frequentationis actuum illud est medium,

21.

vt non nisi eo loco & tempore homo procuret exercere eos actus, quo debent exerceri, non vacet speculationibus tempore Sacri & orationis, non item quando sanitati nocet, &c. Et hæc circa medium virtutum omnium.

Sectio II.

De connexione virtutum supernaturalium inter se.

Quæstionis propositæ diuisio multiplex.

HAc de re fusè P. Vasq. disp. 88. per totam, & P.Tanner. q.6. dub.1. Res meo iudicio non est magni momenti; & vix potest in eâ nisi de solo modo loquendi esse dissensio. Quærimus autem, vtrùm possit vna virtus esse sine aliâ. Quæ difficultas duplex potest esse: Prima, vtrùm in genere entis vna possit sine aliâ existere: Secunda, vtrùm eo casu dicenda sit virtus ex defectu aliarum virtutum. Deinde tota quæstio rursus quadruplex esse potest: Prima, an virtutes supernaturales sint inter se connexæ: Secunda, an na-
22. turales sint: Tertia, an naturales cum supernaturalibus, & è contrario supernaturales cum naturalibus: Quarta, an virtutes, quæ ad opera præcepta inclinant, sint connexæ cum inclinantibus ad opera sub consilio. In hac sectione primam quæstionem de supernaturalibus inter se discutiemus, cæteras in sequentibus.

Subsectio. II.

Quæ connexio sit de facto inter virtutes supernaturales inter se.

COnsilium Tridentinum sessione 6. cap. 15. definit, fidem non amitti in peccatore, etiamsi amittatur gratia iustificans; infrà verò canon: 28. definit, eum qui sine charitate habet fidem esse Christianum; vbi etiam sine charitate fidem posse manere supponit; & licet expressè ibi non agat de habitu fidei & charitatis, nihilominùs tamen meritò ab omnibus Scholasticis explicatur de ipsis habitibus, eò quòd actus fortè sæpè non manet in peccatore catholico, qui non recordatur elicere vllum actum fidei; & tamen in omnibus manet fides; ergo ea debet esse habitualis; ergo habitus fidei ex mente Concilij manet sine habitu charitatis. Quod de habitu fidei dicitur, etiam Scholastici de habitu spei intelligunt; vnde infertur, de facto duos hos habitus supernaturales non esse connexos cum habitu charitatis. in quo puncto inter Catholicos non est vlla dissensio.

Ex Tridentino deducitur, fidē manere sine charitate; idē spem.

23. Illud tamen in scholasticam disputationem posset circa eam actualem dependentiam venire, vtrùm ea sit connaturalis & intrinseca, seu ex naturâ rei, an verò solùm ex diuinâ voluntate quæ miraculosè ob altiores fines de facto vult conseruare eas duas virtutes sine charitate, esto ex naturâ rei sine illo esse non possint. Pauci ex proposito hanc quæstionem discutiunt; videntur enim omnes supponere ex naturâ rei esse independentes; & nonnulli hanc insinuant rationem, Fides est virtus intellectiua, ergo est antecedens virtutem charitatis, quæ ad voluntatem pertinet, ergo est independens à charitate.

Sed an ista independentia naturalis?

Nonnulli supponunt:

Sed ratio eorū nimis multūm probat: & aliunde etiā claudicat.

Hæc tamen ratio non placet; etenim, si efficax esset, probaret etiam, posse connaturaliter primò infundi eum fidei habitum antequam infundatur charitas; quod tamen valdè incertum est, vt dicam Tomo 5. disp. 15. sect. 5. Secundò, ea ratio deficit in spe, quæ est virtus voluntatis; & tamen de facto eodem modo conseruatur sine charitate, sicut fides. Tertiò, in aliis virtutibus infusis ad intellectum pertinentibus, quæ tamen à charitate dependent, deficit ea ratio. Quartò, ea ipsa virtus fidei, licet secundùm actum, à quo talis denominatur, pertineat ad intellectum, nihilominùs præsupponit ex parte etiam voluntatis alium virtutis actum, nempe piam affectionem ad credendum; ergo ex hoc capite saltem deberet ad virtutes voluntatis reduci, & pendere à charitate, quæ videtur esse radix omnium ad voluntatem spectantium, & quas solutio supponit ex charita-
te pendere. Denique, licet ex eo capite benè 24.
ostenderetur, fidem à charitate non pendere, non tamen ostenderetur, cur è contrario deberent reliquæ virtutes infusæ ad voluntatem spectantes à charitate pendere: nec enim alij actus voluntatis pendent ab actu charitatis.

Non repugnat fides & spes naturaliter pendens à charitate.

Datur congruentia.

Valdè incerta est huius quæstionis resolutio; neque enim pro vnâ aut alterâ parte possunt afferri argumenta quæ vrgeant: Dico ergo Primò, diuinitus possibilem esse aliquem habitum supernaturalem fidei & spei, qui naturâ suâ pendeat ab habitu gratiæ & charitatis; sicut in sententiâ communi pendent alij habitus infusi; nam in hac dependentiâ nec leuis repugnantia apparet; imò ratio seu congruentia satis probabiliter id persuadet: cùm enim gratia se habeat per modum essentiæ in ordine supernaturali, habitus autem omnes reliqui per modum passionum; probabilissimè dicitur, sicuti passiones pendent ab essentiâ, ita omnes omnino habitus supernaturales naturâ suâ pendere à gratiâ. Dico consultò *à gratiâ*; quia licet probabilius iudicem, habitum gratiæ de facto non distingui ab habitu charitatis; & consequenter, si cæteri habitus pendent à gratiâ, etiam pendere à charitate: nihilominùs, si duo illi habitus distinguantur, vt eos Thomistæ distinguunt, longè probabilius esse, alios ha-
bitus supernaturales non pendere ab habitu 25.
charitatis directè, sed præcisè omnes, etiam includendo ipsam charitatem, immediatè pendere à gratiâ, quia tunc hæc sola erit formaliter radix; cur enim inter ipsos habitus vnus erit radix alterius? certè, si ob nobilitatem maiorem id dicitur, etiam dicendum esset, à charitate immediatè vt à radice procedere secundum, & ab hoc tertium, & sic de reliquis vsque ad vltimum, qui discursus caret omni probabilitate.

Nec etiā repugnat independens.

Ratio probabilis.

Secundò dico, etiam non repugnare è contrario aliquem habitum fidei supernaturalem, qui naturâ suâ posset esse in nobis sine gratiâ aut charitate: quæ enim in hoc contradictoria? Et verò ratio satis probabiliter persuadet hanc partem, quia cùm per fidei actus adultus disponatur ad gratiam & charitatem recipiendam, & habitus sint connaturale principium eorum actuum, valdè probabile est, eum habitum esse talis naturæ, vt exigat à Deo etiam infundi ante charitatem, eo ipso, quòd Deus illi creaturæ rationali velit dare auxilia pro actibus supernaturalibus fidei, quibus ad charitatem disponatur: connaturalius enim est, vt homo in ordine ad eliciendos eos actus supernaturales fidei compleatur per habitum, quàm per extrinsecum auxilium; neque ratio superius allata pro primâ conclusione hanc impugnat. Primò quia, quod dicitur, gratiam se habere per modum essentiæ, non debet intelligi in omni rigore physico, sed cum aliquâ

Soluitur ratio prima contrarij sententiæ.

proportione, quæ non valet in omnibus prædicatis essentiæ, ideóque neque in dependentiâ ha-
26 bituum ab ipsâ. Secundò, qoia etiam in creatis reperiuntur sæpè aliquæ passiones, quæ sunt etiam per modum dispositionis ad formam, vt calor ad ignẽ; & talea possuot existere sine igne; & verò semper ferè existunt. Constet ergo, in tali habitu fidei indepeodente naturâ suâ ab habitu gratiæ, & potente connatoraliter sine ab hac existere, non dari vllam repugnantiam.

De facto videtur esse independens saltẽ in cõseruari.

Iam verò suppositâ possibilitate duorum diuersorum, vnius dependentis, alteriùs è contrario non dependentis, difficile est decidere, qualis sit hîc qui de facto datur. Io re dobiâ magis propendeo, vt eum dicam independentem saltem in conseruari: cùm enim voluerit Deus illum de facto sæpissimè existere sine gratiâ, vt qoid produxisset eum, qui sine miraculo separatus existere non poterat? connaturalius enim videtur, nè quasi perpetuum faceret miraculum, eum elegisse, qui naturaliter separatus conseruari posset. Dixi *conseruari*; nam eum etiam Primò infundi posse ante gratiam difficilius est; etenim de facto non constat priùs infundi; imò probabilius esse contrarium dicam Tomo 5. disp. 15. sect. 5. neque habemus vllum aliud fundamentum, ad tribuendam illi eam dependentiam; & ita absolutè puto, eam esse negandam.

non in fieri

Dices Primò: Non pendet in conseruari, ergo neque in fieri. Nego consequentiam, quia multæ valdè res sunt, quæ non pendent ab aliis in con-
27. seruari, pendent tamen in fieri: sic impulsus pendet in fieri ab homine proiiciente, posteà tamen sine eo aliqoamdiu cooseruator: sic babitus naturalis pendet ab actu in fieri, non tamen in conseruari. & idem est in aliis multis.

Et tunc benè recurritur ad auxilium extrinsecum.

Dices Secundò: Ergo qoando homo disponitur per actus fidei ad fidem, illi actus producentur sine habitu per auxiliom extriosecum. Concedo seqoelam. Nec refugiendom est, concedere ibi hoc exiguum miraculum, cùm Deus in eâ vocatione infidelis ad fidem tam multa alia efficiat: imò id ipsom fatentur omnes, etiam qui dicunt eum habitum infundi ante gratiam: etenim etiam hi dicunt, eum non infundi, nisi post primum actum fidei; ergo hic actus fit per auxilium extrinsecum. Vtrùm autem ea doo dicaotur consequenter suo loco osteodam.

Nec fides conseruatur sine spe, nec vicissim.

Tertia conclusio: Fides non conseruatur sine habitu spei, neque è contrario. In hac conueniunt omnes; & quidem quòd spes à fide pendeat, inde commooiter suadetur, quia fides est fundamentum ordinis supernaturalia: quòd verò neque è contrario fides sine spe consistat, inde probant nonnulli, quia non potest quis peccare contra spem, nisi peccet contra fidem. Neutra ratio mihi sufficiens videtur: non prima, quia (vt paulò antè dixi) licet gratia dicatur essentia in ordine supernaturali, non est tamen id in omni rigore, & in omni similitudine cum essentiis physicis intelligendum; ergo etiamsi fides vocetur fundamentum in ordine supernaturali, non debet cum taoto rigore id accipi, vt planè illa sit prima inter omnes habitus; alioquin, cùm esse primum fundamentum, & esse primam radicem seu essentiam, idem omnino sit, vel saltem sibi æquiualeant, sequeretur, fidem esse primam ra-
28. dicem seu essentiam; id quod alioqoin non fidei, sed gratiæ seu charitati tribuitur; ergo non est in eo rigore intelligendum quod dicitur de habitu fidei, quasi ille sit cæterorum fundamentum. Loquor de habitu; nam actum fidei esse initium salutis suppono aliunde; vnde concludo, Esto acquirere non posset quis habitum spei, oisi priùs per actus fidei etiam habitum fidei acquisiuerit, ideóque in primâ productione non possit spes esse sine fide, inde tamen non inferri benè, in cooseruatione pendere à fide: vt enim sicut fides manet, esto homo peccet mortaliter contra alias virtutes, cur, quæso, non manebit habitus spei, licet quis peccet contra fidem, dummodò non peccet contra spem? Porrò peccari posse contra fidem, & non contra spem nemo negabit; nam qui errat circa primatum Papæ præcisè, nullum habet propterea actum spei contrarium. Quod verò ad secundam rationem attinet, in materiâ de spe ostendi falsum esse eius rationis antecedens; probaui enim apertè, posse omnino peccari contra spem non peccando contra fidem: & ratio est euidens, quia actus fidei prior est & antecedens actum spei; cur ergo, dato eo actu fidei, non poterit homo ex libertate suâ negligere actum spei, vel etiam contrarium actum elicere, non curando salutem, vel eam contemnendo positiuè, & ponendo media, ne eam assequatur ex odio aliquo Dei vel aliunde? cur ergo tunc debet excludi habitoa fidei, cùm non sit commissum contra fidem peccatum vllum?

Licet spes nequeat produci sine fide, posset tamen conseruari.

Potest peccari contra fidẽ, non simul contra spẽ, & vicissim.

Probatio optima illius depẽdẽtiæ in conseruari.

His ergo rationibus omissis, puto conclusionem communem non meliùs posse probari, quàm si dicamus, ex Dei voluntate id prouenire; hu- 29.
ius autem voluntatis diuinæ sufficientem probationem esse communem Theologorum consensum, maximè cùm Patres valdè faoeant eidem veritati. de quo specialiter Tomo 5. disput. 15. sect. 5. Et sanè licet (vt paulò antè dixi) absolutè peccari possit contra spem sine errore, rarissimè tamen id fit; ferè enim semper id prooenit ex falso iodicio, quasi iam sibi salus sit impossibilis; aut qoòd meliùs sit sibi statim mori, etiamsi pereat in æternum, quàm diutiùs viuere cum spe gloriæ: qoi secundus actus etiam est apertus error in fide; & consequenter etiam expellit habitum fidei.

Aliarũ habituũ connexio cũ charitate.

Qvarta conclvsio: Cæteri babitus supernaturales omnes dependent de facto à gratiâ habitoali & à charitate, si hæ duæ idem sunt; si verò distinguantur, non pendent nisi à solâ gratiâ. Hanc vltimam partem insinouoi paolò antè. Prima verò defenditur ab omnibus Scholasticis communiter: licet enim aliqui in dubium vertant, vtrùm dentur tales babitus supernaturales aliarum virtutum per se infusi; de quo suprà; omnes tamen fatentur, si admittantur, illos à gratiâ dependere, & cum eâ simul infundi. Ratio

Probatur.

huius cõclusionis meo iudicio non potest aliunde desumi quàm ex solâ volitione Dei; sicut enim voluit in peccatore catholico manere habitum fidei & spei, vt hic haberet principia connaturalia & intrinseca pro actibus earum virtutum fidei, & spei, quoæ etiam in peccato existens potest efficere, & quibus ad pœnitentiã præparatur; ita eodem modo potuisset habitum iustitiæ, 30.
castitatis, &c. relinquere in eodẽ peccatore ablatâ gratiâ; nam etiã peccator catholicus potest efficere actus supernaturales attritionis, castitatis, & aliarũ virtutũ supernaturalium; quia per illos nec iustificatur formaliter, nec disponitur vltimò ad iustificationẽ; ergo potuisset Deus etiam eos habitus relinquere, vt haberet peccator principium connaturale ad similes actus; sicut ob eam rationem videtur relinquere habitus fidei & spei;

ergo

ergo quòd de facto non reliqoerit alios morales sed solos bos duos, purè videtur ex eios voluntate pendere. Fortasse, re ipsâ habitus bi morales naturâ suâ pendent à gratiâ, illi verò fidei & spei non: verùm boc ipsum nobis est valdè dubium, vt superiùs tetigi.

Svbsectio II.

De dependentiâ omnis habitus charitatis possibilis à gratiâ & cæteris virtutibus, ac è contrario harum à charitate.

Diximus de virtutibus infusis, quæ de facto existunt; iam possemus inquirere, vtrùm omnibus aliis possibilibus supernatutalibus id sit commune; quia verò eâ de re non pauca diximus agentes de his virtotibus, quæ dantur de facto; ostendimus enim non esse repugnantiam in aliis inter se independentibus; ideò maximè de cha-
31. ritate tam respectu gratiæ quàm respecto aliarum virtutum agemos, qoia de illâ nihil hucusque dictum est: agimus autem non de eâ charitate, quæ de facto datur, sed de omni aliâ etiam specie diuersâ, quam suppono possibilem.

Posse dari habitus charitatis naturâ suâ independis ab aliis habitibus moralibus. Probatio Prima.

In quâ difficultate Conclvsio Prima sit: Si naturas ipsas rerum consideremus, non video cur aliquis habitus charitatis infusus non possit esse dioinitus, qui oaturâ soâ sit independens ab aliis babitibus infusis moralibus. Probatur Primò, qoia licet hic habitus præstantissimus sit inter omnes alios (suppono eum à gratiâ distingui) non tameo sanctificat hominem; ergo ex hoc capite non est cur petat necessariò, vt infundantur cæteri habitus virtotum moralium.

Oppugnatur.

Dices, Qui amat Deum super omnia, eo ipso promptus est ad eliciendos actus aliarum virtutum, tum ne Deum offendat, tum vt ei placeat; ergo eo ipso debet babere alias virtutes.

Responsio triplex.

Respondeo Primò, inde summùm inferri, eas virtutes, quibus sine mortali bomo carere non potest, debere reperiri in habente talem habitum charitatis; cùm ergo multæ siot, quæ non obligant sub mortali, v. g. virginitas, magnificentia, abdicatio omnium bonorum seu paupertas voluntaria, non iofertur, eas necessariò debere sequi habitum charitatis. Respondeo Secundò, vi amoris Dei super omnia solùm reddi homioem promptum ad eliciendos eos actus quos potest; quia amor quantumuis sit magnus non potest cogare nisi ad efficienda in gratiam amati ea quæ sunt possibilia amanti; ergo cùm supponamus illum homioem non habere habitus aliarum virtutum infusarum, nisi solius charitatis, non poterit cogi aut reddi promptus ad eiusmodi actus; maximè cùm ad fugienda omnia peccata per se loquendo sufficiant actus virtutum naturalium; nam ad sopernaturales non tenemur, nisi Deus singulariter ea de re præceptum imponat; at in eo casu cùm Deus noscat, illum non habere virtutes infusas supernaturales, non imponet præceptum de eiusmodi actibus. Neque video, quomodo possit probari, ex eleuatione ad supernaturalem actum vnius virtutis necessariò inferri eleuationem ad alios. Respondeo Tertiò, aliud esse non posse cum actuali amore Dei super omnia cohætero vllum peccatum mortale in qoacumque materia; aliod verò, habitum ad amorem non posse esse sine habitu ad alios actus: cur
32. enim non poterit Deus dare alicui comprincipiom intrinsecum ad amorem sui super omnia, ad actus tamen aliarum virtutum solùm extrinsecum, sicut dat peccatori ad actus fidei intrinsecum, non tamen ad actus castitatis & contritionis, esto etiam existens in peccato possit eiusmodi actus exercere per auxilium extrinsecum? Quæ solutio maximè vim habet ex his quæ supra insinuaui, & alibi magis ex professo docebo, scilicet, babitus infusos non expelli physicè, sed solùm demeritoriè per actus oppositos; nam posse amare non opponitur actuali odio: hac, inquam, doctrina supposita, facilè constat posse concipi aliquem habitum charitatis, qui non expellatur etiam demeritoriè nisi per actus odij, non verò per actus alios malos; sicut habitus fidei de facto non expellitur quocumque mortali, sed solùm actu infidelitatis, & summùm per actum desperationis; tunc autem expulsis per alia peccata aliis habitibus, maneret habitus charitatis. Aliam & clarissimam huius obiectionis solutionem vide statim post replicam quam subiongo.

Hic supponitur, habitus infusos non expelli physicè per actus oppositos.

Dices: Deus in ordine supernaturali non est minùs perfectus quàm in ordine natutali: atqui in naturalibus nomqoam dat principium propinquum aliquarum actionum, nisi sint in eo subiecto omnia necessaria ad talem actionem; ergo cùm charitas, in quantum ordinat hominem ad finem sopernaturalem, sit principiom omnium bonorom operum, quæ in finem vltimum ordinantur, necessum est, vt simul cum charitate sint omnes aliæ virtutes morales inclosæ, quæ sont comprincipia necessaria pro eis actionibos. ita 33.
argomentatur D. Thomas q. 65. art. 3.

Replica D. Thomæ.

Respondeo tamen Primò, in eo argumento supponi, charitatem esse eumdem babitum cùm gratia: si enim distingoantur; tunc charitas non dirigit hominem ad finem supernaturalem, sed id conuenit soli gratiæ: quòd enim charitas sit præstantissima inter virtutes, si tamen est forma sanctificans, non potest esse directiua in eum finem. Ego autem in conclusione locutus sum de habitu charitatis, qui sit à gratia distinctus.

Supponit contra suppositum asserentis.

Confirmo solutionem: Habitus charitatis, si à gratia distioguatur, hoc solum habet præ cæteris, quòd sit determinatiuos mediis suis actibus ad fugienda peccata omnia mortalia, & consequenter ad facienda ea quæ obligant sub peccato mortali; at id habet etiam habitus pœnitentiæ, qui omnia peccata in futurum detestatur, & de commissis, si quæ sunt, dolet; ergo in eo sensu, quo D. Thomas docet, habitum charitatis esse principium proximum omniom operum supernaturalium, etiam habitus pœnitentiæ habebit idem; & tamen non ideò ille est radix aliorum habituum; ergo ea ratio non est sufficiens, vt habitus charitatis à gratia distinctus dicatur radix habituum supernaturaliũ.

Secundò, inuoluit repugnantiam.

Respondeo Secundò, in obiectione posita videri includi aliquam repugnantiam: ex vna enim parte dicitur, habitum 34.
charitatis esse principium proximũ omniom eorum quæ ordinantur ad vltimum finem; quod & falsum est; quia habitus charitatis non est principium immediatum actuum moralium supernaturalium: & ex alia parte videtur esse contrarium intento argumenti; nam si charitas est comprincipium proximum, ad quid est necessarius alios habitus supernaturalis infusos? nónne vnus sufficit? argumentum autem vult inferre eam necessitatẽ. Tertiò denique & clarissimè respondeo tam huic replicæ quàm argumento è numero 32. ad salutem non esse necessariom efficere actus aliarum virtutum formaliter: si enim quis ob Deum sum-

Tertiò, clarè soluitur.

summè dilectum non velit peccare, & ob eumdem finem faciat omnia alia bona opera, longè meliùs & cum maiori gloriæ augmento saluabitur, quàm si ea obiecta amasset ob motiua propria, & consequenter quàm si habuisset actus aliarum virtutum: ergo vt quis sit sufficienter ad salutem ordinatus, vt dicitur in hac replicâ, & vt euitet peccata, vt in obiectione dicebatur, sufficit habitus charitatis sine alijs; quomodo ergo ostendentur iam duo contradictoria in eo, quòd sit vnus habitus charitatis, qui non exigat eos alios habitus morales infusos? Hanc doctrinam etiam extendo ad fidem quatenus se tenet ex parte voluntatis; nam si loco piæ affectionis ipse amor Dei intellectum inclinet ad credêdum, sine

Doctrina præcedens potest haberi locum in fide.

35. dubio non erit in voluntate alius habitus necessarius; & solùm requireretur ex parte intellectus aliquis habitus proprius proponens obiectum amandum & assensum præbens veritatibus fidei.

Dixi de dependentiâ charitatis ab alijs virtutibus, nunc de eadem charitate respectu gratiæ aliquid dicendum breuiter est. Pro quo sit Secunda Conclusio: Ex conceptu essentiali gratiæ vt sic non videtur virtus charitatis supernaturalis, & à fortiori cæteræ morales, pendere naturaliter à gratiâ, sed probabile valdè est, posse esse aliquem habitum supernaturalem charitatis, qui sine miraculo possit existere in subiecto non existente in eo gratiâ. Hanc quoad cæteras virtutes facilè probare possum à simili ex fide & spe supernaturali; quæ cùm sint nobiliores longè cæteris moralibus, non tamen pendent à gratiâ; ergo etiam possunt esse aliquæ morales infusæ, quæ à gratiâ non pendeant. De charitate verò idem persuadeo, quia licet hæc sit nobilior fide; at dependentia vel independentia non est annexa maiori, vel minori nobilitati vt sic; patet id ex proximè dictis: nam fides & spes, quæ sunt nobiliores omnibus moralibus, non pendent, morales verò pendent; ergo maior perfectio charitatis non potest arguere eam dependentiam; imò cùm dependere sit ex conceptu suo minor perfectio, potiùs deberet inferri, charitatem non dependere à gratiâ, cùm sit nobilior fide, quæ etiam non pendet, quam è contrario eam pendere; ergo ex maiori perfectione nihil in hoc puncto infertur.

Charitas supernaturalis & aliæ virtutes morales possunt separari à gratiâ. Probatur pars prima.

Secunda.

36.

Aliunde autem (vt suppono contra P. Vasquez ex certâ & communi sententiâ) actus amoris Dei non est forma sanctificans; nec ex naturâ rei adæquata satisfactio pro mortali, aut dispositio inferens gratiam sanctificantem: licet enim Deus de facto hoc priuilegium ei charitati concesserit, non tamen habet id ex suâ essentiâ & naturâ; ergo neque hinc apparet ratio cur charitatis habitus maiorem ex conceptu suo connexionem habeat cum gratiâ, quàm illam habet habitus fidei & spei. Aliunde autem nullum video argumentum probans, omnem habitum infusum charitatis debere esse ex naturâ rei semper simul cum gratiâ, ergo.

Obiectio.

Dices: Homo non eleuatur à Deo ad actus supernaturales, nisi simul ad amicitiam & sanctitatem supernaturalem, quæ in gratia habituali consistit; ergo numquam eiusmodi habitus esse possunt naturaliter sine gratiâ. Respondeo Primò. Esto finis eius eleuationis ad actus sit, vt tandem amicitia Dei per illos obtineatur, inde tamen nihil inferri de dependentia ex natura suâ; nam etiam dispositio consistere valet naturaliter sine forma ad quam ordinatur; & verò ita fit semper, quando per eam vltimò non determinatur subiectum ad eam formam; multæ autem dipositiones non sunt vltimæ. Secundò respondeo, Cùm omnes actus supernaturales, etiam includendo charitatem, non sint sufficiens dispositio ex naturâ rei ad gratiam, vt dixi paulò antè, & videntur omnes supponere vt certum, non esse improbabile, posse esse aliquos tales actus, qui ex se non ordinentur ad inferendam eam gratiam, sed intendantur à Deo propter perfectionem magnam, quam in se habent, etiamsi non sint illaturi gratiam & gloriam.

Respondetur Primò.

Quandò dispositio possit esse sine formâ.

Respondetur Secundò.

37.

Tertia & vltima Conclusio: Omnis gratia sanctificans videtur è contrario semper petere habitus infusos à se distinctos; vel certè ipsa debet esse principium actuum supernaturalium, & æquiualere habitibus. Ratio est, quia cùm ea gratia hominem eleuet ad vitam supernaturalem, debet vel per se, vel per habitus à se distinctos (quos tamen petat vt proprias passiones) complere subiectum ad actus supernaturales proportionatos & connaturales ei vitæ supernaturali. Respondebis, non esse necessum vt homo sit completus ad eiusmodi actus per habitus supernaturales, sed sufficere, si id fiat per auxilium extrinsecum, vt sæpe in hac materiâ dictum est de actibus, quos peccator facit in materijs virtutum moralium. Respondeo absolutè, ita fieri posse; at semper longè magis esse connaturale, vt id fiat per comprincipia intrinseca: cùm ergo hîc disputemus, quid ex se & naturaliter gratia exigat, probabilissimè affirmamus omnem gratiam petere eas potentias, quibus in suo ordine compleatur; sicut in ordine naturali omnis anima habet suas potentias intrinsecas, vel ipsa anima est virtus ad actus vitæ; vnde in hac conclusione dixi, gratiam debere vel per se immediatè esse principium actuum supernaturalium, quia nec video vllam repugnantiam in aliquâ gratia alterius speciei, quæ æquiualeat etiam habitibus distinctis; vel debere exigere eas potentias distinctas.

Vel gratia est principium actuû supernaturalium, vel alios habitus supponit.

Connaturaliùs pro illis actibus ponuntur principia intrinseca.

38.

Svbsectio III.

Quid de connexione supernaturalium cum naturalibus.

Prima Conclusio: Habitus supernaturalis nullo modo pendet à naturalibus. Probatur ratione, quam alibi tetigi; nam habitus supernaturalis non est per modum facilitatis, sed tantùm per modum potentiæ; certum est autem posse intelligi potentias ad amorem v. g. sine vllo habitu facilitante ad illum, vt potest in omni homine antequam se exerceat circa aliquod obiectum, & acquirat facilitatem ad illud; habet enim tunc perfectissimam potentiam ad amandum illud obiectum, nullum autem habet habitum facilitatem; poterit ergo dari habitus supernaturalis ad amorem Dei sine vllo habitu naturali facilitante ad illum, & consequenter sine omni virtute naturali: & ita contingit in pueris baptizatis & in eo peccatore recenter conuerso, qui anteà diu se exercuit in actionibus peccaminosis; ei enim infunduntur habitus supernaturales, & aliquando in magnâ valdè intensione, si per actum valdè intensum disponatur ad conuersionem, & ante peccata habuit magnam gratiam; non tamen propterea habet vllum habitum naturalem seu virtutem naturalem; imò adhuc

Habitus supernaturalis non pendet à naturalibus.

39.

vitiosus habitus antiquus in gradu intenso manet; ergo virtus supernaturalis non pendet ex se à naturali non solùm circa alia obiecta; sed nec circa illud idem ad quod ea virtus est: ergo non sunt connexæ eæ virtutes.

penderet tamen, si per proprios actus acquireretur.

Fateor, si supernaturalis acquireretur per solos actus proprios, tunc futuras connexas virtutes supernaturales cum naturalibus, quia (vt suppono aliunde) nos non exercemus actum supernaturalem de facto erga aliquod obiectum honestum, nisi simul etiam eliciamus actus naturales circa illud idem obiectum; ab hoc autem actu eo ipso producitur habitus naturalis virtutis; ergo si per actus proprios ipsius hominis operan-
40. tis acquireretur habitus supernaturalis, simul etiam deberet acquiri naturalis; & consequenter tunc supernaturales cum naturali connexi: at cùm habitus infusi non pendeant per se ab eiusmodi actibus, possunt etiam esse sine naturalibus. Imò addo, Etiamsi virtus ea supernaturalis esset per modum facilitatis, dummodò non esset per proprios actus acquisita, non penderet necessariò à naturali; quia posset quis habere facilitatem ad actus supernaturales, non tamen ad naturales; non quia tunc esset homo minùs affectus erga illud obiectum; si enim semel per habitum supernaturalem afficeretur, simpliciter deberet esse affectus erga illud; sed quia posentis non haberet qualitatem naturalem habitus, quâ facilitaretur ad actus naturales, haberet tamen pro supernaturalibus: in quo non video vllam difficultatem, cui facilè responderi non possit.

aliàs non pendebit, etsi esset per modum facilitatis.

Habitus naturalis nō pēdet à supernaturalibus.

Secunda conclusio: Habitus naturalis non pendet vllo modo à supernaturalibus. Hæc à nemine negatur; & inde facilè probatur, quia tota series rei naturalis est per se omnino independens à serie rerum supernaturalium, paucis exceptis actibus naturalibus, qui sunt circa obiecta supernaturalia; de quibus alibi; ergo virtus naturalis non dependet à supernaturali. Confirma-
41. tur; nam si penderet naturalis à supernaturali, non posset vlla simpliciter & absolutè existere naturaliter; etenim id à quo penderet, nempe virtus supernaturalis, non potest existere naturaliter; nam conceptus ipse rei supernaturalis id dicit; aliunde autem nihil habet potentiam ad existendum faciliùs quàm existat id à quo omnino pendet (vt ex terminis patet;) ergo naturalis virtus non posset simpliciter existere naturaliter si deberet semper habere simul existentem virtutem supernaturalem: hoc autem sine dubio est magnum absurdum, cùm certum omnino sit, sicut in Angelis etiam non eleuatis ad finem supernaturalem per habitus infusos, posse tamen esse multos actus bonos naturales, & facilitatem ad illos, & consequenter multas etiam virtutes naturales: virtus enim in præsenti nihil aliud significat quàm habitum facilitantem ad actus vndique bonos & honestos moraliter.

Virtus est habitus facilitans ad actus moraliter bonos.

Obiectio ex SS. Patribus.

Obiicies: SS. Patres dicunt sæpè, virtutes Gentilium nullas fuisse, eò quòd caruerint fide & cognitione supernaturali cæterisque virtutibus ad salutem æternam necessariis; ergo ex mente Patrum naturalis virtus pendet à supernaturali. Respondeo, SS. Patres non negasse eas fuisse absolutè veras virtutes, sed præcisè docuisse, eas non fuisse illis vtiles ad salutem æternam,
42. quod longè aliud est. In hoc eodem sensu intelligendus est D. Thomas, dum naturales virtutes non vocat simpliciter & absolutè tales, sed solùm secundùm quid quod ad solam quæstionem de voce pertinet, quid scilicet significet virtus absolutè talis. In eâ tamen quæstione, nisi abutamus verbis, certum est, sicut actus naturalis potest esse absolutè honestus & bonus, ita habitum ad eum inclinantem fore absolutè virtutem.

Explicantur.

Item Diuus Thomas.

Sectio III.

Quid de connexione virtutum naturalium inter se.

Virtutes naturales non sunt connexæ inter se. Ita Scotus aliiq.

Conclusio: Virtutes naturales non sunt inter se connexæ, etiamsi sint in gradibus intensis. In hac conueniunt Scotus, Gabriel, Ockcam, Almainus, Durandus, Medina, Valentia & Vasquez: quos refert & sequitur P. Tannerus disp. 3. q. 5. dub. 5. vbi Augustini testimonio, quo & P. Vasq. disp. 88. vsus fuerat, eam confirmat. Ratio huius desumitur manifestè ex ipsis diuersis honestatibus, quas respiciunt virtutes; nam castitas v. g. respicit honestatem repertam in fugâ copulæ illicitæ: hanc autem totam quantam independentem omnino esse ab honestate repertâ in non mentiendo, quis dubitet? item ab honestate repertâ in se humiliando? ergo potest esse quis castissimus, & tamen non humilis, sed superbus: imò ex ipsâ castitate sæpè homines superbire S. Gregor. Papa eleganter docet 43.
homiliâ 12. in Euangelia; vbi quinque virginum fatuitatem in eo dicit constitisse, quòd de ipsâ castitatis virtute superbierint. Posse etiam esse castissimum, qui sit parcus & choleticus, nemo dubitabit. Item, posse esse deuotum, qui sit parcus. Posse è contrario esse liberalem, qui sit indeuotus & mendax, experientia passim in multis ostendit: id quod intelligendum est, etiamsi virtus sit in gradu valdè intenso.

Ratio sumitur ex diuersis honestatibus.

An vna virtus à reliquis pēdeat quoad statū vndique perfectū.

Pro quo obseruo, hîc à nonnullis Doctoribus tradi limitationem quamdam præcedentis conclusionis, vt scilicet quæuis virtus moralis pendeat à reliquis omnibus, saltem quoad statum vndique perfectum & absolutum eius virtutis. Quam doctrinam fusè probat P. Tannerus n. 12. auctoritate multorum Scholasticorum, Aristotelis item 6. Ethic. cap. 13. Ambros. deinde, Hieronymi, Augustini, Gregorij & Bernardi: rationem denique desumit ex Aristotele loco citato; quia quælibet virtus in suo esse vndique perfecto requirit prudentiam constanter dictantem, non obstantibus vllis difficultatibus vndecumque prouenientibus, agendum esse iuxta eam virtutem; ergo requirit affectam ad vincendum omnes difficultates, quæ etiam ex aliis vitiis ori- 44.
ti possunt: hi autem affectus sunt omnes aliæ virtutes eis vitiis contrariæ simul sumptæ; ergo quælibet virtus pendet à reliquis virtutibus in suo statu vndique perfecto.

In hac limitatione, quia nollem rem confundi cum modo loquendi, distinguendum omnino censeo: Vel enim loquimur de denominatione quadam extrinsecâ, quæ potest aut vni virtuti ab aliâ venire, aut certè ipsi homini, eò quòd bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu. Vel loquimur de propriâ perfectione intrinsecâ in suâ specie cuilibet virtuti; item de vi & efficaciâ ad efficiendos suos actus in omni omnino materiâ. Hoc posito, si in primo sensu loquamur, veram censeo eam limitationem; si

Quo sensu id verū sit declarat auctor.

in secundo, falsam. Exemplis rem totam declaro: in facie humanâ v. g. vt sit absolutè pulchra, debent esse frons, oculi, nasus, maxillæ, aures, &c. pulchræ; aliud autem longè est disputare, verùm nasus v. g. in suo genere, vt sit etiam absolutissimè perfectus, requirat oculos & dentes pulchros; aliud, verùm vt homo dicatur absolutè pulcher, eo quòd bonum prouenit ex integrâ

45. causâ, debeant etiam oculi, frons, os, dentes, &c. esse pulchri? & tunc temporis per quamdam denominationem extrinsecam oculi denominentur meliores à naso, & nasus ab oculis; certum enim est, has duas quæstiones esse toto cælo diuersas; etenim nemo prudens negare poterit etiam homini habenti pulcherrimos oculos, qui excogitari possunt in se; (imò addo quoad hoc, esto à Deo meliores in ratione oculorum produci non possint) nihilominus posse deesse dentes, nasum, aut aures: non enim si abscinderentur aures, ideò oculi cæcutirent: quo casu homo ille non diceretur absolutè formosus, non quia oculis in suo genere ad summam perfectionem quidquam deesset, sed quia homini deesset aliquid in alio genere necessarium ad pulchritudinem totalem; per hoc autem, quòd Deus tali homini posteà dentes adderet, aut nasum proportionatum & pulchrum, oculi in se nullam omnino acciperent nouam nec minimam perfectionem, nisi summùm denominatiuam extrinsecam.

Hoc modo in præsenti discurrendum censeo, posse scilicet esse in animâ hominis vnam virtutem, velut vnam partem pulchritudinis internæ, ita perfectam, vt illi in se, & quoad suos actus, nihil omnino desit; esto animæ, in quâ est, desit vna alia pulchritudinis pars, seu alia virtus; ex quo defectu fortasse non denominetur extrinsecè ea virtus tam perfecta quàm denominaretur, si essent aliæ omnes. hoc enim pertinet ad mo-

46. dum loquendi, de quo ego nunc non ago. Porrò esse posse quoad rem ipsam vnam virtutem summè perfectam in suo genere sine omnibus alijs, quod ad quæstionem de re spectat, inde manifestè probatur; nam licet multæ sint, quæ se inuicem iuuant, sicut abstinentia castitatem, humilitas patientiam, certè aliæ sunt inter se ita independentes & disparatæ, vt nullo modo se iuuent, & nec ad maiorem facilitatem in exercendis suis actibus sibi sint vtiles; vt in exemplis suprà positis probaui: quomodo enim veracitas in loquendo iuuabitur à castitate aut abstinentiâ? nisi fortè quatenus per actus castitatis quis obtinere potest à Deo maiora auxilia ad non mentiendum: hic autem modus iuuandi non est ad rem præsentem, quia solùm est meritorius, non immediatus & efficiens; de quo solo nunc agimus; idem est de liberalitate, quæ non potest vllo modo iuuari à castitate aut virginitate, & sic in alijs.

Potest vna virtus esse summè perfecta in suo genere seu intrinsecè, licet non sit extrinsecè.

Obiectiuncula.

Fortè dices: Qui non est castus omnia profundet in amasiam; ergo non poterit esse erga ceteros liberalis. Respondeo, quid si sit incastus tantum erga se, fœminas verò oderit? sæpè enim tales homines reperiri experientia ostendit. Secundò respondeo, Esto eo modo liberalitas iuuetur à castitate, certè è contrario castitas non iu-

Soluitur.

47. uatur à liberalitate; imò, ne amasiæ quidquam donare cogatur, potest quis esse castus; ergo parcitas, quæ est vitium, potiùs iuuat virtutem castitatis quàm impediat. Quam doctrinam benè, licet succinctè, tradit Pater Suarez disp. 15. sect. 9. à num. 18.

Aristoteles Hinc iam facile erit respondere ad obiecta in contrarium, quæ solùm probant, quoad modum loquendi, & quoad denominationem extrinsecam, quamlibet virtutem ab omnibus alijs pendere: & quidem id solum docuit Aristoteles loco à Tannero citato, concludit enim his verbis, *In his autem quibus absolutè bonus vocatur quispiam non licet* (subintellige *esse vnam virtutem sine alijs*;) *simul enim cum prudentiâ, quæ vna est, omnes existunt.* Vides illum solùm recurrisse ad denominationem, quâ absolutè bonus vocatur quispiam. vt in exemplo pulchritudinis ego rem declaraui. Eodem modo intelligo Patres, qui non eo rigore, quo nunc nos agimus, de eâ connexione loquuntur; imò iam ostendi ex Gregorio suprà contrarium, dum superbiam ex ipsâ castitate sæpè oriri docet; & experientia reddit id certissimum.

solùm docit, vnam virtutem pendere ab alijs extrinsecè.

Sic & Patres locuti sunt.

Ratio denique ex prudentiâ allata, & Aristoteli attributa, non viget; & quidem iam ostendi, Aristotelem nobis fauere, neque vllam adducere rationem nobis contrariam. Quidquid verò de eo puncto sit, respondeo Primò, illud constans propositum, quod prudentiæ tribuitur, nihil aliud esse quàm actum ipsius virtutis pertinentis ad voluntatem, non verò esse actum prudentiæ, quatenus est virtus intellectus; hæc enim solùm dicit, *Hoc in his circumstantijs faciendum est, si benè quis operari velit*; iudicium autem hoc non cogit voluntatem, vt suprà sæpè probatum est, & inde ostensum, posse hominem intellectualiter esse prudentissimum; qui tamen operetur malè per voluntatem. Secundò respondeo, admisso eo proposito in qualibet virtute, nihil inde inferri, eò quòd multæ sint virtutes, quæ, vt ostendi, non possint in vllis circumstantijs impediri ab aliquibus vitijs; vnde tales non requirunt virtutem eis vitijs oppositam. vt exemplis suprà positis manifestè constat. 48.

Instantia ex Aristotele vincitur.

SECTIO IIII.

De connexione virtutum ex præcepto cum Virtutibus ex consilio.

CIrca præsentem difficultatem D. Thomas 2. 2. q. 73. art. 3. quem ibi sequitur Caietanus, Palacios, & Richardus in 4. d. 33. art 4. q. 5. censet, omnes omnino virtutes esse inter se connexas; etiamsi vna inclinet ad opera sub præcepto, alia ad opus consilij: difficultati verò, quæ ex virginitate statim occurrit (hæc enim potest amitti per matrimonium licitum) dupliciter respondet 2. 2. q. 152. art. 3. ad 3. Primò, virginitatem, secundum formale quod dicit, etiam manere in coniugatis; quia etiam sunt in præparatione animi seruandi virginitatem, si id sibi competiisset. Secundò respondet ad quartum, virginitatem dicere formaliter propositum voto firmatum seruandæ perpetuò integritatis. Quam doctrinam ex Augustino colligere intendit. Cùm ergo votum non possit sine peccato violari, inde fit, vt virginitas violari non possit sine peccato; ergo nulla est virtus inclinans ad opus consilij, quæ non etiam inclinet ad opus præcepti. Huius doctrinæ fundamentum non aliud video, quàm quod insinuatum est suprà ex modo loquendi aliquorum Patrum, quòd scilicet omnes virtutes sint inter se connexæ.

Mens D. Thomæ.

49.

Longè tamen probabilior est contraria sententia; imò, si benè consideretur, videtur omnino certa:

certa: eandem docet Paludanus in 4. dist. 33. q. 2. art. 2. vbi ait ita communiter sentiri à Doctoribus. Dicimus ergo, virginitatem v. g. esse virtutem distinctam à castitate, & illam sine hac posse aut [illegible]; ac propterea, loquendo vniuersaliter, virtutes ex consilio esse distinctas à virtutibus ex præcepto. Eandem sententiam iudicant nobiscum recentiores aliqui omnino certam quoad rem ipsam; ne autem modum loquendi communem (vt ipsi putant) deserere videantur, non vocant illum habitum virginitatis nouum

Virtutes ex consilio distinguuntur à virtutibus ex præcepto.

50. habitum, sed nouam extensionem. Verùm cùm extensio hæc sit vera qualitas omnino distincta à primâ, & separabilis ab eâ, non video, cur non debeat vocari distinctus habitus; aut quo pacto per hoc tueantur opinionem D. Thomæ, qui distinctionem illam realem negant, non verò fuit solicitus de modo loquendi. Igitur absolutè eos esse habitus distinctos inde videtur euidenter suaderi; nam actus ipsi sunt inter se omnino distincti & independentes: certum enim est ex Paulo 1. ad Corinth. 7. non nubere, sed Deo vacare melius esse quàm nubere; & tamen id expressè dicitur à Paulo non esse sub obligatione; siue iam ob defectum voti dicatur virginitas, siue non: de eo enim voto ibi Paulus non agebat: & (vt paulò pòst dicam) per necessitatem voti non officitur vel in minimo nostræ doctrinæ: ex eâ ergo varietate actuum honestorum aliquorum sub præcepto, aliquorum purè sub consilio, sine vllâ planè obligatione, quod apud omnes Catholicos extra controuersiam est, sic argumentor: Actus illi generant habitus distinctos, ergo & virtutes distinctas. Hæc secunda consequentia est euidens; nam habitus inclinantes ad obiecta bona, & ad actus simpliciter bonos, sunt habitus

Habitus virginitatis & castitatis distingui probatur.

51. virtutis. Prima consequentia patet, quia cùm vnusquisque ex illis actibus planè sit ita ab altero diuersus, vt sine illo possit existere, imò & cum contrario illius; nam voluntas non peccandi contra castitatem potest esse cum voluntate non manendi extra vinculum matrimonij, nec habendi id quod Paulus iudicat esse melius, scilicet solutionem ab vxore; quæ, vt dixi, et solutio non vocetur, si ea vocetur virginitas; vt enim paulò antè notaui, id pro meo intento est per accidens: cùm, inquam, hi actus omnino sint independentes; ergo facilitas ad vnum non est facilitas ad alium; ergo si ex frequentatione actuum in aliis materiis admittendi sint habitus, & iuxta actuum diuersitatem distincti, quæ potest esse quæso ratio, cur non debeant etiam in præsenti omnino distincti admitti?

Iuxta diuersitatem actuum distinguendi sunt habitus. D. Thomas non benè probat virginitatem esse in omnibus.

Vrgeo, examinando in particulari id quod D. Thomas suprà docet; & quidem quod Primò tradit, in omnibus esse habitum virginitatis, quatenus omnes debent esse parati seruare virginitatem, si esset eis imperata, non satisfacit; nam virgo, vltra illud propositum, quod debent habere omnes boni Christiani, habet etiam hunc actum, quo dicit, *Etsi non sit mihi imperata; nec sub obligatione virginitas, ego tamen ob maiorem perfectionem seruabo illam:* hunc autem actum non habent nec tenentur habere coniugati; sine

52. dubio autem talis actus diuersum habet motiuum formale ab eo altero, quod relucet in non peccando contra castitatem, ergo diuersam constituet virtutem.

Alia probatio D. Thomæ virtutes omnes esse inter se connexas reijcitur.

Secundum autem quod de voto dicit S. Doctor facilius reijcitur. Primò, quia videtur esse contra sensum Ecclesiæ, quæ vt virgines colit omnes illas, quæ integritatem corporis de facto seruarunt; nec vllo modo attendit, vtrùm voto ad eam virginitatem se adstrinxerint, nec ne. Secundò, negari nequit, velle seruare virginitatem, esto non se obliget quis voto, esse actum honestissimum, & consequenter pertinere ad aliquam virtutem; atqui non spectat ad castitatem simpliciter, ergo ad aliam. Tertiò, quia licet admittamus votum ad eam requiri, in ipso voto faciam ego argumentum; Etenim ita affici circa integritatem corporis, vt velit eam seruare, & voto se ad illam adstringere, actus est nobilissimus, & qui non est sub obligatione; nam licet emisso voto teneatur quis seruare virginitatem; non tenetur tamen ad emittendum votum ex affectu eius integritatis: deinde actus ille non est Reli-
gionis præcisè; nam licet vouere sit ex genere 53.
suo actus Religionis; at eligere votum ad seruandam integritatem non est solius Religionis, quia non vouet ob honestatem Religionis, sed ob honestatem integritatis; nec est item actus eius castitatis, quæ est sub obligatione, vt iam ostendi; constituit ergo aliam virtutem, quæ est sub consilio, non sub obligatione. Quartò, quia licet in virginitate id dicatur, in aliis operibus ex consilio non potest probabiliter dici: quis enim negabit, esse virtutis actum, voluntariè abstinere totâ vitâ à carnibus & lacticiniis, licet ad id non se obliget voto? idem de eo qui se disciplinis & ciliciis castigat sine voto; qui sine obligatione omnibus diebus ferialibus Sacrum deuotissimè audit; & sic de aliis reliquis operibus ex consilio; talia enim sine dubio producunt habitum, non autem illum qui inclinat ad opera sub præcepto: nam qui ad eiusmodi opera obligatoria inclinat, totus quantus est independens ab hoc secundo erga consilia; ergo sunt distincti habitus. Et hæc sufficiant pro probandâ eâ distinctione, quæ mihi videtur valdè certa.

Ostenditur Quartò virtutes ex consilio distingui à virtutibus ex præcepto.

Iam illud obiter ex dictis restat explicandum, vtrùm inter habitus infusos etiam sint aliqui inclinantes ad eiusmodi opera ex consilio, & an infundantur omnibus iustis. Paludanus suprà censet, eiusmodi habitus supernaturales non esse connexos cum gratiâ, ita vt ab eâ necessariò oriantur; sed tunc primò infundi, quando homo se ad eiusmodi actus determinat: quod autem communiter docent Theologi, omnes omnino habitus supernaturales esse connexos cum gra-
tiâ, explicat de habitibus inclinantibus ad opera, 54.
quæ sunt sub præcepto; quia sine talibus non stat gratia: per quod nihil infertur de inclinantibus ad opera sub consilio; etenim sine his perfectè cohæret totus status gratiæ. Sententia hæc haud improbabiliter discurrit.

An dentur habitus infusi inclinantes; an in omnibus iustis.

Iudico tamen probabilius, omnes eos habitus infundi simul cum gratiâ; sic enim magis accedo ad doctrinam communem Theologorum, quæ non admittit habitum supernaturalem infusum, qui non oriatur à gratiâ, & nullam facit distinctionem inter habitus consilij & præcepti.

Habitus simul cum gratiâ infunduntur.

Secundò, numquam admittunt Theologi, habitum supernaturalem infusum amitti sine peccato letali; at si vera esset Paludani opinio, deberemus planè id concedere. Demus v.g. aliquem etiam voto ad virginitatem se determinasse; certè hic iam habet habitum infusum virginitatis in sententiâ Paludani: dispensetur postea iustas ob causas in eo voto, & illo sine peccato ineat matri-

Quid ex contrariâ Paludani sententiâ sequatur.

matrimonium, quis dicet eum priuandum ſine vllâ planè culpâ, etiam veniali, eo habitu ſupernaturali infuſo? Quòd ſi dicas, tunc manere eum habitum, licet iam ſit impoſſibilis actus ab eo habitu procedens, dicere etiam eodem modo debebis, dari talem habitum omnibus iuſtis; licet non ſint poſſibiles in omnibus actus illius.

55. Pro quo aduerte, habitus ſupernaturales ſæpè infundi, etiamſi non ſint poſſibiles actus multorum habituum, imò & omnium: nam qui eſt omnino ſtultus à naturâ, nec poteſt naturaliter recipere vſum rationis, tamen ſi baptizetur accipit cum gratiâ omnes habitus ſupernaturales. Ecce homini impoſſibile eſt exercere vllum actum eorum habituum, & tamen accipit omnes habitus per ſe infuſos; ergo hi ſæpè infunduntur, etiam quando non eſt capacitas proxima efficiendi eorum actus. Ratio huius eſt, quia tales habitus dantur maximè ob connexionem cum gratiâ, & propter eos actus, qui fieri per ſe poſſunt ab homine, non attentâ hac vel illâ ſuppoſitione: ergo cùm per ſe quilibet poſſit ſeruare virginitatem, eſto iam per accidens ſit id ei impoſſibile, probabiliſſimè dicere licet, cum gratiâ eſſe connexum talem habitum, & ſic omnibus infundi, licet non in omnibus elicere queat ſuos actus.

Habitus ſupernaturales infunduntur etſi eorũ actus ſint impoſſibiles.

56. Quæ doctrina ad alia opera conſilij eodem modo applicanda eſt ob eamdem rationem. Quòd ſi hic discurſus alicui non arrideat, ſequi poterit Paludani ſententiam; quæ exceptâ eâ admiratione, de quâ ſuprà, quomodo ſcilicet ſine peccato homo aliquando amittit habitum infuſum, nihil habet contra ſe vllius momenti. Fortè etiam poſſet adhuc cum maiori probabilitate ea ſententia defendi, ſi diceretur, eos habitus ſemel infuſos non amitti ſine peccato, non autem infundi ſemper cum gratiâ, ſed præcisè quando homo vult exercere, & verò de facto exercet ea opera conſilij. Sed de hoc ſatis.

Probabilitas ſententiæ Paludani.

DISPVTATIO XXXVII.

De æqualitate virtutum & permanentiâ earum post mortem.

OMNIA hæc breuiter expediemus, quia facilia ſunt, & non magni momenti; & Primò de æqualitate: circa quam quæ certa ſunt præmittentur.

SECTIO I.

De æqualitate virtutum.

1. CONCLUSIO inter omnes Catholicos & Philoſophos bene ſentientes certiſſima eſt, non omnes virtutes eſſe inter ſe æquales in perfectione eſſentiali: colligitur autem ex Apoſtolo ad Corinth. 13. vbi ait, *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: maior autem horum eſt charitas.* Fortè idem ſuaderet quis ex 1. Reg. cap. 15. vbi Samuel ad Saulem dixit, *Melior eſt obedientia quàm victimæ: & auſcultare magis quam offerre adipem arietum.* Ego tamen ab hoc loco abſtineo, quia in eo non fit propriè comparatio inter duas virtutes, ſeu duos actus hîc & nunc bonos & meritorios, ſed inter vnum actum hîc & nunc bonum, & alium hîc & nunc malum; ac ſi diceret, Melius eſt Deo obedire, quàm contra voluntatem eius facere aliquid: quod alioquin, ſi non obſtaret prohibitio, bonum eſſet, ex quo nihil de inæqualitate virtutum. Omiſſo ergo hoc loco, meliùs Secundò perſuadetur eadem veritas ex eodem Paulo 1. ad Corinth. 12. adhortante Corinthios vt æmulentur chariſmata meliora; fruſtrà autem id diceret, ſi omnes virtutes omnino eſſent inter ſe æquales.

Virtutes non ſũt æquales quoad eſſentiã.

Probatur ex D. Paulo.

Vt verò ratione idem perſuadeatur, aduerte, perfectionem eſſentialem eam eſſe, quæ deſumitur ex intrinſecâ & eſſentiali entitate rei, non ex multitudine eiuſdem rei, aut circumſtantiis aliis extrinſecis; ſicut vnus gradus gratiæ nobilior eſt in ſuâ entitate, ſeu perfectione eſſentiali, quàm vnus gradus caloris, licet ambo in intenſione ſeu multitudine omnino æquales ſint: item, vnus gradus gratiæ nobilior eſt quàm tres caloris, licet hi in intenſione excedant illum vnicum. Hoc poſito.

Quid ſit perfectio eſſentialis.

Facilè perſuadetur noſtra concluſio; non enim omnes virtutes reſpiciunt eadem obiecta honeſta, ſed diuerſa, & valdè inter ſe inæqualia: alia enim eſt honeſtas in abſtinentiâ ab hauſtu nimio, alia in abſtinentiâ à culpâ illicitâ, alia in abſtinentiâ etiam à licitâ. Ratio autem naturalis ex terminis oſtendit, nobilius quid eſſe abſtinere ab hauſtu, quem ſine culpâ etiam facere poterat, quàm ab eo præcisè quo inebriandus erat; & maiorem eſſe continentiam, abſtinere à copulâ etiam licitâ, quàm ab illicitâ tantùm: prætereà, nobilius obiectum eſſe, indigenti proximo ſuccurrere eius miſeriam ſubleuando, quam ſi quis abſtineat ab hauſtu licito; itẽ, excellentius quid eſſe, Deum ipſum laudare, ei ſanctè ſacrificare, ipſum colere, quàm colere Regem alióſve homines excellentes. Id quod clariùs cernitur, ſi ad virtutes Theologicas, quæ Deum immediatè tangunt, recurramus; ibi enim maior earum exceſſus præ aliis, quæ ſolùm tangunt creaturas, ſtatim apparet.

Probatur concluſio ratione.

Reſpondebis fortè: Obiecta omnia ea creata non ſunt honeſta, niſi quatenus ordinantur ad Deum; eo autem ipſo quòd propter Deum amentur, iam ſunt omnia æqualia inter ſe, quia habent æquale obiectum formale; & dummodò propter Deum ea omnia fiant, idem eſſe, ſiue detur eleemoſyna, ſiue ieiunetur, ſiue oretur, &c. Hæc reſponſio fortè haberet difficultatem contra quoſdam, qui hæc duo principia putant eſſe vera, ſcilicet, & nullam virtutem, niſi actu dirigatur in Deum, habere vllum valorem, & ab obiecto materiali actum non accipere vllam honeſtatem, ſed totam à fine; his enim principiis duobus ſuppoſitis, videtur ſatis benè concludere præcedens reſponſio aut obiectio; quam tamen ex verâ & communi doctrinâ impugno, dicóque, dare eleemoſynam pauperi v. g. in ſe eſſe obiectum ita honeſtum & laudabile, vt licet per impoſſibile Deus aut non eſſet, aut illud obiectum Deus ignoraret, ideóque illud ipſi non placeret, dummodò tamen non prohiberet, maneret honeſtiſſimum: ea ergo honeſtas antecedens in eo obiecto ad complacentiam Dei, & quæ hanc complacentiam exigit, poteſt, & verò eſt inæqualis in multis obiectis honeſtis, eſto actu non amentur propter Deum. Secundò reſpondeo, Eſto deberet quælibet, ea honeſtas propter Deum amari, non ideò futuras æquales omnes virtutes; nam ego ſuprà

Obiectio.

Qui putãt honeſtatẽ actuũ deſumi à relatione in Deũ ſolo ſumnon facilè ſoluent obiectionẽ.

Solutio Prima.

Inæqualitas virtutũ ſumitur ab obiecto formali.

Solutio Secunda Itẽ ab obiecto materiali.

ſuprà agens de actibus humanis & alibi ſæpè fuſè oſtendi, ab obiecto etiã materiali inæquali accipere actum inæqualem honeſtatem: cuius contradictoriũ malè ſupponitur in reſponſione datâ. Et hæc de maiori perfectione virtutis ex nobiliori obiecto, quæ eſt præcipua inęqualitas.

Si potêtiæ diſtinguantur, probabile eſt etiã ex inæqualitate ſubiecti virtutes differre inter ſe.

4 Præter illam autem aſſignant nonnulli aliam ex inæqualitate ſubiecti: quæ enim nobilius reſpiciunt oobiliores ſunt; ergo cùm intellectus ſit nobilior potentiâ quàm voluntas, virtutes, quæ in intellectu recipiuntur, nobiliores erunt eis quæ in voluntate, cæteris paribus. Hæc tamen inæqualitas licet, conceſſa diſtinctione potentiarum ab anima, probabilis ſit, non tamen eſt ad rem; quia virtutes intellectuales non ſunt formaliter & immediatè meritoriæ; & de illis nunc non agimus; quidquid verò de hoc puncto ſit, in noſtrâ ſententia potentias non diſtinguente longè clariùs conſtat, non poſſe ex parte ſubiecti deſumi vllum fundamentum diuerſitatis. Imò addo, etiam admiſsâ potentiarum diſtinctione, multos valdè probabiliter docere, omnes habitus immediatè recipi in anima ideóque in eo puncto omnes virtutes æquales eſſe. Relictâ igitur hac inæqualitate vt parum ſolidâ ad rem noſtram, meliùs poteſt aſſignari alterũ caput, vnde eã inæqualitas virtutũ accipi ſolet; eſt autem modus ipſe reſpiciendi obiectum.

Differũt etiã virtutes ex modo tẽdendi in obiectum.

Dixi enim in variis locis Philoſophiæ, circa eumdem omnino terminum & obiectum poſſe eſſe inæquales reſpectus; vt patet in apprehenſione & iudicio, complacentiâ & volitione efficaci, amore & cognitione: hæc eadem differentia & inæqualitas cernitur in præſenti inter ſpem & charitatem; nam cùm vtraque reſpiciat Deum eiuſque bonitatem quà talem, nihilominùs tamen longè nobiliùs eam reſpicit charitas quàm ſpes: nam hæc amat Deum quà ſibi bonum & congruentem, ſeu amore concupiſcentiæ; illa verò amat Deum quà in ſe bonus eſt qui modus amandi Deum nobilior eſt & generoſior, vt ex terminis conſtat.

5.

Quod etiã locũ habet in virtutibus ſupernaturalibus.

In hoc eodem genere etiam differunt virtutes naturales à ſupernaturalibus non (vt aliqui putant) ratinne obiecti; ſuprà enim oſtendi, eamdem bonitatem amari tam per actus naturales quàm per ſupernaturales: eſt ergo differentia in eo, quòd ſupernaturalis habet entitatem longè perfectiorem quàm ſit entitas actus naturalis. de quo puncto quoad differentiam ſcilicet inter rem naturalem & ſupernaturalem fusè à me actum eſt Tom. 1. diſp. 3. Conſtet ergo, de inæqualitate virtutum inter ſe ex his duobus capitibus dubitari non poſſe.

SECTIO II.

Declaratur in particulari inter quas virtutes inæqualitas reperiatur, ſeu quæ ſint aliis nobiliores.

Suppoſita præcedenti doctrinâ de inæqualitate in communi, diſquiri poſſet, quæ in particulari virtus ſit nobilior, quæ minùs nobilis.

SVBSECTIO I.

Quid de Theologicis inter ſe.

[illegible]

De eis ſuprà aliquid diximus, inſinuauimúſque eas eſſe nobiliores aliis. Inter ipſas verò Theologicas charitatem cæteris præſtare, licet breuiter, paulò antè oſtenſum eſt: inter fidem & ſpem aliquod dubium eſſe poteſt. Communiter quidem, & ſine vllâ diſtinctione, ſpes dicitur nobilior; verùm cùm aliunde dici ſoleat, virtutes intellectuales in ſe phyſicè eſſe nobiliores eis quæ in voluntate reſident, ex hoc capite fides videtur excellere ſpem, imò ipſam etiam charitatem, ex modo autem tangendi Deum, licet charitas ſit excellentior, eò quòd Deum propter ſeipſum amet; at ſpes non videtur excedere fidem: etenim ſpes amat Deum quà ſibi bonum, quaſi Deum ad ipſum hominem ordinando; at fides aſſentitur immediatè veracitati diuinæ propter ſe. qui videtur longè nobilior modus tangendi Deum.

Inter Theologicas virtutes prima eſt charitas. Dubiũ de fide & ſpe, vtra prior.

6.

Huic quæſtioni ſic reſponderem diſtinguendo in fide duos habitus; vnum in intellectu, quo aſſentimur veritati diuinæ ſeu Deo dicenti: qui habitus non eſt immediatè & formaliter in genere moris, quia non eſt liber: actus enim intellectus, vt ſuppono, non ſunt formaliter liberi. Alter habitus fidei eſt pia affectio, quâ imperatur ipſe actus fidei; & hic habitus formaliter pertinet ad genus moris; nam in eius actibus eſt totum meritum. Hoc poſito.

Reſpondetur cũ diſtinctione.

Crediderim Primò, habitum illum intellectualem, phyſicè loquendo, nobiliorem eſſe habitu ſpei: quod videtur ſufficienter probari in ratione dubitandi propoſitâ paulò antè, quia ſcilicet pertinet ad intellectum, & quia nobiliori modo Deum tangit.

Habitus intellectualis fidei eſt phyſicè nobilior habitu ſpei.

Dices fortè: Spes tangit ooo ſolùm Deum, ſed etiam viſionem creatam, quæ inter accidentia creata eſt nobiliſſimum obiectum; at fides tangit tantùm reuelationem ipſam externam: quæ ſolùm eſt ſonus aliquis aut aliud ſignum, quo Deus loquitur: ergo ex hoc capite nobilior erit ſpes.

Obiectio.

Reſpondeo, Eſto ſit aliquis exceſſus ex hoc capite, nihilominùs quia hic ſolùm ſe tenet ex parte creaturæ, Deus autem, qui eſt infinitum obiectum, perfectiùs attingitur per fidem, abſolutè hæc videtur eſſe nobilior phyſicè. Secundò reſpondeo, reuelationem Dei poſſe eſſe ſæpè non ſolùm per ſigna hæc materialia, ſed per actus etiam intellectuales, fortè etiam per ipſammet viſionem beatam: ſi enim per ipſam Petro v. g. oſtendat aliquod myſterium, vt mihi dicendum, & poſteà per ſigna credibilitatis inducat ego ad iudicandum Deum id per eam viſionem reuelaſſe; certè tunc ipſa viſio eſſet pro meo actu fidei formalis reuelatio externa (de quo fuſiùs in materiâ de fide:) quo caſu nullo modo ſpes excederet fidem, nec quidem ex eo capite: cumque fides ex ſe extendatur ad omnem reuelationem poſſibilem, clarè conſtat, habere etiam ex parte creaturæ æquè perfectum obiectum; erit ergo phyſicè loquendo perfectior.

7.

Solutio.

Si verò loquamur in genere moris, certiſſimum eſt, ſpem eſſe nobiliorem eo habitu intellectuali fidei; imò in hoc genere non eſſe comparabiles; nam fides, vt dixi, non eſt formaliter meritoria, ſpes verò maximè:

Habitus intellectualis fidei non eſt moraliter nobilior habitu ſpei. Habitus piæ affectionis eſt imperfectior habitu ſpei.

Circa ſecundum verò habitum piæ affectionis, qui ad voluntatem pertinet, crediderim, illum longè eſſe minùs perfectum habitu ſpei. Ratio quâ moueor eſt, quia habitus piæ affectionis non videtur habere immediatè pro obiecto Deum, ſed actum ipſum credendi, quem imperat; at ſpes immediatè non ſolùm viſionem Dei amat, ſed etiam Deum ipſum; de quo fuſiùs alibi. 8.

Dices,

Obiectio. Dices, Licet pia affectio non imperet nisi actum ipsum credendi, id tamen facit, quia benè afficitur erga veracitatem Dei, & erga reuelationem ipsam; ergo etiam habet pro obiecto Solutio. immediato Deum. Respondeo, piam affectionem non esse erga veracitatem Dei; hæc enim quasi necessariò agnoscitur lumine naturæ, vnde ad illam iudicandam non est necessaria pia affectio: hæc ergo ponitur pro ipsâ reuelatione actuali, quæ, cùm sit obscura, requirit eum pium affectum voluntatis; vnde fit, vt casu quo reuelatio sit omnino euidens, meritò iudicent Theologi multi, non esse necessarium vllum habitum piæ affectionis: tota ergo hæc versatur immediatè vel circa actum ipsum credendi, quem imperat, vel circa actualem reuelationem; hæc autem est creatura; ergo ex nullo capite habet pro obiecto formali immediato Deum: quid ergo mirum, si minùs perfectus sit ille habitus etiam in genere Physico habitu spei? Et hæc de Theologicis virtutibus satis.

Subsectio II.

Quid de moralibus.

Inter morales virtutes prima est Religio. 9. Post Theologicas vt suprema inter omnes morales immediatè ponitur Religio; quia licet in se immediatè non habeat Deum pro obiecto, habet tamen honorem & cultum Dei: hoc autem obiectum est in genere moris nobilissimum & præstantissimum, quod post Deum excogitare possumus, quia est maximum bonum extrinsecum Dei.

Obiectio. Objicies: Perfectissima Angeli substantia est nobilior cultu illo, ergo virtus amans Angelum erit perfectior Religione. Quod argumentum potest etiam in homine vim habere; anima enim rationalis est præstantissimum obiectum & nobilius quàm adoratio ipsa externa & cultus Dei. *Obiectũ Religionis in genere moris est nobilius obiectis aliarum virtutũ, non item in genere physico.* Respondeo, ideò me dixisse in genere moris esse nobilius quid cultum Dei; nam licet physicè Angelus sit perfectior quàm externa Dei adoratio; quatenus tamen hæc reputatur bonum Dei, est moraliter loquendo nobilius obiectum quàm Angelus, si hic consideretur vt in se est honestas quædam ipsi Angelo bona, & à Deo omnino condistincta.

Reliquas virtutes nec est facile inter se comparare. Inter reliquas virtutes hæc comparatio non est magni momenti, aliunde verò est valdè difficilis; nam licet in aliquibus obiectis sit facile ipso naturali lumine cognoscere, hoc esse melius illo, in alijs tamen res est omnino incerta, vt etiam in ipsis rebus physicis, quas oculis intuemur & alijs sensibus percipimus, contingit: quis enim decidere potest, an viredo sit nobilior color quàm rubedo: alicui magis placet rubedo, viredo magis alteri: sic inter pyrum & pomum, sic inter multa animalia resque alias inanimatas contingit, quod in virtutibus suo modo locum habere potest. Examinabo duas regulas, quæ ad id dignoscendum tradi solent.

10. *Examinãtur duæ regulæ de nobilitate virtutum.* Prima est, virtutes intellectuales in genere physico nobiliores esse virtutibus ad voluntatem spectantibus; eò quòd intellectus nobiliori modo versatur circa suum obiectum; at in genere moris nobiliores esse virtutes voluntatis, cum hæ solæ sint propriè & formaliter virtutes, illæ *Quomodo verum sit, virtutes intelle-* verò solùm denominatiuè. Hoc principium in hoc sensu ita verum iudico quoad primam partem (de secundâ enim parte nullum esse potest dubium) vt præcisè intelligatur, cæteris paribus: nam licet ex conceptu suo generico perfectior sit habitus pertinens ad intellectum altero pertinente ad voluntatem, non tamen ideò quilibet intellectualis erit perfectior quolibet in voluntate etiam physicè; nam (vt sæpè ad varia intenta probaui) contingit rationem aliquam genericam nobiliorem contrahi per differentiam tam imperfectam, vt non adæquet aliam speciem constantem ex genere imperfectiori & differentiâ nobiliori: sic genus entis incorruptibilis in cælo contrahitur per differentiam ita imperfectam, & è contrario genus substantiæ corruptibilis contrahitur per differentiam tam nobilem, in equo v. g. & leone, vt hæ species sint simpliciter nobiliores cælo: idem puto de habitibus intellectualibus, aliquos scilicet esse simpliciter minùs perfectos physicè aliquibus voluntatis ratione differentiarum inæqualium, licet ratio generica ex se in illis nobilior sit. *ctuales phys. sicè perfectiores esse virtutibus voluntatis.*

Secunda regula, quæ tradi solet, hæc est, vt inter morales virtutes iustitia præstet fortitudini, fortitudo verò temperantiæ: nam iustitia versatur circa nobilius obiectum, nempe circa ius alterius; comprehenditque omnia bona pecuniæ, honoris & vitæ; extendit etiam se tamquam circa obiectum cui erga omnes homines, Angelos, Deumque ipsum, de quo fusiùs Tomo 1. vbi de iustitiâ egi. Fortitudinem verò excellentiorem esse temperantiâ inde probatur, quia fortitudo subiicit appetitum rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent. Quod confirmatur auctoritate Aristotelis 1. Rhet. cap. 9. vbi ait, *Necesse est maximas esse virtutes, quæ sunt alijs vtilissimæ; siquidem est virtus potentia beneficatiua, propter hoc iustos & fortes maximè honorant: hæc quidem,* id est fortitudo, *in bello; illa autem,* id est iustitia, *etiam in pace vtilis est.* Hæc Aristoteles. Confirmatio tamen hæc ex duplici capite mihi videtur difficilis. Primò, ex eo quòd Aristoteles videatur agere magis de fortitudine bellicâ, quæ propriè non est virtus moralis, quàm de fortitudine, de quâ Theologi. Secundò, quia ex prudentiâ, quam ponit vt virtutem iustitiæ, ostendit se etiam agere de iustitiâ administratiuâ, hoc est de scientia quæ in iudice requiritur ad causas rectè decidendas. Deinde, durum mihi videtur, fortitudinem præponere humilitati: quod probo argumento ipso pro fortitudine allato; nam hæc subijcit appetitum rationi in ordine ad ea quæ ad vitam & mortem pertinent; at humilitas subdit in ordine ad ea quæ ad honorem spectant: certissimum autem videtur, longè esse difficilius tolerare summam infamiam, quàm exponere se periculo vitæ, cum spe tamen euadendi; imò esto sine spe id sit: si enim homini dicatur, *Cras ex febri vel alio morbo morieris, honestissimè tamen,* faciliùs longè poterit id tolerare, quàm si dicatur ei, *Cras tamquam infamis declaraberis in perpetuum, & cæderis publicè virgis;* vel *Cras tua vxor agnoscetur vt adultera:* certè id intolerabile solet communiter hominibus videri: ergo humilitas subdens appetitum vt æquo animo quis ignominias has toleret, non cedit (si non excedit) fortitudini. Verùm iam dixi comparationem hanc esse difficilem, quia habet multùm de placito hominum: vnus enim honorem præfert vitæ, alter è contrario; ideò satis de eâ comparatione in perfectione essentiali. 11. *Altera regula comparãdi virtutes inter se.* *Doctrina Aristot. examinatur.* 12.

Virtutes sunt inæquales quoad intensionem. Iam veniamus ad comparationem in intensione, in quâ certissimum est posse virtutes esse

inæquales

inæquales inter se; cùm enim suprà ostenderi-
mus, eas virtutes esse inter se independentes, &
vnam posse sine alterâ acquiri, poterit eo ipso vna
intendi plus quàm altera; & licet vna virtus quo-
13. dam modo requireret alteram; quia tamen non
quandocumque exercetur actus vnius, exercetur
etiam alterius, sed sæpè contingit, vt qui alio-
qui omnes virtutes habet, frequentiùs vnam
quàm alteram exerceat; vel quia occasiones oc-
currunt plures pro vnâ quàm pro alterâ; vel quia
maiorem habet ipse propensionem ad vnam
quàm ad alteram; ideóque libentiùs se in vnâ ex-
ercet quàm alterâ; dubitari non potest, quin in-
tensio in eis sit inæqualis.

In telligenda conclusio de virtutibus acquisitis, non autem infusis.

Aduertendum tamen Primò, præcedentem do-
ctrinam solùm intelligi de virtutibus acquisitis;
nam infusæ, quia non per proprios actus physicè
intenduntur, sed meritoriè ad intensionem gra-
tiæ, omnes habent æqualem intensionem inter se,
quia omnes per quoslibet actus bonos in gratiâ
factos intenduntur ad intensionem eiusdem
gratiæ.

Secundò aduertendum, aliquos, cùm doctrinam
traditam de inæqualitate intensionis in virtuti-
bus benè admittant, malè tamen laborare, vt ex-
plicent, quo pacto ex quolibet actu cuiuslibet vir-
tutis fiat accessio omnibus aliis: recurrunt autem
ad instantiam multorū hominum collaborantium
vt trabē moueant, si enim tunc accedit nouus, cui-
libet, inquiunt, accedit leuamē aliquod iuxta pro-
portionem: id quòd eodem modo in virtutibus di-
14. cendum putant. Ego tamen hanc comparationem
non iudico vllo modo bonam quoad intensio-
nem, de quâ hîc agimus; nam per actus iustitiæ
v.g. soluendi cuilibet quod suum est, nec in mini-
mo intenditur habitus fortitudinis, aut humilita-
tis, alteriúsue virtutis ab ipsâ iustitiâ. Secundò, si
dicant hi, se non agere de intensione habitus
ipsius virtuosi, sed de facilitate aliquâ, quæ potest
ex circumstantiis sæpè augeri, tunc solùm admit-
to eam doctrinam in eis virtutibus quæ aliquo
modo sunt connexæ, & se inuicem iuuant; nam,
vt dixi suprà, aliquæ sunt ita disparatæ, vt planè
nullo modo vna pendeat ab aliâ, neque in mini-
mò crescat ob aliam; sicut veracitas in dicendo
non iuuatur per liberalitatem: in his ergo & si-
milibus dico, nullum fieri per liberalitatis actus
v.g. accessum veracitati in rebus iocosis.

Actus vnius virtutis non intendit habitum alterius, nisi sit connexus cum illâ.

Tertio aduertendum, ob rationem pro conclu-
sione datam, non solùm posse virtutes esse inter
se intensiuè inæquales, sed, moraliter loquendo
necessarium esse, vt semper aliquam habeant
inæqualitatem; quis enim erit ille, qui tot præci-
sè numero, & eiusdem omnino intensionis actus
elicuerit in vnâ virtute, quot in qualibet ex aliis?
15. Sanè vix potest id contingere moraliter, tum ob
varias occasiones, tum ob dispositionem ipsam
subiecti magis ad vnam quàm ad alteram pro-
pensi, vt dixi.

Virtutes necessariò sunt inæquales quoad intensionem.

Tertia denique perfectio, in quâ comparari
possunt virtutes, est extensio ad plura vel paucio-
ra obiecta. In quâ comparatione ego cum distin-
ctione discurrendum censeo: vel enim loquimur
in sententiâ eorum, qui dicunt, vnam eamdemque
se extendere ad omnia obiecta materialia sub
vnâ ratione communi, esto in eis obiectis sit in-
æqualis difficultas; v.g. vnam eamdemque virtu-
tem abstinentiæ se extendere ad cibum in qua-
cumque materiâ, item ad potum: vel loquimur in
oppositâ sententiâ id negante; si in primâ, dicen-
dum omnino est, non semper eamdem specie vir-
tutem in duobus hominibus æqualem esse; hoc
est, etiamsi ego habeam abstinentiæ virtutem, &
etiam illam habeat Petrus, non propterea nos
esse in eâ abstinentiâ æquales; imò neque in eo-
dem homine successiuè eam esse æqualem: nam
experientiâ manifestè constat, aliquem esse absti-
nentem tam in cibo quàm in potu, alium verò
solùm in cibo, alium verò circa qualitatem cibi,
non ita circa quantitatem; alium è contrario cir-
ca quantitatem, non circa qualitatem; & in eo-
dem homine idem contingit; nam magis extendi-
tur eius abstinentia successu temporis per fre-
quentationem actuum quàm initio: ergo iam ha-
bet maiorem perfectionem extensiuam eadem
virtus quàm priùs habuerat: quomodo autem in
vnâ eademque virtute id fiat, non est huius loci.
Viderint id eius suppositionis auctores; illos ego 16.
reieci agens de habitibus & in proœmialibus Lo-
gicæ; nunc solùm ostendo, quid sit dicendum
consequenter ad eorum principia.

Virtutes possunt etiam esse inæquales extensiuè. Quomodo hoc intelligendū.

Si verò loquamur in probabiliori sententiâ
docente, ad ea obiecta materialia, quæ diuersam
habent difficultatem, diuersos esse habitus, facilè
constat, quemlibet habitum in suo genere semper
habere totam perfectionem extensiuam quam
potest. Verùm aduerte, me non dicere, vnum se
extendere ad tot obiecta materialia ad quot
alium; v. g. iustitiam se extendere ad tot, & non
plura, ad quot se extendit abstinentia: hæc enim
comparatio planè est incerta & regulariter non
inuenitur ea æqualitas; id quod ex ipsis obiectis
materialibus & ex aliis principiis prouenit; circa
quæ nec possumus regulam tradere, nec, si posse-
mus, operæ pretium esset in eâ tradendâ tempus
insumere: res enim est nullius planè vtilitatis. Lo-
quimur ergo de duabus solo numero distinctis;
de duabus v.g. iustitiis, abstinentiis.

Quid dicendum sit, si distinguantur habitus penes obiecta materialia.

SECTIO III.

De permanentiâ virtutum post mortem.

NOn ago de earum permanentiâ in hac vitâ;
nam si sermo sit de virtutibus infusis, con-
stat, eas durare quamdiu homo est in gratiâ, ex-
ceptâ fide & spe, quæ etiam durant in peccato-
re Catholico; si verò loquamur de acquisitis, in 17.
meâ sententiâ possunt aliquando nimio otio sine
actu etiam cōtrario perire; in sententiâ verò com-
muniori tunc solùm peribunt, quando homo se
exercuerit in actibus contrariis ei virtuti: igitur
tota quæstio præsens erit de perseuerantiâ post
hanc vitam. in quo puncto sit

PRIMA CONCLVSIO: In peccatore post hanc
vitā non manebunt virtutes infusæ. De charitate
& aliis à fide & spe res est extra controuersiam;
quia, vt paulò antè dixi, neque in hac vitâ ma-
nent in peccatore. De spe & fide probatur, quia
in eo statu homines sunt prorsus indigni talibus
habitibus. Cessat præterea ratio, ob quam in
hac vitâ à Deo in peccatoribus permittuntur, scil.
vt habeant proportionata principia ad conuer-
sionem, ad quam à Deo alliciuntur: at damnati
iam sunt eius conuersionis incapaces, ergo non
manet in eis fides & spes.

Virtutes infusæ non manent in peccatore post hanc vitam.

SECVNDA CONCLVSIO: Non manent diu
virtutes naturales morales in damnatis: patet,
quia cùm nihil boni operentur, sed potiùs infini-

Virtutes acquisitæ non manent diu in damnatis.

ta peccata, & affectiuè quidem in omni materiâ, necessum est, vt, esto secum accepissent bonos aliquos habitus, eos tamen breui amittant. Dixi *diu*, quia probabile est, cùm sint perfectiones naturales, non illis auferri à Deo miraculosè, sed relinqui, donec actibus contrariis vel certè otio pereant naturaliter.

Si sunt virtutes in appetitu, ea in morte pereunt

Tertia Conclusio: Si quæ sunt in appetitu virtutes, illæ pereunt tam in iustis quàm in reprobis; nam in morte deficit earum subiectum; in reprobis autem non reproducentur in resurre-
18. ctione; vt quid enim dicemus, miraculum à Deo in fauorem reproborum faciendum reproducendo eos habitus, maximè cùm nullos bonos actus effecturi sint? In prædestinatis verò probabiliter eædem numero virtutes tunc reproducentur, iis exceptis, quæ statui beatifico repugnant, vel etiam illis, quæ, ob summam ipsius appetitus in patriâ cum ratione conformitatem, necessariæ omnino ibi non erunt ad eum appetitum frænandum; ob quem solum finem ponuntur de facto in nostro appetitu ab his qui in eo virtutes admittunt.

Virtutes intellectuales & scientiæ manent post mortem etiã in damnatis

Quarta Conclusio: Virtutes intellectuales seu scientiæ naturales probabiliter manebunt etiam in damnatis non ad ornatum eorum, quia nullum merentur, nec ad voluptatem, quâ omni carebunt, sed quia naturales sunt, neque habebunt contrarium; & potiùs erunt in eis tormentum, dum ex illis vehementiùs apprehendent bona naturalia quæ amiserunt, & reflectent se cum vehementissimo dolore supra honorem, æstimationem & voluptatem, quam ex illis ipsis scientiis habuerunt, quibus omnibus nunc destituti torquebuntur; eósq; vehementer vrgebit, quòd cùm ex scientiis facilè ascendere potuissent ad Dei cognitionem & amorem, id tamen neglexerint. Adde, illam ipsam cognitionem, quæ sine dubio est imperfecta; excitaturam in ipsis vehementem affectum vlteriùs rem intelligendi; id quod eis omnino negabitur: cúmque aduerterint se eam perfectam notitiam & alias maiores scientias habere potuisse in cælis, si benè vixissent, præ nimiâ in semetipsos irâ ringentur.

Omnes virtutes, exceptâ fide, manent in patriâ. In probanda hac conclusione aliqui non discurrunt consequenter.

19. Quinta Conclusio: Omnes virtutes, exceptâ fide manent in patriâ. De quâ conclusione quia præcedenti Tomo agens de beatitudine fusè egi disput. 53. sectione 2. iam nihil dicam; illud tamen aduertam, minùs consequenter nonnullos ideò probare conclusionem hanc de permanentiâ virtutum in Beatis, quòd sint decora animi beati, nec dedeceant illũ statum; cúmq; fuerint instrumenta acquisitæ beatitudinis, meritò in eâ relinquuntur: accedit, inquiunt, quòd facilè possint assignari aliqui actus, quos exerceant, scilicet complacentia de proprij obiecti honestate, & de actibus in hac vitâ per eas virtutes exercitis. Dico, auctores huius rationis minùs consequenter locutos, quia iidem docent, spem & fidem non manere in patriâ; cùm tamen ratio hæc ab eis facta pro aliis virtutibus, eodem omnino modo vrgeat pro fide & spe. In spe statim pa-
20. tet; nam & gaudere Beatus poterit de actibus à se in viâ factis, &, quod amplius est, directè gaudere de beatitudine obtentâ: qui actus cùm non tam versetur reflexe circa actus eius virtutis, quod in rigore ad eam virtutem non videtur spectare, quàm directè circa idem omnino quod ea virtus in viâ tetigerat optando illius possessionem; hîc verò seu in cælo de eâ possessione gaudendo, necessariò debet ad eamdem virtutem pertinere, ad quam pertinuit desiderium eius beatitudinis; ideóque clarissimè apparet, cur ea virtus spei manere possit in Beatis, attento toto discursu eorum auctorum. In fide etiam saltem quoad habitum piæ affectionis, qui ad voluntatem pertinet, idem patet; habitus verò spectans ad intellectum licet nullum ibi habeat actum, habet tamen locum iuxta primam rationem eorum Doctorum, quòd sit ornatus animæ, & ipse secundùm se non sit contrarius beatitudini, ac deniq; fuerit instrumentum meritorum in hac vitâ: non ergo debet ad hanc rationem recurri, si habitus illi excluduntur, sed vel vniuersaliter omnes ponendi erunt, vel solùm illi, quorum aliqui actus in cælo exerceri possunt. de quo fusiùs eo loco citato.



Dispvtatio XXXVIII.

De donis Spiritus sancti, beatitudinibus & fructibus.

Quid hoc loco significet nomen doni.

Dona in præsenti non accipiuntur in generali suâ significatione; 1.
eo enim sensu, gratia & fides, & quidquid supernaturale in nobis reperitur, donum est: vsurpatur ergo magis restrictè pro specialibus illis donis, de quibus Isaiæ 11. vbi enumerat septem distincta. de his egit D.Thom. quæstione 68. per octo art. Vasquez disput. 89. Tannerus fusè disput. 3. quæst. 6. dub. 1. fusiùs verò Pater Suarez Tom. 1. de Gratiâ lib. 2. à capite 17. vsque ad 22. Circa quæ præcipua difficultas est, quid ea dona sint, vtrùm scilicet virtutes ipsæ diuerso nomine designatæ, an verò aliquid aliud distinctum; & quid illud. In quo puncto duæ sunt extremæ sententiæ: vna, quæ ea dona idem omnino dicit esse cum virtutibus: alia, quæ omnino à virtutibus ea distinguit. Pro primâ videtur stare Magister in 3. dist. 34. Altisiodorensis lib. 4. Summæ Tractatu 4. lib 1. Vincentius in Speculo morali lib. 1. parte 4. disput. 1. Scotus in 3. dist. 34. quæstio vnicâ, Gabriel ibidem art. 2. Maior quæstio 1. Ockam in 4. quæst. 3. Guilielmus Paris. lib. de Virtutibus fol. 73. col. 1. Gerson. Alph. 28. litterâ L. in Tractatu de donis Spiritus sancti, Almai. Tractatu 3. Moralium cap. 23. Vazquez autem suprà cap. 2. dubius manens magis in hanc propendet quàm in secundam. Pro quâ maximè citatur D.Thom. dictâ quæst. 68. art. 1. quem Thomistæ sequuntur, & ex nostris Valentia hîc q. 8. puncto 1. Tannerus suprà & Suarez cap. 17. & sequentibus, paucos alios pro se citans: rursus autem de eadem agit Tom. 3. lib. 6. cap. 9.

Sententia aliorum in quo consistant hæc dona.

Duplex difficultas. Prima, an dentur diuersi actus intra genus virtutis moralis; quorum vnus donum, alter virtus tantùm dicatur. Secunda, an pro diuersis actibus diuersi sint habitus.

Pro decisione aduerte, duplicem hîc posse esse difficultatem: vnam, an dentur actus diuersi intra genus virtutis moralis infusæ; quorum vnus dicatur donum, alter verò dicatur tantùm virtus, ita vt ea differentia sit specifica ex diuersitate motiui formalis: alteram vtrùm pro eis diuersis actibus sint ponendi habitus distincti, an vnus idémque possit vtrosque elicere. In præsenti ergo

ergo maximè circa primum punctum hærebimus, obiter etiam de secundo aliquid dicturi; si enim probauerimus, actu non esse diuersos, certè eo ipso probauimus, non esse habitus distinctos: quòd si adhuc distinctos actus admitteremus, quia tamen (iuxta dicenda in toto discursu disputationis) valde rari illi actus sunt, non iudicarem debere tales habitus distinctos poni, sed ipsos habitus virtutum vocandos dona, quatenus possent dato eo speciali instinctu elicere tales speciales actus.

SECTIO I.

Mens Diui Thomæ circa dona.

QVia maxima vis secundæ sententiæ ab auctoritate D. Thom. desumitur, & video ab auctoribus omnibus tam primæ quàm secundæ sententiæ illum pro eâ secundâ indubitanter citari, maximè à Patre Suario omnibus illis capitibus, iudicaui, ad exactam huius difficultatis explicationem, operæ pretium esse, breuiter mentem sanctissimi Doctoris in hoc puncto declarare.

D. Thom. non distinguit re ipsâ dona à virtutibus infusis.

Igitur dico, D. Thomam, licet videatur absolutè dona à virtutibus distinguere, re tamen ipsâ non distinguere, nisi à solis virtutibus naturalibus, seu acquisitis, & Theologicis infusis, hoc est à fide, spe & charitate. Vno verbo, D. Thom. docet, dona esse virtutes infusas respondentes in ordine supernaturali moralibus; vnde re ipsâ primam tenet sententiam, non secundam. Porrò D. Thom. eam esse mentem colliget, qui cum reflexione & attentione ad verba, & rationes, quibus vtitur pro eis donis, legerit totam eam quæstionem 68. non enim agit nec quidem vnico verbulo de operibus extraordinariis intra ipsum ordinem gratiæ factis ex aliquo speciali instinctu non communi omnibus iustis, vt ei tribuunt communiter auctores, maximè P. Suarez suprà & P. Tannerus, numerantes multa talia opera tam ex sacrâ Scripturâ quàm ex historiâ Ecclesiasticâ: quale fuit illud Samsonis cum Philisthæis se opprimentis; Salomonis mandantis vt diuideretur infans; Apolloniæ se in ignem coniicientis; Eleazari sub elephante ruentis; & similia. Porrò D. Thom. de his non agere inde constat, quia nec mentionem vllam de similibus actibus fecit; incredibile autem est, si id voluisset, numquam vsurpaturum fuisse eiusmodi exempla, quæ ipsi adeò nota erant. Secundò, quia tales actus non sunt necessarij ad salutem; & rarissimè in vno aut altero semel vel bis totâ vitâ reperiuntur; at Diuus Thomas expresè ait, sine donis non posse hominem saluari; item, dona esse necessariò connexa cum charitate in omnibus hominibus. Tertiò docet, dona requiri ad efficiendos actus non tam iuxta regulam rationis naturalis quàm iuxta Deum; hoc autem in omnibus actibus remississimis, qui communissimi sunt omnibus iustis, si tamen sint supernaturales, locum habet; ergo non agit de illis extraordinarijs, sed de omnibus & solis supernaturalibus, qui sunt ad salutem necessarij.

Vnde colligitur hanc esse mentem D. Thomæ.

2.

Suárez & Tannerus suprà multa talia opera adducunt.

De his nihil D. Thom.

Tales actus ad salutem necessarij non sunt.

Non agit D. Thomas de donis prout maiorem facilitatem dant.

Probatur Primò.

Secundò, eum non agere de donis, prout dicunt maiorem facilitatem in obediendo Deo; quasi virtutes supernaturales darent solùm simpliciter posse, dona verò faciliter & suauiter posse, vt alij videntur D. Thom. interpretati & simul donorum distinctionem explicare: quod, inquam, in eo sensu non loquatur, patet manifestè. Primò, quia id, quod tantùm deseruit ad promptè & facilè eliciendos actus virtutum, non dicitur simpliciter necessarium ad salutem neque à D. Tho. neque ab vllo alio Theologo; dona autem expresè dicit D. Thom. esse omnino necessaria ad salutem. Secundò, quia D. Thom. dicit, ea dona semper infundi cum charitate, ita vt cùm primùm iustificatur homo illa accipiat; atqui certū est, non omnes homines cùm primùm iustificantur esse faciles & promptos ad opera supernaturalia: ergo dona non dant eam promptitudinem & facilitatem, iuxta mentem Diui Thomæ: quòd si omnes iusti eam facilitatem semper haberent, profectò dicerem, ab eodem habitu prouenire, à quo prouenit simpliciter posse.

Secundò.

Probatur, S. Thom art. 1. in corpore nomine donorum de virtutibus moralibus supernaturalibus tantùm agere.

3.

Sed age iam, positiuè probemus, eum de eis virtutibus moralibus supernaturalibus tantùm agere nomine donorum; nam art. 1. in corpore, dum distinctionem virtutum à donis maximè tradere videtur, non aliter eam probat, quàm quia virtutes solùm mouent hominem vt operetur iuxta rationem naturalem; vnde sic concludit. *Oportet igitur homini inesse altiores perfectiones, secundùm quas sit dispositus ad hoc, quod diuinitus moueatur: & istæ perfectiones vocantur dona.* Hæc ille. Vides; eum docere per dona moueri diuinitus hominem, per virtutem verò solùm naturaliter; ergo per dona solùm intelligit virtutes supernaturales, quæ in sententiâ ipsius & omnium mouent diuinitus seu supernaturaliter: ergo non significantur nomine virtutis à D. Thom. ibi illæ, quas nos vocamus infusas supernaturales, sed solæ naturales; supernaturales verò à S. Doctore intelliguntur nomine doni: vnde concludit, quòd dona ad altiores actus moueant quàm virtutes; quod non potest habere locum, si per virtutes etiam intelligantur supernaturales: nam omnes actus harum virtutum sunt in altissimo ordine, supra quem de facto non agnoscimus altiorem, nec præter actus illarum alij sunt ad salutem necessarij.

In eodem art. 1. nihil eis donis supra rationem communem virtutis addit.

Secundò, in eodem art. 1. ad 1. nihil penitus eis donis supra rationem communem virtutis addit, quàm quòd sint diuinæ virtutes perficientes hominem vt à Deo motum, seu vt directum ad finem supernaturalem; quod sine dubio conuenit virtutibus omnibus moralibus, supernaturalibus tamen. idem ex responsione ad secundum & tertium constat clarè.

S. Thom. art. 2. probat necessaria esse dona ad salutē.

Tertiò, idem Sanct. Doct. art. 2. probat necessaria esse ea dona ad salutem; at præter actus virtutum supernaturalium, vt sæpè inculcaui, nullæ aliæ operationes necessariæ sunt ad salutem, ergo.

Mens illius circa hæc art. 3. in corp.

Quartò, art. 3. in corpore clariùs loquitur, dum virtutes infusas solùm vocat fidem, spem & charitatem, per quas meritò dicit, hominem non sufficienter compleri ad alios actus morales vt proportionatos fini supernaturali: vnde infert, præter eas tres virtutes, requiri dona: vbi non dixit, *Præter virtutes morales infusas*, sed *præter Theologicas*; ergo virtutes morales infusas intelligit nomine donorum: idem clarissimè insinuat in responsione ad tertium: idem art. 4. in corpore, vbi dona à virtutibus in eo præcisè distinguit, quod dona sint ad actus secundùm Deum, hoc est proportionatos ad finem visionis Dei; virtutes ad actus iuxta rationem naturalem: idem repetit art. 4. corp. initio; & in fine explicat, quomodo ea dona se extendant ad omnes actus supernaturales.

Art 5. docet per similia dona nos disponi ad Spiritum sanctum.

4 Quintò, clarissimè art. 5. & in corpore docet, dona esse quibus disponimur ad Spiritum sanctum, quem dicit habitare in nobis per charitatem; addit, dona necessariò esse cum charitate, & non posse è contrario sine illà existere : id quod haud dubiè solis virtutibus infusis conuenit: ideò ad primum docet, eam scientiam singularem, quæ in aliquibus reperitur: non esse donum, de quo in præsenti; ergo dona non vsurpat pro actibus extraordinariis ; qualis est ea scientia; sed pro virtutibus solis infusis, quæ in omnibus omnino hominibus iustis reperiuntur ; quia omnes simul cum gratiâ infunduntur.

Admittit ea dona manere in patriâ.

Sextò, ea dona admittit manere in patriâ, eò quòd ibi exerceantur actus supernaturales aliqui, licet non omnes, ita art. 6. vnde concludit, in hoc puncto discurrendum esse sicut de virtutum Cardinalium permanentiâ in patriâ, intellige naturalium; (quoad genus enim actuum eadem est difficultas, siue naturales illi, siue supernaturales sint, an scilicet repugnent statui beatifico; v.g. an in patriâ sit locus misericordiæ idem est ac, an sit supernaturali:) atqui in patriâ non fient illi actus extraordinarij, quos Tannerus, Suarez & alij ponunt ; ergo non egit de illis D. Thom. nomine donorum.

Idem clarè constat ex art. 8.

Septimò, clarissimè idem constat ex art. 8. vbi diuidens virtutes solùm tres ponit species (seu genera) Theologicas ; & has dicit coniungere cum Deo; intellectuales deinde, & morales: quas duas vltimas dicit solùm dirigere hominem secundùm rationem naturalem ; ergo D. Thomas nomine virtutis non inclusit, quas nos morales infusas dicimus: patet euidenter ; nam hæ perficiunt hominem non solùm secundùm rationem naturalem, sed secundùm diuinam & supernaturalem; & non sunt aliunde Theologicæ ; ergo non sunt inclusæ à sancto Doctore nomine vllius ex illis tribus membris ab eodem D. Thom. positis, cùm tamen dicat, eam esse adæquatam diuisionem virtutis ; ergo dona solùm contrà distinguit à virtutibus moralibus naturalibus ; vnde eleganter virtutes Theologicas præfert donis, id est, virtutibus moralibus infusis, dona verò virtutibus intellectualibus & moralibus ; quas solùm attendi secundùm rationem naturalem dixerat immediatè. Nec in D. Thom. inueniri poterit vnquam alia donorum explicatio, nisi per ordinem ad finem supernaturalem.

Idem ostenditur ex quæstione sequenti art. 1.

Idem euidentissimè Octauò ostenditur ex quæstione sequenti ; vbi agens ipse Sanct. Doctor de beatitudinibus hæc habet art. 1. in corpore: *Ad finem autem beatitudinis appropinquat homo per operationes virtutum, ac præcipuè per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æternâ ad quam ratio non sufficit.* Ecce D. Thom. docet, virtutes, quæ solùm faciunt hominem rectum secundùm rationem naturalem, non sufficere ad accedendum ad beatitudinem æternam; & eas solas virtutes distinguit à donis ; ergo loquitur solùm de naturalibus virtutibus. Patet euidenter consequentia ; nam infusæ & supernaturales, cùm ad eas inducat Spiritus sanctus, efficere possunt actus meritorios vitæ æternæ, & per quos homo ad eam beatitudinem accedat. Imo in omnibus ferè iustis non alij actus supernaturales reperiuntur ex mente etiam aduersariorum; nam actus donorum & rari sunt, neque omnibus communes.

Probatur eandem ratione.

5 Vltimò denique id probo ratione, quia certum omnino videtur; D. Thom. non iudicasse minoris perfectionis esse actus supernaturales v.g. iustitiæ in suo genere, quàm sint actus supernaturales charitatis in suo, spei in suo, & fidei deniq; in suo: atqui intra actus seu genus charitatis, fidei & spei supernaturalis non ponit D. Thom. nec vllus alius ; aliquem actum specialem doni, ergo neque intra actus supernaturales iustitiæ debet poni ; & sic de aliis virtutibus. Vnde cùm art. 4. ad 3. obiecisset sibi sanctus Doct. malè numerari dona, quia non sunt vlla quæ respondeant virtutibus Theologicis, respondet ad tertium, Theologicas esse coniunctionem cum Deo, & ab eis oriri dona: quis autem ibi non videat id intelligendum de virtutibus supernaturalibus infusis, quæ oriuntur à charitate, & coniungunt cum Deo, quatenus complent potentiam ad actus efficiendos secundùm motionem supernaturalem ?

SECTIO. II.

Euasio quædam reÿcitur, & obiectiones ex D. Thomâ soluuntur.

Potest ex Suario suprà cap. 21. responderi.

POSSET fortè ex Parte Suario suprà cap. 21. in fine responderi huic vltimæ rationi, ideò non esse vlla dona pertinentia ad virtutes Theologicas; quia illæ tangunt Deum tam alto modo, vt altiori non possit tangi. Quam solutionem attribuit Diuo Thom. eâ q. 68. art. 4. ad 3. Hæc tamen solutio facilè reiicitur: & quidem D. Thom. nihil penitus eo loco dixit de eo altissimo modo, & verò meritò ; nam, etiam virtutes infusæ morales, v.g. Religio & obedientia tangunt Deum ita altè in suo genere, vt in eodem altiùs tangi non possit. Quod enim sæpè hic auctor & alij repetunt, aliquos actus in eis virtutibus fieri præter consuetum ordinem gratiæ, non est ad nostrum propositum. Primò, quia etiam id debet habere locum in virtutibus Theologicis : etenim potest quis ex speciali instinctu Spiritus sancti aliquem actum fidei extraordinarium & valdè certum elicere, aliquem fidei actum circa materiam specialiter reuelatam ipsi homini, & actum charitatis cum vehementiori commotione mortem appetendo propter Deum. Vbi mirandum est, cùm Pater Suarez cæterique meritò iudicent, actum ad eam speciem virtutis spectare, cuius habet motiuum formale, non verò ad illam, cuius est materiale obiectum, quòd non viderint omnia illa exempla, quæ ipsi ponunt in donis, reduci posse ad charitatem; vt in fortitudine, ad quam dicunt pertinuisse, quòd Samson seipsum occiderit : & idem de Apolloniâ se in flammas coniiciente: etenim illud potest fieri ob motiuum charitatis, & ob motiuum fortitudinis ; ergo potest ad charitatem pertinere & ad fortitudinem; ergo, cùm, siue ex hoc motiuo, siue ex illo fiat, semper sit quid extraordinarium, semper pertinebit ad donum vel in materiâ charitatis, vel in materiâ fortitudinis : & idem dico de actibus singularibus pietatis & timoris, qui etiam propter Deum fieri possunt; ergo vel non debebit esse donum speciale intra genus fortitudinis, vel è contrario debebit esse donum charitatis pro similibus actibus ex instinctu extraordinario pro Deo factis.

Hanc solutionem D. Thom. q. 68. art. 4. ad 3. adhibuit.

Non est ad nostrum propositum, quòd aliqui asserunt, aliquos actus fieri præter consuetum ordinem gratiæ.

Cùm actus ad eam speciem virtutis pertineat, cuius habet obiectum formale, iuxta Suarium, omnia exempla ab illo & alijs allata (etsi ipsi non viderint) possunt ad charitatem reduci.

Obiectio.

Quòd si dicatur habitus charitatis habere vim efficiendi eum actum posito instinctu, eodem modo dicam, habitum fortitudinis habere vim posito instinctu ad efficiendum talem actum ob honestatem fortitudinis, ergo quoad hoc 6

exco

excogitari non potest differentia vlla inter virtutes Theologicas & morales. Quòd si propterea Secundò respondeatur, actum non pertinere ad donum quando fit ex motiuo virtutis, sed quando fit ex motiuo doni, in charitate autem non esse speciale donum, facillimè reiicitur. Primò, quia in ea solutione petitur principium: cur enim non ponetur etiam donum in charitate, sicut & in aliis materiis, cum vtrobique habeat locum specialis instinctus Spiritus sancti? Secundò, & efficaciùs, quia si motiuum actus doni est specialis instinctus, & hic extra habitus obiectum illud à suâ virtute; ergo cùm ratio instinctus Spiritus sancti videatur esse vnum quid eiusdem rationis, siue versetur circa hanc materiam, siue circa illam, non minùs quàm reuelatio Dei censetur esse vnum quid, siue hoc siue illud reuelet; profectò vnicus sufficeret habitus doni ad actus omnes donorum, sicut sufficit vnus habitus fidei ad credendum omnibus. Quæ ratio inde magis confirmatur, quòd ille instinctus quædam est reuelatio Dei; verùm quia iam non tam ago de multiplicatione habituum quàm de diuersitate specifica actuum, prior eius solutionis refutatio magis est ad punctum præsens. Igitur constet, etiam in ipsis Theologicis virtutibus posse assignari obiectum formale doni, si assignatur pro aliis moralibus.

Respons.

Reiicitur Primò.

Secundò.

Prior solutio reyciitur. Iam verò vlteriùs priorem solutionem reiicio ex aliis virtutibus moralibus; in quibus etiam potest habere locum ea varietas obiecti: & licet alij fortè ideò cõcedant multò plura dona quàm illa septem, tamen id est valdè incertum (vt & ipse Suarez fatetur eo cap.10.lib.6.) meo autem iudicio, si ratio est eadem, profectò debet eodem modo discurri, & tam certum vnum quàm alterum iudicari; esse verò rationem eamdem, patet in castitate: v.g. si quis ex speciali Spiritus sancti instinctu ob castitatis amorem seipsum castraret; aut etiam cum euidenti periculo vitæ seruare vellet virginitatem, aut è nuptijs cum Alexio fugeret, cur id non ad specialem instinctum pertinebit, sicut in alijs materiis? similiter dicendum de sanctâ Lucia, quæ extraxit sibi oculos, vt compesceret riualem; item de alio, qui linguam dentibus præmorsam exspuit in mulierem impudicam: hi enim actus ex motiuo castitatis facti, quantumuis extraordinarij, ad eam spectant: idem in mortificatione, & ieiunio, quod Elias quadraginta diebus protraxit: idem in liberalitate cæterisq; moralibus virtutibus euidentissimè locum habet: ergo saltem ex hoc capite deboissent vel in fortitudine & aliis negari distincta dona: vel è contrario longè plura poni, licet non ponerentur in virtutibus Theologicis. Quæ ratio & solutionem aduersariorum clarè reiicit, & ostendit, in ipsâ totâ doctrinâ non discutti constanter & firmiter, sed valdè diuinando; nec mirum, quia solùm discurrunt ex aliquibus congruentiis, quæ facillimè trahontur ad alias materias.

Obiectio Prima. Dicet tamen quis primò, D. Thomam suprà quæst.64. art. ponere virtutes morales infusas, & illas non vocare dona; ergo distinxit illas à donis.

Responsio. Respondeo negando consequentiam, quia in eâ quæstione potius manifestè stat pro nobis: art. enim 4. in corpore non aliter planè explicat differentiam virtutum infusarum à naturalibus, quàm totâ hac quæstione explicat differentiam donorum à virtutibus; ergo intellexit ibi nomine virtutis idem quod hic nomine doni: sed cur ibi non vocauit etiam donum? facilis est ratio, quia

7 *Cur D.Tho. virtutem donum vocauit.*

ibi solùm volebat species virtutum earumque differentias declarare; ad quod oportebat vti nomine virtutis; hîc autem voluit maximè eas explicare sub nomine, quo à Propheta Isaiâ suprà traduntur, id est nomine donorum.

Verùm vrgebis: Potuisset etiam eas vocare hîc simul virtutes & dona. Respondeo, implicitè omninò vocasse sæpè; nam cùm dixit, dona supra rationem virtutis solùm addere, quòd dirigant ad actus secundùm Deum, proculdubio innuit, ea dona esse virtutis species: omnis autem species habet nomen generis, licet posteà habeat aliud proprium pro ratione genericâ & differentiali; sicut homo habet proprium nomen, licet re ipsâ etiam sit animal.

Obiectio Secunda. Responsio. Obiicies Secundò: Hic art.1. ad 3. distinxit donum à virtute infusâ. Respondeo, ibi per virtutem infusam solùm significasse virtutes Theologicas; nam (vt dixi sæpissimè) eâ quæstione inter virtutes solùm Theologicas vocat supernaturales, seu diuinas, seu infusas; alias verò morales vocat dona.

Obiectio Tertia. Obiicies Tertiò: D.Thomas dicit, dona nomine inspirationis magis declarari quàm nomine donorum, ideoque Theologicas virtutes non vocat dona; quia dona sunt per modum spiritus, seu inspirationis; cum tamen non minùs sint dona quàm aliæ virtutes morales: ergo aliquid aliud voluit D.Thomas intelligere ibi nomine donorum. Respondeo Primò, difficulter locutum D. Thomam in eâ distinctione; commonem tamen omnibus etiam aduersariis esse difficultatem; nam etsi dona sint à virtutibus moralibus infusis distincta, sunt tamen veri habitus, iuxta D.Thom. non minùs quàm ipsæ virtutes: item virtutes sunt ab exteriori principio, id est Deo eas infundente seu inspirante, & per eas altiori modo hominem eleuante. In quo posuit D. Thomas & hi, contra quos nunc disputo, rationem spiritus; ergo virtutes non minùs quàm dona sunt spiritus in eâ significatione. Respondeo Secundò absolutè, D Thom. eas virtutes per quas homo primò & principaliter coniungitur cum Deo, seu constituitur in ordine supernaturali, quales art.4. ad 3. dicit esse Theologicas, solas vocare in præsenti virtutes; fortè quia per illas homo accipit primum esse & vires in ordine supernaturali, & accedit ad Deum, ac se constituit in statu capaci, vt ei Deus quasi inspiret cætera quæ ad perficiendam vitam spiritualem simpliciter sunt necessaria: nam art.1. ad 1. ratione huius perfectionis explicat donum; ait enim, *Donum est quædam diuina virtus perficiens hominem, in quantum à Deo est motus*: ob quam differentiam ipse non vocat omnes virtutes dona, sed secundas seu morales infusas; quia hæ perficiunt hominem iam motum, illæ verò primò quasi dant esse; & primò mouent: ex quâ differentiâ respondet obiectioni à se factæ contra eos qui dona confundunt; obiecit enim, illos non reddere rationem, cur aliquæ virtutes dicantur dona, aliæ non: ipse verò, recurrendo ad eam primam & secundam motionem & coniunctionem cum Deo, tradidit disparitatem. sed hoc ad vocem spectat, & est parui momenti. Ac satis de mente Diui Thomæ.

Responsio Prima.

Secunda.

8. *Explicatio doni secundùm diuum Thom.*

SECTIO III.

An sint ponenda dona à virtutibus distincta.

An dona ponenda sint diuersa à virtutibus. Omnia dona possunt reduci ad virtutes excellentiùs operantes.

EX his, quæ circa mentem D. Thomæ hucusque diximus, maximè initio sectionis secundæ, ex virtutibus Theologicis & aliis moralibus clare videtur inferri, non esse vllo modo necessarium ponere actus eos specie diuersos qui ad dona pertineant, sed omnes reduci ad virtutes paulò excellentiùs aliquando operantes, vt tradit secunda sententia; in quam, vt in longè probabiliorem, magis propendeo: & quidem quoad dona ad voluntatem pertinenìia probabiliorem eam
9. censet P. Suarez; solúmq; ab eâ recedit, eò quòd putauerit à D. Tho. habitus donorum distingui ab habitibus infusis; quod tamen falsum esse ostendi suprà; & verò ex Patribus pro se in eo puncto neminem habuit; solúmq; dicit suam conformem Gregorio lib. 2. Moralium cap. 26. aliàs 36. Verùm ibi solùm docet Gregorius, dono seu gratiâ Spiritus sancti hominem roborari contra tentationes in virtutibus; quia profectò id maximum donum est illuminari, ne cadamus; in vltimo verò capite, hoc est, 28. agens de donis, potiùs est expresè pro nostrâ sententiâ; tum quia ea dona dicit esse, sine quibus homo saluari non potest; certum autem est, eos actus extraordinarios, quos Tannerus, Suarez & alij ponunt, non esse absolutè necessarios ad salutem æternam; agit ergo de solis virtutibus supernaturalibus; tum quia expresè nominat humilitatem, mansuetudinem, fidem, spem, charitatem: Ecce diuus Gregorius non alia agnoscit dona quàm virtutes infusas. Hieronymus item in citatum locum Isaiæ ait, Spiritum sanctum illis nominibus nuncupari, quia virtutum fons sit. Vbi noto τὸ *cunctarum*, quod omnes comprehendit. idem docet Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto, & Cyrillus ab eodem Suario citatus. Nec sufficit respondere, ea nomina *virtus* & *donum* aliquando confundi; etenim cùm Patres dicant, omnes virtutes per ea septem dona significari, proculdubio non possunt distinguere alias virtutes ab illis donis, quidquid sit de confusione nominum: vnde non dubito dicere, nunquam Patres cogitasse de duobus habitibus moralibus diuersis & supernaturalibus circa eamdem materiam: vno, qui dicatur donum; alio, qui dicatur virtus infusa.

Patres de duobus talibus habitibus nil cogitarunt. Probatur hæc veritas Primò.

Hinc sententiam nostram probo Primò, quia non licèt multiplicare actus & habitus supernaturales sine sufficiente auctoritate aut ratione; neutrum autem in præsenti nos cogit, ergo: non quidem auctoritas; nam omnia quæ Isaias dicit de donis sufficientissimè explicantur per virtutes supernaturales, si vis, excellentiùs operantes, quàm soleant ordinariè: eodem modo explicantur facilè alia loca Scripturæ, quibus contrarij auctores vtuntur;

Explicantur loca Scripturæ, quibus auctores vtuntur pro contrario.

vt sunt illa, *Quicumque spiritu Dei aguntur, ij sunt filij Dei*, Rom. 8. & Psalmo 142.
10. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.* hæc enim & similia solùm probant necessarias esse virtutes infusas supernaturales; per illas enim Spiritus sanctus nos dirigit, non minùs quàm si distincta dona ponerentur: hæc enim eâ præcisè ratione dicuntur esse Spiritus sancti instrumenta, quia sunt diuinitus ab eo infusa, & in se supernaturalia, indebitaque creaturæ, & ad salutem æternam necessaria; hoc autem eadem ratione conuenit virtutibus infusis, ergo.

Ad auctoritatem patrum respondetur.

Ad auctoritatem verò Patrum, qui aliquando eam distinctionem virtutum & donorum videntur insinuare, respondeo Primò (vt paulò antè ostendi) eos clariùs contrarium insinuare: Secundò, eos nomine virtutis intelligere naturales, nomine verò donorum supernaturales; vt de D. Thom. dictum est.

Ostenditur, nullâ rationem cogere talem distinctionem admittere.

Quòd verò nec ratio vlla sit, quæ eam distinctionem persuadeat, facilè ostenditur; quia ad omnes actus supernaturales, qui ordinariè fiunt à iustis, sufficiunt virtutes supernaturales: quia illi actus necessariò sunt alicuius ex his virtutibus; nec potest in eis assignari sufficiens causa diuersitatis specificæ; ergo non sunt necessaria noua habitualia dona, seu noui habitus. Vbi mirum est, quàm variæ sint rationes auctorum pro eâ distinctione; quæ, quia solidæ non sunt, ab ipsismet ita reiiciuntur, vt vix duo in vnam consentiant.

Doctrina Suarij & Tanneri circa hos reijcitur.

Quidam ergo, vt Patres Suarez & Tannerus, ea dona requirunt pro actibus extraordinariis, qui fiunt aliquando à iustis; vt de Samsone, &c. suprà insinuauimus. Verùm hæc doctrina facilè reiicitur; nam tales actus solùm possunt requirere specialem Dei illustrationem, quâ constat de licentiâ ad illos, qui alioquin sine licentiâ essent peccata; hæc autem Dei illustratio non est quid permanens per modum habitus, sed est actualis cognitio excitata miraculosè in hominibus.
Id quod confirmo manifestè; nam etiam ad 11.

Confirmatur Primò.

accipiendum ab Ægyptiis aurum, argentum, &c. fuit necessaria inspiratio Dei declarantis, id non esse contra iustitiam, sed licitum; & tamen non propterea illa petitio pertinuit ad habitum specialem, qui esset donum.

Secundò.

Confirmo Secundò; nam quandocumque per legem aliquam prohibetur aut imperatur aliquid, prouenit ex speciali (vt sic dicam) instinctu seu voluntate legislatoris, quòd ea materia sit illicita, aut è contrario sub obligatione; & tamen non ideò vllus dixit ibi esse necessarium nouum donum.

Responsio Suarij ad hãc instantiam.

Terigit hanc instantiam, eique respondit Pater Suarez, legem non constituere medium in materiâ, sed id, quod ex se erat medium, imperare, at instinctum specialem Dei constituere verè medium in eâ re, quam præcipit.

Reijcitur manifestè.

Contrà tamen manifestè; nam eodem modo constituit lex ac Deus medium: etenim ante legem ieiunij v.g. non erat medium vnica comestio magis quàm duæ; item non magis abstinentia à carnibus quàm à fructibus, aut è contrario; vnde fit, vt vna lex possit carnes, alia pisces, alia fructus, alia tres comestiones de die, alia duas prohibere; non potest autem probabiliter dici ea omnia obiecta ex se fuisse medium virtutis: nam etiam eodem modo dicam ego, esto Deus mandasset non comedere per tres dies, fuisse illud ex se medium virtutis, indiguisse tamen mandato speciali Dei; sicut aliæ materiæ indiguere imperio hominis.

Vrgetur exemplo voluntatem Abrahami sacrificandi filium.

Vrgeo exemplo voluntatis sacrificandi filium, quæ fuit in Abrahamo; nam illa sine dubio fuit à valdè extraordinario Spiritus sancti instinctu: at (si res benè consideretur) ille instinctus nihil aliud fecit quàm & reddere licitam eam occisionem, alioquin ex se illicitam; quia Deus vt Dominus necis & vitæ humanæ dedit ius Abrahamo in vitam filij; sicut idem Deus vt dominus rerum omnium dedit ius Hebræis in vasa aurea Ægyptiorum: item illud præceptum insuper posuit sub obligationem eam necem, sicut potuit ponere, & fortassè re ipsâ posuit acceptionem vasorum

rum ab Ægyptijs; at supposità eà licentià & mãdato, non minùs pertinuit ad obedientiam, virtutem infusam, ea occisio filij, quàm pertinet nõ comedere carnes quando prohibentur; & pertinuit accipere vasa ab Ægyptijs; quia obedientia virtus infusa dicit, *Obediendum est Deo & Superiori licita mandanti*; obediendum, inquam, semper: ergo præter eam obedientiam non est necessum aliud donum nisi illustratio confortans voluntatem; quæ maior aut minor semper est necessaria ad omnem actum virtutis. Idem dico de Samsone; nam si Deus ei mandauit, vt id faceret, eodem omnino modo discurrendum quo in obedientià Abrahami; si verò solùm reddidit honestam eam necem, tunc virtus fortitudinis, quæ potest efficere, vt quis martyrium generosè subeat, vt in Laurentio, potuit à fortiori inducere Samsonem ad eam longè leuiorem mortem subeundam, quia honesta erat & meritoria ex dispensatione Dei: ergo ratione instinctus nullatenus est nouum donum necessarium, sed, vt dixi, maior illustratio intellectus, quâ confortetur actu volontas ad superandam eam difficultatem, id quod magis ex dicendis constabit.

Reijcitur ratio requirentium ea dona pro vincendis tentationibus grauibus.

Hinc reijcitur aliorum ratio requirentium ea dona pro vincendis difficultatibus grauibus, Primò: nam cùm ea dona io omnibus hominibus ponantur ab his auctoribus, eo ipso quoad hoc omnibos hominibus tribuunt vim ex parte vo-
12. luntatis ad efficiendos tales actus; vnde ergo, quæso, colligunt hi, virtutes supernaturales dare solùm vim ad actus minores, dona verò ad maiores, seu vbi sunt superandæ grauiores tentationes, cùm nunquam eæ duæ virtutes separatæ sint, vt colligi possit vnam ab vno habitu, alteram ab altero venire, maximè cùm nulla sit inter eos actus diuersitas substantialis specifica; & certè cùm hi actus ad salutem non sint necessarij; dona verò, iuxta Diuum Thomam & D. Gregorium suprà, necessaria sint in omnibus, apparet ex ex hac eadem obiectione noo dari dooa pro similibus actibus.

Impugnatur secundò ibus doctrina.

Secundò impugno eam doctrinam; & hæc sit coofirmatio præcedentis impugnationis; si ratione eorum actuum specialium tribuendus esset nouus habitus, tunc ille non esset ponendus vniuersaliter in omnibus iustis, sed in eis quos Deus ita specialiter eleuat; nam in alijs totâ planè vitâ per se esset otiosus: & fortasse ad hoc propositum adduci posset Gregorius Magnos, qui exponens illud Ioannis 1. *Super quem videris Spiritũ descendentèm & manentem*, ait 2. Moralium c. 27. *In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit; sed in solo mediatore semper singulariter permanet.* Cùm ergo dona illa supra Christum præcisè dicantur requiescere Isaiæ 11. facilè qois posset io solo Christo dona admittere ab omnibus virtutibus distincta; quæ tamen nec necessaria essent ad salutem, nec omnibus communiter darentur; at in omnibus ea existere, & distingui à virtutibus infusis, non video quo fundamento asseratur.

Reijcitur opinio docentium, dona dari ad põptè, virtutes autem ad simpliciter operandum.

Respondent alij Tertiò, dona dari ad facilè operandum & promptè, virtutes ad simpliciter posse. Sed contrà; nam id reieci sectione præcedenti efficacissimè; ostendi enim, iustos non semper habere eam promptitudinem, imò sæpè summam difficultatem: quòd si omnes eam facilitatem haberent, vnde, rogo, colligunt hi auctores, illam noo venire à virtutibus, sed esse ibi duos habitus distinctos, à quibus ea duo procedunt, vt paulò antè dicebam?

Vrgeo: Nemo ponit donum charitatis supra 13.
ipsam virtutem ad promptè faciendos eos actus charitatis; sed dona sunt in ordine ad alios actus, vt ex D. Thomâ constat suprà; cur ergo, quæso, habitus charitatis dabit facilè & promptè elicere actus charitatis, & non præstabit hoc ipsum habitus iustitiæ circa suos actus, quia (vt dixi suprà) tam potens est hic ad suos actus, quàm ille ad suos. & idem dico de habitibus omnibus moralibus infusis.

Refutantur etiam qui dona requisũt ad resistendum tentationibus insurgentibus contra virtutum exercitium.

Quartò alij docent, dona requiri ad resistendum tentationibus insurgentibus contra virtutum exercitium. Sed contrà, quia grauis difficultas idem est quod grauis tentatio: vnde hæc sententia relabitur in secundam suprà impugnatam, ideóque debet prout illa impugnari; quia cùm in omnibus iustis ponamus eam vim resistendi grauibus tentationibus, nullum planè habemus fundamentum, vt dicamus dari in eis duo principia realiter distincta, quorum vnum præstet posse elicere actus non difficiles, aliud verò posse resistere tentationibos contra illos actus; maximè cùm pro charitate, fide & spe non ponantur talia dona, & maximè dentur tentationes superandæ in eis materijs. Adde, tentationes insurgentes non efficere vt actus sit diuersæ speciei, si habeat idem motiuum, vt hi docent.

Obiectio.

Obijcies: Timor non ponitur inter virtutes, & ponitur inter dona; ergo dona distinguuntur à virtutibus.

Responsio.

Respondeo, difficultatem esse prorsus omnibus communem: quidquid enim sit de distinctione horum donorum à virtutibus, certissimum est, debere poni aliquam virtutem quæ sit principium timoris; hic enim est actus virtutis, siue filialis ille sit, siue ob pœnas inferni, ad quem pertinet attritio; quæ etiam sine dubio virtuosa est, nec potest reduci ad actus illos extraordinarios, qui vocantur dona: dicant ergo iam hi, cur non assignetur talis virtus timoris.

Timor re ipsâ ponitur inter virtutes.

Respondeo ergo, re ipsâ poni inter virtutes, licet non sub nomine timoris: vel enim reducitur ad amorem Dei, vel ad spem, quando ob timorem beatitudinis amittendæ resistit quis peccato; vel certè ad eam virtutem, ad quam pertinet odium pœnarum inferni; de quâ noo disputo nunc quæ sit; inter dona autem nominatur sub nomine timoris, quia sub eo oomine multa comprehendit; & in Scripturâ timor Domini solet poni tanquam id in quo includitur obseruatio totius legis: Isaias autem breuiter complexus est ibi præ-
cipuas virtutes. Sic D. Thomas art. 4. in corpore 14.
ad pietatem reducit omnes virtutes, quæ sunt ad alterum, etiam iustitiam; quæ verò sunt ad delectabilia fugienda, ad timorem, quæ verò ad ardua, ad fortitudinem; vnde etiam respondetur vltimæ obiectioni inde desumptæ, quòd si dona sint virtutes, non deberent enumerari tam pauca. Dicimus enim, Scripturam succinctè aliquando ponere quæ magis declarantur in scholis: sic sanctus Lucas quatuor beatitudines posuit, cùm D. Matthæus ponat octo. Adde difficultatem esse omnibus communem; quia esto dona sint distincta à virtutibus, explicandum tamen adhuc est, cur tam pauca dona enumerentur; & cur non cuilibet virtuti suum etiam donum respondeat: ex quo capite ego meam sententiam suprà efficacaciter confirmaui.

SECTIO IV.

De donis intellectus.

In intellectu, præter fidem, quinque habitus admittit Suarius. Nimis habitus multiplicat.

IN his explicandis valdè laborat P. Suarez suprà per quinque capita: & quidem ex parte intellectus, fide exceptâ, admittit quinque habitus supernaturales; quòd mihi vel ex ipsis terminis absonum videtur; concedere enim in ordine ad operandũ benè moraliter, v.g. in materiâ fortitudinis, sex distinctos habitus intellectuales, planè videtur superfluũ, & incredibiliter multiplicans miracula sine vllâ necessitate; vt breuissimè ostendo discurrendo per illos in particulari.

15\. *Habitus consilij Suarij, qui discurrat ex singulari Spiritus sancti instinctu, reijcitur.*

Habitum consilij ponit cap. 21. num. 6. qui discurrat de agendis solùm ex singulari instinctu Spiritus Sãcti, & nullo modo ex principijs reuelatis, quo eum differre dicit à prudentiâ, vt in Sãsone, Eleazaro, &c. Hunc tamen meo iudicio efficaciter reijcio. Primò eâ ratione vniuersali, quam suprà insinuaui; quòd cùm tales actus sint rarissimi in vno aut altero iusto, & in illo quidẽ semel aut bis totâ vitâ; non est cur propterea in omnibus iustis ponantur habitus constanter permanẽtes, alioquin deberet potiori iure habitus Prophetiæ etiã in omnibus poni. Secundò idem reijcio, quia, cùm ille instinctus seu ea inspiratio sit quædam reuelatio interiùs homini declarans, licitum fore v. g. se cum Philistæis occidere, aut Deum id etiam præcipere, necessum est, vt per habitum fidei ea credatur; posito autem eo assensu fidei, seu eâ præmissâ, sufficiens est habitus prudentiæ ad inferendam conclusionem per modum consilij, v. g. *Facias hoc.* Ostendo id manifestè: Prudentia habet generalem hanc propositionem, *Fieri debere quod Deus præcipit*; fides addit minorem hanc, *Sed Deus præcipit, vt te cum Philisthæis occidas*; quis, quæso, negare poterit, tunc intellectum vi eorum duorum habituum posse elicere hanc conclusionem, *Ergo honestissimum est, vt te hic & nunc occidas?* Non enim potest cum probabilitatis apparentiâ dici, prudentiam infusam non habere illud iudicium vniuersale, sed limitatum hoc modo, *Debet fieri id quod secundum ordinarium cursum à Deo mandatur*; vniuersaliter enim dicit, *Debet quidquid à Deo mandatur fieri*: quod verò in eâ minori, *Sed hoc mandatur*, simul dicatur, *Mandatur ordinariè*, vel, *Mandatur extraordinariè hic & nunc*, planè est per accidens: ergo sine vllo fundamento distinguitur habitus consilij à prudentiâ. Et verò hic discursus mihi intentum manifestè persuadet.

Hoc munus potest tacere habitus prudentiæ supposita præmissa fidei.

Opinio Suarij circa scientiam,

Circa scientiam verò dicit Pater Suarez esse quoddam genus iudicij, quod versatur quidem erga veritates reuelatas non tam eas credendo, quatenus à Deo dictæ sunt; id enim spectat ad fidem; quàm iudicando de earum conuenientiâ per rationes inferiores & humanas. Tertio loco ponit habitum sapientiæ, quæ idem præstat quod scientia, cum hâc solâ differentiâ, quòd sapientia versetur per causas altiores circa easdem veritates, circa quas versatur scientia: v. g. fides docet, multos damnari; *Multi sunt vocati, pauci verò electi*; habitus fidei credit hoc, habitus verò sapientiæ quærit in hac veritate causas altissimas, vt quod Deus id faciat ad ostensionem suæ iustitiæ, liberalitatis, &c. quæ sunt altiores rationes. Scientia denique inuenit ibi causas inferiores, quòd scilicet homo sit liber naturâ suâ, habeatque varias tentationes, ideoque multi corruant. Et eadem proportione potest discurri in alijs materijs; vnde asserit hic auctor, hos habitus sapientiæ & scientiæ esse naturâ suâ speculatiuos, per accidens verò ordinari ad benè operandum. Hæc fusè ibi cap. 18. & 20.

& sapientiâ.

Matth. 20. & 22.

Circa quæ PRIMÒ DICO, etiam admissâ eorum actuum distinctione, nullam tamen esse vel apparentem rationem ad ponendos duos habitus infusos distinctos pro illis actibus: cur enim, quæso, non sufficiet vnus habitus, qui eliciat duos actus, *Multi pereunt*; *& quia Deus vult ostendere suam iustitiam*; *& quia homines naturâ suâ proni sunt ad peccandum?* Confirmo, & explico: Inter ipsas rationes diuinas sunt multæ ram diuersæ inter se, quàm fortè aliqua ex illis differat à rationibus inferioribus; & tamen ea tota differentia non obstante, non ponimus duos habitus sapientiæ pro illis duobus actibus; ergo nec debemus vnum sapientiæ, & alterum scientiæ ponere pro istis alijs. Consequentia videtur bona: quod enim vtrumque illud motiuum primum dicatur altius, hæc alia inferiora, per accidens est ad vnitatem habitus, si interim inter se duo illa altiora plus differunt, quàm vnum ex illis differat ab inferiori. Probo ergo iam antecedens; nam actus dicens, *Multi pereunt, vt ostendatur Dei iustitia*, tantum differt ab hoc, *Multi pereunt, vt ostendatur Dei liberalitas erga saluandos*, quàm differat hic ab isto, *Multi pereunt, quia natura humana est prona ad peccandum*: etenim illi duo habent motiua contraria (vt sic dicam) liberalitatem & iustitiam, hi verò non; nec sanè vllam video in illis duobus conuenientiam in motiuo formali, nisi quòd dicant aliquid Dei; at id non tangunt sub eadem ratione; vnde sicut nostra iustitia & nostra liberalitas licet conueniant in hoc, quòd imitentur aliquid Dei, sunt tamen virtutes diuersæ; cur, quæso, duo illi actus non deberent dona diuersa constituere, esto attingant aliquid Dei, cùm non attingant sub eadem ratione; cur, inquam, non constituent duos, si constituunt diuersum habitum ab altero actu dicente, *Multi pereunt, quia natura humana prona est ad peccandum?* Ne verò argumentum faciamus dependens ab eo, quòd tam multùm differant eæ duæ cognitiones sapientiæ quàm vna ex illis à cognitione scientiæ, cùm possit dici duas illas versari circa attributa diuina; addo, siue ea differentia sit tanta, siue non, certè est sufficiens, vt duos habitus sapientiæ exigat, quandoquidem differentia earum causarum est specifica. Si enim ob conuenientiam genericam sufficit habitus vnus, dicam ego etiam vnum sufficere ad causas sapientiæ & scientiæ; quia etiam hæ conueniunt inter se in aliquo genere, esto aliquantulùm altiori.

16\. *Etsi actus hi sunt distincti, non tamẽ ponendi sunt habitus distincti.*

Confirmatur, & explicatur.

SECVNDÒ DICO, Si ea distinctio deberet admitti, etiam in ipso dono consilij debere distingui vnum consilium sapientiæ, & alterum consilium scientiæ; quod tamen nullus, & meritò, admittet. Sequelam probo, quia etiam Deus ex speciali instinctu potest aliquid homini suadere vel ob altiores causas, vel etiam ob inferiores: vt enim quælibet ex his ostendunt honestatem in obiecto, ita ob quamlibet Deus præcipere potest aliquid præter communem cursum rerum. Sicut ergo meditari rem aliquam ob causas altas oritur ab habitu distincto à meditatione eiusdem rei ob causas inferiores; cur, quæso, consiliari de vnâ eadémque re faciendâ ob causas altas inspiratas, & consiliari de eadem faciendâ ob causas inferiores etiam inspiratas, non arguet diuersos habitus?

Ea distinctio etiã admitti deberet in dono consilij.

habitus? sicut enim se habet meditari ad meditari, ita consiliari ad consiliari; ergo si diuersitas causatum arguit habitus meditātes diuersos, diuersitas causatum arguet in consilio diuersitatem: etenim ipsam diuersitatem non minùs attingere potest consilium quàm meditatio, licet consilium non meditaretur ea, nisi adesset Spiritus Sancti instinctus. Adde, ipsos instinctus posse etiam dici diuersos specie ob diuersitatem motiuorum, licet vno nomine vocentur; ideóque non debere eos constituere vnum habitum, sed duos; quorum vnus tangat vnum, alter alterum; etiamsi diceremus, ipsum instinctum esse rationem formalem; quod tamen falsum esse ostendam infrà contra Patrem Tannerum: non enim est nisi pura conditio proponens honestatem rei faciendæ.

17. *Rationes omnes in illis mysterijs reperta in Scriptura inueniuntur, ideóque talis distinctio superflua.*

TERTIÒ DICO, Cùm ferè semper omnes iliæ rationes, quæ in eis mysterijs reperiuntur, etiam sint in Scripturâ reuelatæ, non videri necessarium vllum alium habitum distinctum à fide, qui cos actus efficiat, sed sufficere ipsum maius lumen naturale intellectus, vt vtendo meliùs habitu fidei, & applicando huc & illuc rationes, quæ in ipsâ Scripturâ inueniuntur, causet illam meditationem; siue rationes illæ sint altiores, siue paulò inferiores: id enim planè mihi videtur impertinens ad distinguendos duos habitus.

QUARTÒ nihilominus DICO, Si quis velit propter meditationes supernaturales constituere aliquem habitum distinctum, posse id defendi probabiliter; addo tamen, illum non debere vllo modo diuidi in duos sapientiæ & scientiæ, sed dicendum vnicum, habentem duos eos actus diuersos.

Donum intellectus ponit Suarez in vi quadā intelligendi Scripturas.

Donum, quod dicitur intellectus. P. Suarez ponit in vi quadam intelligendi Scripturas; in quo dicit differre à fide, quia hæc credit mysteria proposita, non verò scrutatur Scripturas; & hoc modo explicat illum locum Luc. vlt. *Tunc aperuit illis sensum vt intelligerent Scripturas.* Iudico tamen hunc habitum nullo modo distingui à à fidei habitu; nam (vt suppono ex materiâ de fide) per hanc non solùm credimus hoc ita esse, quia Deus reuelauit, sed hoc ipsum, quod est Deum hoc reuelare, credimus per fidem; nam vtraque præmissa creditur per fidem; ergo ad eum habitum pertinet penetrare sensum Scripturæ.

Hic habitus non distinguitur à fide.

Obiectio.

Dices, Intelligere quid Paulus v. g. voluerit in Epistolâ ad Romanos, non pertinet ad habitum fidei. Respondeo ibi duo interuenire; vnum naturale, nempe intelligere sensum proprium eorum locorum; & hoc sicut non pertinet ad habitum fidei, ita nec ad alium habitum supernaturalem, qui sit donum intellectus, sed vel ad maius ingenium, vel ad maiorem peritiam linguarum, vel ad maiorem scientiam acquisitam Theologicam; sicut quòd ego legens Biblia Latinè scripta intelligam reuelatum esse mysterium Eucharistiæ illis verbis, *Hoc est corpus meum*, id verò non intelligat idiota Latini sermonis ignarus, non prouenit ab vllo habitu supernaturali in me existente, sed à scientiâ naturali, quam ego habeo eius Latinæ linguæ. Alterum quod ibi reperitur est, dare ei veritati assensum intellecto Scripturę sensu; id autem pertinet ad habitum fidei, qui iudicat id esse reueiatum, verum, &c. Quæ doctrina cum proportione applicari potest ad alios actus qui dicuntur ad fidem pertinere.

Responsio.

Matth. 26. Marc. 14. Luc. 22.

Vidit hoc argumentum Pater Suarez cap. 19. ideóque ingenuè fatetur, naturale lumen intellectus adiutum lumine fidei posse facere multa similia his quæ tribuuntur dono intellectus, ideóque tandem fassus est, nec euidens, nec certum esse tale donum distingui à fide. Placet mihi quòd agnouerit rem esse adeò dubiam; quòd verò addat, non esse omnino similes actus illos inter se, ideóque absolutè tale donum distinguat, minùs mihi placet, quia reuerâ vel nulla est eorum actuum differentia, vel adeò exigua, vt non possint cum fundamento pro illis poni distincti habitus supernaturales, quos non debemus, vtpote omnem naturæ cursum excedentes, admittere sine fundamento vtcumque efficaci. Per quod tamen non nego, aliquando Deum posse infundere seu excitare cognitiones aliquas etiam in substantiâ supernaturales, quæ iuuent ad eam maiorem intelligentiam; sed dico non esse pro illis habitum vllum omnibus iustis communem admittendum: non nego etiam, Deum miraculosè, intra ordinem tamen naturæ, illustrare intellectum ad meliùs discurrendum ex vno loco Scripturæ claro & facili ad intelligendum alium obscuriorem; sicut in scholasticis vnus meliùs altero discurrit; vbi non continuò cogimur ad diuersos habitus supernaturales recurrere. 18.

Fatetur Suarez, cap. 19. multa quæ huic habitui tribuuntur posse fieri ab habitu fidei adiuncto naturali lumine intellectus.

Talis habitus omnibus iustis communis non infunditur.

Hinc constat, argumentum aliud, quo aliqui vtuntur ad probandum, sapientiam esse distinctam ab habitibus alijs, eò quòd aliqui homines rudiores soleant frequenter altiùs meditari quàm doctiores, nullum planè esse. Nam cùm hi Doctores talem habitum in omnibus iustis ponant, certè ex eo, quòd vnus eo vtatur, alter verò non, inferre nequaquam possunt, illum actum prouenire à distincto habitu; nam etiamsi ab vnico omnia prouenirent, dicam ego, vnum iustum eo vti ad hos actus, alium verò non; sicut ipsi dicunt, vnum ex eis habitibus excitari in vno homine, non verò in altero: cùm enim etiam in eo homine docto, qui non ita altè meditatur, ponant hi habitum sapientiæ, quomodo, quæso, indè possunt inferre, eum habitum distingui ab habitu fidei aut prudentiæ? Adde, quod & paulò ante notaui, Deum extraordinarias eas illuminationes sæpè etiam causare in idiotis; vbi certum videtur, illas non prouenire ab habitu sapientiæ distincto, sed ex speciali Dei illustratione seu instinctu.

Argumentum probans sapientiam distingui ab alijs nullum est.

SECTIO V.

Respondetur obiectionibus.

IAm solùm restat satisfacere obiectionibus: ex quo etiam capite magis nostra doctrina confirmabitur. Prima sit, quia Salomoni inuocanti dicitur datus spiritus sapientiæ Sapient. 7. Item Dauid orabat Deum Psalm. 118. *Da mihi intellectum & discam mandata tua.* Et de iusto dicitur Eccli. 15. *Cibabit illum pane vitæ & intellectus, & aqua sapientiæ salutaris potabit illum.* Ergo hæc dona distinguuntur à fide. Respondeo Primò, hæc loca esse contra Patrem Suarez; etenim certissimum est, iustum fuisse Salomonem, & iustum Dauidem cùm petierunt sapientiam & intellectum; eo autem ipso quòd iusti erant, iam habebant ea dona, in sententiâ Suarez; censet enim hic auctor ea esse in omnibus iustis quoad habitus, de quibus agimus; nunc, quid ergo ea petitio denotat? Deinde Ecclesiasticus aliquid singulare 19.

Soluuntur obiectiones. Prima.

Respondetur primò.

voluit

voluit dicere de iusto, quod non conueniebat infanti etiam iusto seu existenti in gratiâ, scilicet, *In medio Ecclesiæ aperiet os eius, & adimplebit illum spiritu sapientiæ & intellectus.* Ergo hinc nihil de habitu distincto à fide, qui sit intellectus & sapientia; nam etiam talem habitum habebat infans circumcisus. Absolutè Secundò respondeo, in omnibus eis locis vel peti à Deo, vel ab ipso promitti specialem prouidentiam, quâ intellectus illustratus lumine fidei prodeat in cognitiones intensiores, quæ ipsum hominem conseruant in iustitiâ; petuntur enim ibi non habitus, sed actus, quia hi soli immediatè dirigunt.

Secundò.

Secunda obiectio.

Secundò objicies: Si intellectus & sapientia sunt habitus fidei, ergo manent in peccatore, & è contrario non manebunt in patriâ; cùm tamen, iuxta communem sententiam, hæc dona sint iustorum tantùm, & permansura sint in cælis. Respondeo, quòd hæc dona sint communia omnibus iustis, & illis solis, non probari nisi testimonijs in primo argumento allatis; quæ tamen debilia esse iam ostendimus. Secundò dico, Esto sint propria iustorum, non continuò debere dici ea esse quinque; sufficit enim si sit vnus alius habitus prudentiæ infusæ, qui comitetur gratiam, & qui iunctus posteà habitui fidei efficiat eos actus diuersos & nobiliores: vel denique, si hæc sufficere non videantur, ponas adhuc alium habitum à prudentiâ distinctam, vnicum tamen habitum sapientiæ & scientiæ, qui poterit etiam sustinere munus intellectus. Quod de permanentiâ in cælo dicitur minùs vrget, tum quia argumentum videtur esse contra aduersarios; nam etiamsi admittamus ea dona, fateri tamen necessariò debemus, per ea solùm fieri actus obscuros erga mysteria fidei; etenim assumunt in præmissis principia obscura credita per fidem; & circa illa sapientia quærit rationes altiores, scientia quærit inferiores rationes, intellectus scrutatur Scripturas, obscuras etiam, obscurè agnoscendo earum sensum; hæc autem omnia aberunt in cælis; nam ibi omnia mysteria clarè & intuitiuè cognoscentur, ergo non poterunt vllo modo esse talia dona, qualia nunc habemus; ergo ex hoc capite non potest inferri, ea non esse idem cum fide.

Respondetur Primò.

Secundò.

3. Obiectio

Tertiò objicies, A sapientiâ v. g. solùm dici, *Conueniens fuit Deum incarnari propter has causas*; hoc autem iudicium manere poterit in cælo cum visione beatâ. Respondeo, nostram sapientiam, eo ipso quòd dicat Deum incarnatum, etiamsi simul addat, *propter has vel illas causas*, necessariò cognoscere obscurè existentiam eius mysterij incarnationis; dicit enim, *Incarnatio facta est propter has causas*, hic autem actus essentialiter est obscurus, tum quia, vt dixi, etiam ex solâ reuelatione cognoscit eas esse causas; tum quia incarnationem illam, de quâ vt de subiecto aliquid affirmat, non cognoscit nisi obscurè; sicut quando ego dico, *Trinitas personarum est infinita*, etiamsi de connexione infinitatis cum Trinitate suppositâ explicatione terminorum habeam aliquam claritatem, quia tamen ipsam Trinitatem obscurè cognosco, totus ille actus obscurus est; & propterea non manebit in cælo cum visione ipsius Trinitatis. Constet ergo manifestè, etiam esse commune hoc argumentum; cui absolutè respondeo, non esse necessum dicere, mansuros omnes eos actus in patria; nam dona, quæ pertinent ad voluntatem, v. g. fortitudo ad extraordinaria pericula subeunda, ibi non habebunt locum; & probabiliter de pietate & timore, quatenus specialem instinctum denotant, idem dici potest: nam post diē iudicij nullę speciales reuelationes aut instinctus erunt. Dicimus igitur mansura fortè hæc dona quoad habitus, non tamen quoad actus similes, sed alios; vel certè alia æquiualentia longéque perfectiora dona illis successura, ideóque in Christo Domino, vtpote beato, diuersa fuisse ea dona ab his quæ in nobis sunt. Neque contra hanc solutionem potest objici quidquam vllius momenti, nisi quòd plus videantur Theologi voluisse, dum hæc dona docuerunt mansura in patriâ. Verùm & obiectio hæc parui est momenti; quia, quod attinet ad auctoritatem Theologorum & D. Thomæ, ex dictis suprà constat, plures longè esse pro nobis quàm contra nos.

Responsio.

20.

Omnes actus donorum ab manent in patriâ;

succedunt illis perfectiora.

SECTIO VI.

Aliqua dubiola expediuntur.

Aliqua difficultates expediuntur.

ESto ex dictis viderentur solutæ omnes difficultates, quæ in præsenti materiâ possunt occurrere; cùm enim ostenderimus dona nihil aliud esse quàm virtutes supernaturales, profectò, quidquid de donis potest occurrere, ad virtutes reducendum videtur; de virtutibus autem suprà egimus quantum satis est; nihilominùs quia saltem sub hac voce *donum* aliqua dubiola occurrunt noua ibi non expedita, ea oportet breuiter in præsenti declarare.

Prima, cur tot dona intellectus, & voluntatis tantùm tria ponantur.

Prima difficultas sit, cur tam multa ponantur dona ex parte intellectus, ex parte verò voluntatis solùm tria, cùm non concurrant de facto ex parte intellectus ad operandum nisi sola fides & prudentia infusa, & summùm sapientiâ: nec enim potest dici, fidem ibi varijs nominibus ab Isaiâ declaratam, tum quia suprà diximus ex D. Thomâ, dona distingui à virtutibus Theologicis; inter quas est fides; tum quia id non esset re ipsâ ponere plura dona, sed vnum varijs nominibus, quod videtur esse contra communem sententiam & explicationem Patrum, qui minimùm septem censent esse. Respondeo Primò, ideò poni plura, 21.
quia cùm intellectus sit, qui quasi manu ducit voluntatem ad bonum, voluit Spiritus Sanctus fusiùs actus intellectus declarare quàm voluntatis; quos breuiter complexus est. Respondeo Secundò, valdè probabile esse, ea quatuor dona intellectus solùm esse in Christo, de quo præcisè ibi loquebatur Propheta; in eo enim solo admittunt Theologi scientiam euidentem per se infusam de rebus tam diuinis quàm creatis, & de mysterijs fidei; quæ rectè potest eis omnibus nominibus vocari; nam in omnibus iustis valdè difficile est inuenire eos quatuor habitus, intellectum, sapientiam, consilium, scientiam, vt fusè suprà deductum est: licet enim aliquibus singulariter aliquæ similes illustrationes infundantur, non tamen videntur esse omnibus communes & perseuerantes continuè; in Christo tamen permanserunt habitualiter, vt suprà ex S. Gregorio Magno vidimus.

Respondetur primò.

Secundò.

Secunda, an actus donorū ab actibus virtutū specie differant. Affirmat Tannerus.

Secunda difficultas est, an differant specie actus donorum ab actibus virtutum. Nos, qui suprà diximus, non distingui nec numero, necessariò debemus dicere, multò minùs differre specie. P. Tannerus, qui in contrariâ est suppositione, iudicat omnino eos differre specie; cuíoque solùm reducat ad dona extraordinarios & heroicos actus

eos semper attingere ipsum instinctum tanquam rationem formalem, ita vt actus quasi dicat, *Facio hoc, quia bonum est obedire Deo me hic & nunc specialiter vocanti.*

Responsio nostra. Ego tamen circa hoc ita iudico, vt Primò credam, nullo modo repugnare talem modum respondendi vocationi diuinæ; quia ea reflexio non est aliquid excedens capacitatem actus creati, cùm (vt alibi ostendi) etiam supra seipsos possint actus naturales esse reflexiui. Secundò tamen addo, non esse necessarium vllo modo eis actibus tribuere talem reflexionem: vt enim quando quis in reliquis actibus amat honestatem propositam, non necessariò reflectit se supra
22. cognitionem, sed amat id quod cognoscit; ita eodem modo quando Deus singulariter Samsoni v. g. inspirauit tanquam rem licitam & honestam se occidere cum Philisthæis, fuit quidem necessum, vt ipse Samson id nosceret; at vt actus voluntatis amans eam mortem reflexisset se supra talem cognitionem seu inspirationem, necessum non fuit; sufficiebat enim amare honestatem ipsam obiecti quà talem; alioquin quandocumque facio rem præceptam, quam anteà non faciebam, deberet amor ibi se reflectere supra cognitionem hoc modo, Volo obedire, quia scio esse rem præceptam. imò in omnibus alijs actibus idem esset dicendum; quod tamen est absurdum.

Obiectio prima. Responsio. A quo ea obiecta constituantur honesta. Dices fortè Primò: Obiectum illud constituitur honestum ab ipsâ inspiratione, ergo illa debet esse motiuum actus. Respondeo ea obiecta non constitui honesta ab inspiratione, sed ab ipsâ dispensatione diuinâ, quæ cognoscitur per inspirationem: sicut quando Superior mandat aliquid, & mihi id ab alio significatur, illa declaratio non est, quę facit rem honestam & obligatoriam; vnde qui amat illam rem, non necessariò per actum ipsum amoris se reflectit supra cognitionem, sed supra imperium, ideóque ipsa volitio quasi dicit in actu exercito, *Facio quod imperatur, quia imperatur*; non autem dicit; *Facio, quia cognosco imperatum esse.*

Obiectio secunda. Dices Secundò, benè hinc probari, non esse necessarium omnes actus esse reflexos supra inspirationem, etiamsi hæc sit singularis & extraordinaria; at non probari, actus illos, qui ad dona pertinent, non habere eam reflexionem. ita
23. *Responsio. Gratis fit ea distinctio.* Taunerus obijcit suprà num. 10. Respondeo, gratis eam distinctionem fieri; nam per hoc, quòd actus sit reflexus supra ipsam inspirationem, non videtur habere maiorem excellentiam: inspiratio enim non dat obiecto honestatem, sed est, vt diximus, perceptio & declaratio illius honestatis, sicut omnis alia cognitio circa obiecta honesta: honestas enim ieiunij præcepti non desumitur ex eo quòd ego cognoscam illud esse præceptum, licet ea cognitio omnino necessaria sit vt ego possim obedientiæ actum exercere; id quod longè aliud est; idem omnino in præsenti dicendum videtur, & quidem cùm in Scripturâ, vbicumque mentio fit eorum donorum, nihil penitus de reflexione eâ dicatur, neque implicitè inde deduci queat, non video quomodo possimus asserere actus virtutis, quantumuis in se honestos & generosos, non pertinere ad dona, nisi homo per ipsos reflectat se supra inspirationem ipsam actualem Dei: quæ inspiratio nihil est aliud quàm cognitio mihi infusa aut diuinitus excitata de honestate eius obiecti.

Obiectio Tertia. Tertiò quæri posset, quanta sit necessitas donorum ad salutem. sed huic respondetur, sicut de virtutibus infusis, esse quidem habitus ipsos necessarios non immediatè & per se, sed quia consequuntur necessariò charitatem & gratiam; vnde sicut est necessaria gratia, sunt necessarij habitus: id quod in omnium sententiâ est intelligendum, esto ea dona sint distincta à virtutibus: quoad actus verò ipsorum donorum dicendum, in amentibus & pueris non esse vllum actum necessarium, quia illi non saluantur ob propriam dispositionem, sed vi baptismi; in adultis item non esse necessarios omnes actus, imò in rigore nullum: nam si quis seruaret præcepta, quæ obligant sub mortali, esto id efficeret per actus venialiter malos, posset saluari vi gratiæ in baptismo acceptæ, dummodò numquam mortale admitteret: deinde si præcepta seruaret ex motiuo charitatis, longè meliùs satisfaceret; & tamen tunc, iuxta multorum sententiam, nullo modo operarentur aliæ virtutes, quas diximus esse dona, sed charitas præcisè. *Quanta necessitas sit donorum ad salutem. Non sunt immediatè habitus necessarij, sed quia oriuntur ab habitu charitatis & gratiâ. Nullus actus in amentibus & pueris necessarius, nec omnes in adultis.* 24.

Quæ doctrina longè clarior est, si cum Tannero dicamus, dona esse excellentiores & extraordinarios actus: hi etenim non sunt necessarij in omnibus iustis, imò in rarissimis inueniuntur; nihilominùs tamen addendum est, eos homines adultos & rationis capaces, qui aliquamdiu in gratiâ manent, non posse non, moraliter loquendo, actus aliquos earum virtutum seu donorum exercere, quia multæ occasiones dantur, in quibus hæ virtutes obligant; & non est credendum per actus malos venialiter aut per indifferentes illis fieri satis: nam licet, dum obligat restitutio, posset quis satisfacere non exercendo actum supernaturalem iustitiæ, idem de ieiunio, de misericordiâ in pauperem extremè indigentem, &c. tamen quando iustus frequenter ad eas occasiones venit, & materiam earum virtutum exercet, etiam Deus illum excitat supernaturaliter vt id efficiat per actus bonos supernaturales respondentes eis virtutibus, ad quas materia earum actionum spectat: multi enim auctores probabilissimè docent, numquam fieri à iusto actum naturalem bonum, nisi simul fiat supernaturalis in eadem materiâ respondens naturali. *Qui aliquamdiu in gratiâ manent, aliquos einsmodi actus exercent.*

Hinc deciditur altera quæstio ferè omnino eadem cum præcedente, scilicet de donorum connexione inter se; deciditur, inquam; nam cùm omnes virtutes infusæ morales seu dona necessariò promanent à charitate, necessariò etiam inter se debent in eo tertio connexæ esse. Vtrùm autem dona sint nobiliora virtutibus, non habet locum apud nos, qui eadem esse dicimus: de eorum numero idem quod de virtutum infusarum numero dicendum, de quo suprà, sicut & de perseuerantiâ earum in patriâ. Et de donis hactenus.

SECTIO VII.

De beatitudinibus & fructibus.

QVia Matthæus cap. 5. & Lucas cap. 6. ex Christi Domini sermone aliquot numerant beatitudines, & Paulus ad Galatas 5. duodecim distinguit fructus Spiritus sancti; ideò D. Thom. vt ea, quæ ad actus bonos pertinent, omnino expediret, ante disputationes de vitijs & peccatis egit duabus quæstionibus de beatitudinibus & fructibus: quia verò res est admodum facilis, vnicâ sectione nos breuiter de vtrisque disputabimus.

Et

Variæ auctorũ de distinctione beatitudinum à donis & virtutibus infusis sententia.

Dupliciter intelligitur Prima, quæ affirmat habitus tãtum distingui secũdum quid

25. Et quidem in primis quoad distinctionem beatitudinum à virtutibus & donis variæ sunt auctorum sententiæ; quidam enim opinantur, non distiogui nisi in eo, quòd beatitudines denotant intensiores & perfectiores habitus. Pro quâ sententiâ Tannerus citat Scotum, Ockam, Gabrielem & alios.

Duplicitet autem ea doctrina potest intelligi, vel vt absolutè ex solâ intensione habituum dicantur homines beati. Id quod non crediderim verum: nam, esto homini iofunderentur intensissimi habitus in Baptismo, si tamen non exercerer actus vllos earum virtutum, non diceretur misericors, pauper spiritu, &c. ergo nec beatus; ergo nec haberet beatitudinem. Aliter ergo porest intelligi ea sententia, vt ideo habitus intensi dicantur beatitudines, quia ea intensio, ordinariè loquendo, obtenta est per exercitium multorum actuum eis habitibus respondentium; ex quibus acquiritur etiam facilitas vel inclinatio circa ea opera; ob qoam vulgariter dici quis possit misericors, patiens, &c. in hoc sensu libenter admitterem eam sententiam Scoti: nam (vt paulò pòst ostendam) probabiliùs tribuitur ea denominatio ipsis habitibus quam actibus.

Secunda admittes quatuor distinctos habitus.

Secunda sententia sit quorumdam apud Argentinam in 3. dist. 34.quæst.vnicâ,art.2. qui docent, virtutes, dona, beatitudines, fructus esse quatuor genera habituum distinctorum: quibus ex parte quoad beatitudines consentit Henricus apud Vasquez disp.89.num.vlt.fructus enim,non habitus, sed solos actus esse arbitratur. Reijcitur tamen hæc sententia; nam planè sine necessitate eos habitus distinguit, quod à fortiori constat es dictis suprà de virtutibus & donis.

Tertia asserit, beatitudines esse actus perfectissimos.

Tertia etiam sententia, quam defendit Argentina suprà, scilicet, beatitudines esse actus perfectissimos, inde etiam reijcitur, quia Christus Dominus non voluit eâ concione solùm dicere, beatos eos, qui intensissimos actus misericordiæ ex-
26. ercent, &c. sed eos qui verè sunt misericordes, patientes, &c. vt ex communi interpretatione constat. At meritò ille dicitur misericors, qui pronus est ad miserendum, ad dandum eleemosynam; & verò eam dat frequentissimè, etiamsi id non præstet per actus valdè intensos. In quo puncto minùs placet D. Thomas, qui solùm admittit ad beatitudinem pertinera actus perfectos; nisi forrè (quod probabilissimum iudico) nomine actuum perfectorum intelligat, qui sunt à virtutibus supernaturalibus seu donis: quæ duo ab ipso (vt vidimus suprà) non distinguuntur.

Quarta ait, in hoc distingui dona à beatitudinibus, quòd ea sint actus, illa dona sint habitus.

Quarta ergo sententia docet, siue actus sint ex perfectissimis, siue non, beatitudines in hoc præcisè distingui à donis, quòd hæc sint habitus, illæ verò actus. ita S. Thomas art. 1.& multi alij. fundarique potest hæc sententia in eo, quòd beatitudo est vltimus actus perfectissimus, ergo debet consistere in operatione, non in habitibus: sic in patriâ beatitudo consistit in actuali visione Dei, aut certè etiam in actuali amore; ergo etiam in viâ suo modo consistit in actuali operatione perfectâ. Confirmatur; nam per beatitudinem huius vitæ dicitur quis accedere ad perfectam & veram alterius vitæ, & quæ simpliciter est beatitudo; hic autem accessus fit per actus bonos, non per habitus, quia soli actus sunt meritorij; ergo actus sunt beatitudines.

Non differre hæc à Scoti sententiâ nisi nomine solû.

Crediderim inter hanc & primam sententiam Scoti solam esse diuersitatem de nomine: si enim non ponuntur habitus distincti, sed solùm, vt homo dicatur beatus, raquiritur, illum habere actus multos, à quibus (vt dixi suprà) denominetur absolutè misericors, &c. hi autem actus eo ipso generant habitum intensum, sine dubio dissensio tota erit de voce, vtrùm nomen hoc *beatitudo* tribuendum sit eis habitibus, an verò actibus.

Non qui vnũ aut alterum exercet actũ, sed qui multos, ex mente Christi nomẽ beati merentur. Matth 5.

Ideò ergo DICENDVM PRIMÒ, ex mente Christi Domini, eos homines vocari beatos, non qui semel aut bis exercent tales actus bonos, sed qui absolutè merentur (vt dixi suprà) nomen ab eis virtutibus, qui scilicet dici possint misericordes, iusti, patientes, &c. nam id ipsa verba sonant, *Beati misericordes, Beati mites*, &c. vn-
de sit, vt sicut in hoc puncto est magna latitudo, 27.
quia licet aliquis sit mitis, non tamen ita sicut alter; & licet quis sit liberalis, non propterea tàm multum quàm alius; ita etiam in beatitudine intra quamlibet es his virtutibus sit maxima latitudo, & inæqualitas; quot autem debeant esse actus, vt quis habeat eam denominationem, non possumus determinare; & res non spectat huc, quia in eo modo loquendi attenditur acceptio humana, quæ non habet certum terminum: at quod ad rem attinet, eo ipso quòd iustus faciat vnum actum misericordiæ, procul dubio habet de beatitudine aliquid; sicut quando quis per primum actum acquirit aliquid de habitu, re ipsâ habitum habet, licet non sub eadem denominatione, seu sub voce habitus; sed tunc dici soleat dispositio.

Quot requirantur actus ad talem denominationẽ incertum est.

Parum est, an ea denominatio ab habitibus, an ab actibus proueniat. Probabilius est, iuxta mentem Scoti, prouenire ab habitibus.

SECVNDO DICÒ, Eo ipso quòd doceamus, eos esse beatos, qui multos tales actus exercent, parum interesse, an ea denominatio ab actibus, an ab habitibus proueniat. Et forte in eo modo loquendi probabilior est sententia Scoti, quòd ab habitibus desumatur; nam si ab actibus veniret, non esset homo dicendus beatus, nisi quando exerceret eos actus: quod non est adeò conforme modo loquendi Christi Domini, qui misericordes absolutè dixit beatos; & non limitauit eam propositionem præcisè ad tempus, quo actu miserentur: est etiam contrarius is sensus communi modo sentiendi; nam virum misericordiæ (vt Scriptura loquitur) dicere meritò possumus illum etiam qui dormit, qui tunc temporis distractus est: item, talem dicimus beatum, felicem, &c. non ab actuali existentiâ operationis, ergo ab habituali propensione & inclinatione, seu quod idem est, ab habitibus, qui etiam tunc perseuerant & ad eos actus inclinant. Video posse responderi, eam denominationem esse moralem, ideóque desumi etiam posse ab actibus, licet præteritis physicè, moraliter tamen permanentibus; quos solùm attendimus in modo loquendi; nam esto nullus habitus produceretur per tales actus, adhuc illum hominem diceremus beatum, misericordem, &c. qui multos actus tales exerceret. Video hæc ita esse, ideò dixi paulò antè diuersi-
tatem esse de nomine, & leuis momenti. Nihi- 28.
lominùs tamen addo, etiam vulgares homines, licet non sub eo conceptu habitus, semper tamen ideò vocare hunc aut illum misericordem, quia aliquid apprehendunt in eo permanens, ratione cuius posteà facilè miseretur; & quod constanter eum inclinat ad actus misericordiæ; ideò si tolleretur ei talis propensio, & esset iam potiùs auersus à misericordiâ, esto priùs innumerabiles actus elicuisset misericordiæ, non diceretur actu misericors, sed solùm fuisse misericors; ergo in similibus denominationibus

semper

semper ad aliquid habituale, quod inclinat ad exercitium actuum, recurrendum est, potiùs quàm ad actus ipsos. Et de voce satis.

Cur ea facilitas ad tales actus dicatur beatitudo. Responsio.

Illud restat, cur ea facilitas ad tales actus dicatur beatitudo. Respondeo breuiter, quia hominis vera felicitas & beatitudo huius vitæ est in honestate morali, non in diuitiis aut voluptate: hæc autem honestas in eis habitibus & actibus consistit. Secundò, & meliùs, quia ad beatitudinem æternam, quæ sola est vera beatitudo, homo per tales operationes conscendit; & quando ad eum statum venit, vt cum facilitate ea opera exerceat, multum habet de securitate circa adipiscendam eam beatitudinem. Tertiò, quia etiam in hac vitâ habent tales homines pacem, consolationem, laudem apud bonos, &c.

Cur ab vno Euangelistâ quatuor, ab alio octo numerentur. Responsio.

Secundò quæri potest circa numerum illarum, cur octo ab vno Euangelistâ, ab alio tantùm quatuor ponantur; & quot absolutè sint. Respondeo vno verbo, esse tot, quot sunt virtutes; Lucam autem compendiosè præcipua capita tetigisse; Matthæum item, licet plura posuerit quàm Lucas, non tamen omnia in particulari; quia multò plures sunt virtutes tā morales quàm Theologicæ quàm octo. explicationem earum, quæ facilis est, vide apud interpretes, & Suarez lib. 2. de Gratiâ cap. 22.

Assignatio præmij cuilibet virtuti non est omnino rigorosa

Circa præmia verò, quæ Christus Dominus assignat cuilibet virtuti, illud notandum, eam assignationem non esse omnino rigorosam, quasi soli paupertati v.g. conueniat regnum cælorum, &c, cùm hoc omnibus beatitudinibus respon-
30 deat, sed Christum Dominum voluisse assignare præmia in eodem genere virtutis; v.g. quia pauper videtur omnia à se abiicere, promittit illi Christus regnum; quia mitis aliis se subiicit tolerans eos, promittit illi, quòd sit futurus quasi dominus terræ; sic lugentibus consolationem, &c, vbi etiam aduertendum est, essentialia præmia earum beatitudinum esse visionem beatam, quæ omnibus illis actibus respondet, ideóque in alterâ vitâ primùm reddendam; nihilominùs etiam in hac vitâ habere aliquando multum de præmio accidentali: sicut dicitur communiter; Religiosus pro vnâ domo, quam pro Deo neglexit, habet innumeras per vniuersum orbem: vbi (sicut benè Hieronymus ponderauit ad alium locum) non intelligenda ea retributio in omnibus rebus, etiam in futurâ vitâ; vt qui v.g. vxorem neglexit vnam, centum habeat in futuro; sed quia in comparatione sæcularium spiritualia bona sunt centuplo maiora: ita in præsenti dicendum de præmiis beatitudinum: non enim saturitas corporalis promittitur à Christo ieiunantibus, nec verum dominium terræ mitibus; sed maximè animæ pax, quies, consolatio, &c. quæ metaphoricè per eas res corporales explicantur.

Metaphoricè vocâtur fructus.

Quoad fructus res est facilior; dicuntur enim metaphoricè ab arboribus & plantis: vt enim hæ ex se producunt fructus, ita id, quod producit homo tam in bono quàm in malo, dicitur fructus. Vnde Christus Dominus dicit, *Omnis arbor bona fructus bonos facit; mala autem arbor malos fructus facit*: & per Isaiam de malâ vineâ dicitur, *Expectaui vt faceret vuas, & fecit labruscas*. Hoc supposito, fructus dupliciter dicuntur 31
tum in ordine ad Spiritum sanctum, qui in nobis producit dona, &c. quo sensu omnes habitus supernaturales dici possunt fructus Spiritus sancti, id est, id quod in nobis Spiritus sanctus fert seu producit; tum etiam respectiuè ad ipsum hominem adiutum gratiâ Spiritus sancti; quo sensu sola bona opera sunt fructus boni hominis; ergo in eo sensu fructus differunt à beatitudinibus, quòd hæ requirant multos actus, vt diximus: fructus autem potest dici etiam vnicus actus: item fructus (vt ex ratione datâ constat) soli actus dicuntur, beatitudines verò ipsi etiam habitus.

Matth. 7.

Isaiæ 5.

Dupliciter dicuntur fructus.

D. Thomas duodecim deducit ex illis duodecim qui Apocalypsis vltimo adferuntur.

Circa numerum eorum fructuum, D. Thomas vult eos duodecim deducere ex duodecim illis, quos Apocalysis vltimo dicitur ferre arbor vitæ plantata ex vtraque parte fluminis, per singulos menses fructum suum reddens. Bona comparatio; si tamen rem ipsam attendamus, nec Ioannes nec Paulus voluêre solùm duodecim species bonorum operum assignare, sed numerum certum pro incerto posuêre, vt de beatitudinibus paulò antè diximus. Fortè non omnes, quos Paulus enumerat, sunt inter se rigorosè distincti; vt continentia & castitas: bonitas item videtur esse quid commune omnibus virtutibus: ergo vno verbo dicimus tot esse fructus, quot sunt opera bona: quot autem hæc sint, quis determinabit, cùm innumera ac diuersa tum ex motiuis formalibus, tum ex parte materiæ seu obiecti materialis, tum ex parte circumstantiarum, occasionum, &c. excogitari possint? Et de his satis.



TRACTATVS DE VITIIS ET PECCATIS.

POST explicatos actus & habitus humanos in communi, item honestos & bonos in particulari, oportet de oppositâ specie, scilicet de malis & vitiosis agere, non quidem omnino in particulari; id enim præstat D. Thomas (cuius methodum sequimur) secundâ secundæ; vbi agens de virtutibus in particulari, explicat etiam eadem via opposita peccata in particulari; id quod magnâ ex parte præsto Tom. 5. vtrùm autem commoda fuerit hæc separatio per interpositionem quæstionum de legibus & gratiâ, an verò connaturaliùs post virtutes in genere descensum fuisset ad particulares, iam non disputo, quia vt in simili puncto notaui Tom. 1. non multum interest, hoc, an illo loco res tractetur, quando interpositio aliarum quæstionum non turbat legentem.

Illud nunc aduerto, multa, quæ in hac materiâ tractari solent, maximè circa habitus vitiosos, à me in secundo & in hoc tertio Tomo superiùs, dum de habitibus in communi egi, penitus declarata fuisse; quæ ideò nullo modo hîc repetam, sed ad locum vbi discussa sunt, Lectorem remittam. Agam igitur primò de habitibus ipsis vitiosis, qui soli dicuntur vitia; deinde de peccatis ipsis actualibus tam quoad constitutionem genericam, quàm quoad diuisiones in mortale, veniale & originale, quàm quoad causas & effectus illorum ac pœnas eis respondentes: quibus Deo dante tertio huic Tomo finem imponam.

DISPVTATIO XXXIX.

De vitio seu habitu vitioso secundum se.

I. *Vitij nomen habitum significat.*

NOMINE vitij, omissis significationibus variis ab hoc puncto alienis, intelligitur communiter in præsenti (vt dixi paulò antè) non actus ipse peccati, aut actualis transgressio legis diuinæ, sed habitus in actu primo inclinans & facilitans ad prædictos actus malus; ergo de ipsis habitibus, quia faciliora sunt, quæ circa ipsos in dubium verti possunt, primo loco, deinde secundo de actibus seu peccatis agendum erit.

SECTIO I.

Dubium quoddam circa mentem Diui Thomæ de constitutiuo vitij.

QVia D. Thomas hac q. 71. art. 1. in corpore ad explicandam essentiam vitij recurrit ad eius contrarium siue ad virtutem, dixitque, in virtute duo considerari posse; vnum directè, in quo est ipsa essentia virtutis, alterum ex consequenti: directè quidem, quòd virtus sit dispositio quædã alicuius conuenienter se habentis secundùm modum suæ naturæ; ex consequenti verò, quòd sit bonitas quædam. Valdè laborant multi DD. Conrad. Caietan. Lorca, Vasq. & quidam recentiores, vt explicent, cur à D. Thomâ bonitas dicatur consequi essentiã virtutis, cùm re ipsâ sit ipsamet essẽtia illius, & varias ac maiori ex parte insufficientes explicationes tradunt; res tamen meo iudicio & facilis & parui momẽti est, neque tanto examine digna, ideò breuiter expedienda. *In virtute duo considerãda docet D. Thomas.* *Variæ rationes pro explicãdo D. Th.*

Primò ergo Caietan. ait bonitatem esse rationẽ genericam virtutis, ideóque dici consequentẽ. Hæc tamen interpretatio meritò reiicitur. Primò, quia bonitas moralis (de quâ solâ hîc tractat D. Thomas; nam transcendentalis etiã vitio conuenit) non est genus respectu virtutis, sed potiùs differẽtia constitutiua illius. Secundò, quia nullâ ratione genus debet dici cõsequi speciẽ sicut absurdè diceretur, Ratio animalis cõsequitur hominẽ. *Prima ratio Caietani.* *Bonitas moralis non est genus, sed differentia virtutum.*

Secundò

Secunda Conradi differētia malè dicitur conſequi ſpeciē.

Secundò è contrario Contadus docet; bonitatem, quia eſt differentia virtutis, dici conſequi virtutem. Sed & hoc eodē modo reiicitur, quia non dicimus, rationale eſſe quid hominem conſequens, ſed formaliter illum conſtituens.

Tertia Vaſquez. Pars non benè dicitur conſequi totum.

Tertiò Vaſq. dicit, bonitatem eſſe partem eſſentiæ virtutis, non totā quidditatem, & propterea dici conſequi virtutem. Verùm & hoc facilè reiicitur; nemo enim dixit partem pertinere conſecutiuè ad totum, ſed includi, & eſſe aliquid ipſius totius formaliſſimè loquendo; non enim dici poteſt animam eſſe quid conſequens ad hominem: idem dico de corpore, idem de genere reſpectu ſpeciei, quia quoad hoc non video ſpeciale aliquid in differentiâ præ genere, antè è contrario, cùm vtrumque æquè ſit pars ſpeciei.

Quarta aliorum.

Vbi aduerto, à nonnullis minùs benè citati P. Vaſq. pro quartâ explicatione, quòd ſcilicet bonitas ſit definitum virtutis, & ſequatur ex definitione, id eſt, ex eo quòd ſit conueniens naturæ rationali; malè inquam, citati Vaſq. hanc enim explicationem non habet ille, ſed tertiam immediatè antè à me reiectam.

Definitio ſequitur ex definito, non contrà.

Ea ergo quarta cuiuſcūque ſit inde facilè reiicitur, quia potiùs, quoad noſtrum modum loquēdi, definitio ſequitur ex definito, quam è contrario: cùm enim magis ſeu priùs nobis ſit cognitum definitum, & in eo poſteà quæramus definitionem, hæc deberet dici ſequi illud, non è contrario.

Quinta recētiorū ponētiū duas bonitates in habitu virtutis.

2\. Sit ergo quinta recentiorum explicatio, qui duas bonitates ponunt in habitu virtutis, aut certè, vt meliùs dicamus, vnam eamdemque comparant cum duabus rebus. Prima eſt, quam habet habitus ex eo, quòd ſit productiuus actuum bonorum; & in hac conſtituunt hi eſſentiam virtutis, eamque dicunt ex mente Diui Thomæ conuenire primariò virtuti; alteram inde ſecutam dicunt eſſe reſpectiuam ad ſubiectum; ex eo enim quòd habitus ſit productiuus bonorum actuum, ſequitur eum habitum eſſe etiam conuenientem ſuo ſubiecto: hanc autem conuenientiam dicunt hi eſſe ex mente Diui Thomæ bonitatem illam, quæ ex conſequente conuenit virtuti.

Non eſt ad mentem D. Thomæ.

Ego tamen hanc explicationem maximè reputo D. Thomæ contrariam: etenim bonitatem illā in ordine ad actus ponit ſanctus Doctor tertio loco, vt ex initio corporis conſtat; ait enim duo in virtute conſiderari poſſe: vnū eſt eſſentia ipſius; alterum id ad quod eſt virtus, id eſt actus bonus: primum autem, ſcilicet eſſentiam, ſubdiuidit rurſus in *directum* & *ex conſequenti*: illud verò, quod in primâ diuiſione fuit ſecundum, non ampliùs ibi explicat; nec quidem pertinet ad primum, iuxta Diui Thomæ diuiſionem, multò autem minùs ad præcipuum inter ea duo prima.

Fortè reſpondebis, aliud eſſe, loqui de actu ipſo virtutis, aliud de vi productiuâ illius: vis enim ſine dubio eſt eſſentia virtutis, actus verò non, ſed aliquid à virtute realiter diſtinctum. Hinc ad propoſitum reſpondebis, D. Thomam ſecundo loco poſuiſſe ipſos actus virtutis, in primo verò membro ſolam virtutem, in quâ poſſumus rurſus diſtinguere & vim productiuā actus, & conuenientiam illius cum ſubiecto, hanc vt quid conſequens, illam verò vt eſſentiam. Sed contrà Primò, quia licet ea diſtinctio actus & virtutis productiuæ illius optima ſit, Diuus Thomas tamen ita actū bonum reducit ad virtutē, vt videatur ſemper loqui de ordine, quem habet ipſa virtus ad illud bonum opus: de ordine enim ſecundùm ſe non poterat agere niſi per ipſum terminum.

Secundò, eſto per hanc explicationem præcedens impugnatio debilitetur, non tamen ideò ſubſiſtit ea explicatio; nam D. Thomas, dum explicat eam quam dicit primariam bonitatem, vtitur terminis, qui apertè ſignificant conuenientiam ipſius habitus ad ſubiectum, non verò vim productiuam eorum actuum; ait enim. *Virtus importat diſpoſitionem quamdam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundùm modum ſuæ naturæ.* quod magis declarat infrà in fine corporis per contrarium, ſcilicet per vitium: Vitium enim, ait, eſt alicuius, quod non ſit diſpoſitum ſecundùm quod conuenit ſuæ naturæ; hoc autem haud dubiè debet eſſe primarium in vitio: quis verò non videat, eam diſpoſitionem & conuenientiam ſeu diſconuenientiam ſecundùm naturam intelligi formaliter reſpectu ſubiecti ſeu hominis benè aut malè diſpoſiti, non reſpectu actus producti: ergo potiùs D. Thomas vocauit bonitatem primariam eam, quam hi auctores vocant ex conſequenti. Et certè ratio à priori videtur eſſe clara contra eam explicationem. Nam bonitas moralis vt talis eſſentialiter eſt reſpectiua in ordine ad ſubiectum: etenim velle furari non concipitur malum, niſi concipiatur in ordine ad hominem. qui tenetur id non velle; ergo cùm in præſenti definiatur bonitas moralis (vt & Theologi fatentur) non poſſunt dicere, in definitione illius præſcindi à reſpectu ad ſubiectum, cùm hîc maximè debeat explicari, & ferè primo loco. 3.

Primaria virtutis bonitas, iuxta D. Thomā, eſt ad ſubiectū, non ad actū.

Bonitas moralis eſſentialiter eſt reſpectiua ad ſubiectum.

Vera explanatio mentis D. Thomæ.

Clariùs ergo explicatur D. Thomas, vt ibi non agat de primario & ſecundario quoad rem, ſed præcisè quoad modum noſtrum loquendi, quia dum definimus virtutem, non vtimur voce illâ *bonitas*: præcisè enim, vt ipſe D. Thomas eo art. loquitur, *virtus importat diſpoſitionem alicuius conuenienter ſe habentis*: vbi nulla ponitur particula, quæ dicat expreſsè bonitatem; ex eâ tamen definitione rectè deinde nos inferimus dari in eâ virtute bonitatem, non tamquam quid diſtinctum à virtute, ſed tamquam aliquid imbibitum in eâ, non declaratum tamen in definitione. In eo ergo ſenſu D. Thomas docet, bonitatem ex conſequenti ſequi. Quæ explicatio vel inde manifeſtè conſtat; nā dum ipſemet ſanctus Doctor rationem reddit, cur ea bonitas dicatur conſequi, hæc habet: *Ex conſequenti autem ſequitur bonitas quædam:* (iam attende ad rationem illius:) *in hoc enim conſiſtit bonitas, vt ſit conueniens ſecundum modum*, &c. Vide probationē; non enim dicit, quia hæc pullulat ex illâ cōuenientiâ, quaſi vna bonitas ex aliâ, ſed quia bonitas conſiſtit in ipſâ eadem conuenientiâ, quam dixerat primariò conuenire: quomodo ergo, ſi in eâ conſiſtit, hæc ex conſequenti, illa primaria dicitur? certè non aliâ ratione, niſi quia, vt dixi, in eâ primâ explicatione, non fuit nominata bonitas; rectè tamen, dum vlteriùs ſcrutamur explicationem, inferimus, Ergo ea virtus eſt bona. Neque maius myſterium in eo modo loquendi D. Thomæ credendum eſt reperiri. Et ſatis de eius mente circa conſtitutiuum virtutis. Hinc autem vno verbo dicimus vitium primariò includere, ſeu definiri, quòd ſit diſconueniens ſubiecto in genere moris, & deinde dici, quòd ſit malum moraliter. 4.

SECTIO II.

Vtrùm vitium sit tale ex naturâ suâ.

NOn quærimus, vtrùm vitium vt vitium sit tale ex se, id enim certissimum est; sed inquirimus, vtrùm habitus vitiosus habeat ex essentiâ & entitate suâ, quòd talis sit, an verò per aliquid superadditum. Quæ difficultas duplex esse potest. Prima, an in ratione mali constituatur per aliquod positiuum, an verò per priuationem: in quo puncto nihil amplius dicendum occurrit, vltra ea quæ diximus suprà disp. 20. à n. 12. agentes de malitiâ actus, an consistat in positiuo: an in priuatiuo: eadem enim ratione discurrendum est de habitibus, vt facilè quilibet potest aduertere. Secunda ergo difficultas esse potest, an habitus vitiosus (siue vitiositas sit aliquid positiuum siue priuatiuum) ita sit malus, vt non possit nec potuerit idem numero fieri virtuosus, aut indifferens. Verùm, in hoc etiam sensu superiùs est hæc quæstio à me discussa, vbi ostendi cum Scoto, virtutem non esse essentialiter talem, sed posse eumdem numero habitum virtutis fieri indifferentem ex defectu libertatis: quo sensu etiam è contrario habitus vitij potest fieri indifferens, id est non inclinans ad actus formaliter malos. Secundò ibidem docui, posse etiam virtutem fieri malam non ex parte obiecti; quia vt sit actus virtuosus debet ferri in bonitatem quà talem: quòd si ab obiecto ea bonitas auferatur, iam non potest ea virtus in illud ferri quà bonum; posset ergo ea mutatio habitus oriri ex reflexâ prohibitione actuum illius habitus, vt ibidem ostendi: tunc enim etiam habitus ipse transiret è bono in malum. De vitiosis autem in indifferentes, & è contrario, res est facilior, sicut & in ipsis actibus: nam vt actus sit malus, non est necessum illum habere pro obiecto formali seu pro motiuo ipsam malitiam moralem; sufficit enim, si amet obiectum in quo agnoscit esse malitiam, esto illud amet ob delectabilitatem; vnde fit, vt manente eadem voluntate comedendi perdicem ob eius delectabilitatem, si dein superueniat prohibitio, quæ anteà non erat, eáque noscatur à volente comedere, iam volitio illa ex indifferenti fiet mala moraliter: ergo habitus inclinans ad eos actus poterit iam esse indifferens, iam malus, de quo fusiùs suprà.

Status quæstionis est duplex.

Habitus virtutum & vitij fieri possunt indifferentes.

5.

Vt actus sit malus, satis est, quòd noscatur malitia in obiecto etiã non formali.

Solutu hoc videtur in præsenti dubium, vtrùm auctores, qui negant, posse dari actum indifferentem in indiuiduo, valeant consequenter admittere in præsenti, habitum transire posse ex indifferenti ad malum. Ratio dubitandi ea est, quia si non dantur actus indifferentes in indiuiduo, ergo nec dabuntur habitus indifferentes; ergo omnis habitus debebit in hac sententiâ esse malus vel bonus. Nihilominùs crediderim, concedi posse etiam ab eis auctoribus tales habitus: cùm enim illi eam vnicam causam reddant, cur actus nequeat esse in indiuiduo indifferens, quòd iudicent, hominem teneri apponere actui cuicumque bonum finem, sine dubio possunt consequentiâ rectâ admittere vnum habitum in indiuiduo, qui inclinet ad actus tales, quibus homo possit apponere pro libitu aut non apponere bonum finem extrinsecum; eiusmodi autem habitus erit eo ipso indifferens, esto numquam de facto prodeat in actum nisi aut bonum aut malum, eò quòd non detur medium inter ea duo, scilicet *apponere* aut *non apponere* bonum finem: si apponitur, actus erit bonus, malus si non apponitur; quia verò habitus ad vtrumque est indifferens, non dicetur bonus neque malus in indiuiduo: ergo non est quoad hoc eadem ratio de actu, quæ de habitu, ad negandum habitum indifferentem, sicut negatur habitus.

Qui negant actum indifferentem in indiuiduo, possunt admittere habitus indifferentes.

6.

Video in hoc puncto P. Suarez singulariter discurrentem; nam disp. 4. de habitibus vitiosis sect. 1. extremè contrariam doctrinam tradit, scilicet posse actum transire de indifferenti in malum, habitum verò non: cuius eam reddit rationem, quod, vt actus transeat ex indifferenti in malum, sufficit, si obiectum prohibeatur de nouo, idque cognoscatur ab operante; hoc autem non sufficit in habitu; nam vt habitus non sit malus & vitiosus, non sufficit, illum non elicere de facto actum prauum; sed requiritur prætereà vt ex se non inclinet vmquam ad tales actus malos. Propria enim deformitas vitij inde videtur desumi, quod inclinet potentiam ad appetendum aliquod physicum bonum ita effrænatè, vt non attendat ad regulas rationis; & ideo ait fieri posse, vt, esto obiectum, ad quod habitus inclinet, sit de facto licitum, quia tamen inclinatio ad illud amandum est effrænata, ideò habitus adhuc retineat veram & propriam rationẽ vitij, quantumuis actus ab eo habitu elicitus hîc & nunc vitiosus non sit: ergo faciliùs actus transire potest ex malo in indifferentem quàm habitus. Hæc ibi P. Suarez.

Contrarium tenet Suarez.

Quæ doctrina, licet ingeniosè excogitata, non videtur esse sufficienter firma: quam inde meo iudicio sufficienter reiicio; nam *τὸ inclinare effrænatè* dupliciter potest intelligi: Primò, vt habitus inclinet ad actus, qui reflexè dicant, *Volo hoc obiectum, esto prohibitum sit*; & in hoc sensu libenter admitto, habitum talem fore naturâ suâ malum, esto de facto obiectum illud non esset prohibitum; at eadem omnino ratio est tunc temporis de actu ipso; nam talis actus, etiamsi de facto illius obiectum non sit prohibitum, est peccaminosus; est enim essentialiter malus ex parte obiecti, vt ex terminis patet, nec de tali actu & habitu in præsenti nobis est sermo. Aliter ergo intelligi potest *τὸ effrænatè inclinare*: hoc est, in actu exercito inclinatio habitus est tam vehemens, vt licet obiectum esset prohibitum, voluntas tamen difficulter resistere posset ei inclinationi; perinde ac si quis me ita vehementer truderet, vt licet viderem me labi in periculosam foueam, nihilominùs tamen vix possem ei impulsui resistere: & sanè cùm habitus muto (vt sic dicam) modo inclinet, & non ad eos actus, de quibus paulò antè, non possum videre, quo modo probabiliùs ea inclinationis effrænatio possit explicari; hoc autem supposito.

Refellitur Suarez: vbi duplex inclinatio habitus proponitur.

7.

Facilè DICO PRIMVM, eam inordinatam inclinationem solùm prouenire ex magnâ habitus intensione: vnde saltem habitus, qui remissiores sunt, esse poterunt indifferentes.

SECVNDÒ DICO, eam inclinationem, quæ vocatur effrænata, tunc solùm posse dici malã, quando obiectum est actu prohibitum; v.g. quod quis, quando licitum est comedere, sit intentissimè, & (vt eis terminis loquamur) effrænatissimè propensus ad comedendum, non denominat eam inclinationem actu malam, cùm actu non inclinet ad vllum malum: quòd autem possit idem habitus, casu quo comestio illa prohiberetur, inclinare voluntatem ad actus tunc malos, sufficit quidem vt dicamus, habitum hunc posse eo casu esse

Inclinatio habitus tunc solùm dicitur mala, cùm obiectum est prohibitum actu.

8.

Quid hic de re, quid de voce.

esse vitiosum; nullo tamen modo inde infertur, eum de præsenti dici & esse vitiosum Quia verò de nomine quæstio admisceri posset, si vellet P. Suarez eum habitum vocare actu vitiosum, ex eo quòd datâ aliquando prohibitione inclinaturus esset ad actum malum; id quod tamen est contra communem modum loquendi, quia eo sensu omnes habitus ad bona delectabilia, quæ sunt de facto licita, deberemus vocare vitiosos simpliciter; quia omnes hi etiam inclinarent aliquo modo hominem, esto prohiberentur ea obiecta: hoc autem dicere, quis non videt esse contra communem modum loquendi? quidquid tamen de eo modo loquendi sit, quem nunc permitto; profectò adhuc non video quî possit habere locum, quod ipse auctor eodem num. 15. docet, scilicet habitum, vt ex vitioso fiat indifferens, debere in seipso aliquo modo attemperari: qualis enim, quæso, erit ea attemperatio, cùm habitus inclinans ad comedendum ob delectationem cibi v. g. semper sit talis, vt esto prohibeatur cibus, inclinet tamen, quantum est ex se, ad illum comedendum? semper enim talis habitus reperit in eo cibo delectationem illam, in quam ipse propendebat, seu à quâ trahebatur; nam per prohibitionem non tollitur ea delectatio physica cibi, nec fames ex parte hominis minuitur: ergo entitas illa physica habitus sine attemperatione vllâ intrinsecâ transire poterit ex indifferenti in malam, & è contrario ex malâ in indifferentem. Concludo igitur, non posse negari absolutè, habitus aliquos esse naturâ sua indifferentes ad hoc, vt vel fiat actu vitiosi, vel nec boni nec mali, & successiuè mutari queant ex vnâ in alteram denominationem. Et de hoc puncto satis.

Sectio III.

Vnde vitium denominetur: & quid sit habitus vitiosus.

Ratio dubitandi quoad priorem partem ea est; nam si dicamus, vitium ideò dici tale, quia inclinat voluntatē ad obiectum hîc & nunc prohibitum, consequenter, etiam appetitus ipse sensitiuus seu concupiscentia inferioris partis vocari debebit vitium; quia ille etiam inclinat ad actum malum; id autem asserere contrarium est communi modo loquendi. Nonnulli valdè sollicitè quærunt differentiam inter habitum & appetitum: quoad hanc denominationem arbitror maiori ex parte quæstionem esse de nomine; nam

Cur appetitus vocetur peccatum.

& D. Paulus eum appetitum vocat aliquando peccatum; quod Concilium Tridentinum sess. 5. declarat; quia à peccato ortus est, hoc est, eius rebellio in pœnam peccati permissa; non quia aliquid sit naturæ ipsius appetitus secundùm se consideratæ superadditum, sed quia, cùm Deus miraculosè eam rebellionem appetitus impediuisset in primis parentibus pro statu innocentiæ (eo modo quo præcedenti Tom. disp. 38. sect. 2. declarauimus) posteà in pœnam peccati eorumdem primorum parentum subtraxit eis singularem illum fauorem; eo autem ipso appetitus rediit ad suam naturalem rebellem indolem. Ait etiam Tridentinum, illum vocari peccatum, quia inclinat ad peccandum. Vnde sic argumentor: Si appetitus ob eam inclinationem dici potest peccatum, à fortiori sanè dici poterit vitium; quam hæc vox non significat tantum malum, quantum peccatū; & verò magis significa inclinationem ad peccandum quàm ipse appetitus.

Nihilominùs tamen aliquæ possunt assignari differentiæ, ratione quarū meritò vox illa *vitium* potuerit habitibus vitiosis imponi, non appetitui, etiamsi in puncto inclinandi ad rem aliquando malam fortè omnino conueniant. Prima disparitas est, quia vitium dicit ordinem ad malos actus, quibus acquisitus est habitus ille; ratione quorum infame est nomen, tamquā arguens malè hominem se priùs gessisse: id quod non habet appetitus, qui cùm homini naturalis sit, nec vllam culpam ex se præsupponat (licet per accidens in hoc statu supponat originalem) non meretur nomen vitij; neque per illum homo malus à bono distinguitur, cùm omnibus æqualiter insit. 9.

Appetitum non rectè vocari vitium: & differentia inter habitū vitiosum & appetitum.

Obiectio Tertia.

Dices tertiò: Potest contingere, iuxta dicta superiùs, vt homo per actus bonos acquirat aliquem habitum, qui posteà adueniente prohibitione circa obiectū illius habitus transeat in vitium modo explicato sect. 2. & tamen non præcessit eo casu culpa: ergo disparitas assignata, ex eo quòd vitium acquiratur per actus malos, appetitus verò non, non est vniuersaliter sufficiens. Respondeo, in eo casu non dicendum habitum illum vitiosum, quousque homo post prohibitionē obiecti permittat se eò trahi ad obiectū illud iam malū, & quousque exercitio multorum actuū malorum quasi approbet eam inclinationē, tunc autem denominabitur homo malus, non à prioribus actibus indifferentibus, quibus habitum acquisiuit, sed à posterioribus malis, quibus habitum intendit, &, vt sic dicam, corroborauit.

Habitus acquisitus per actus bonos, si obiectū prohiberetur, quomodo denominaretur malus.

Obiectio Secunda. Habitus vitiosus infusus non denominaret malum.

Dices Secundò: Deus potest infundere habitum vitiosum; tunc autē non præsupponet actus malos, & tamen etiam tunc dicetur vitium; ergo non ideò tale denominatur, quòd genitum sit per actus malos. Respondeo maiorem negari à Suario & aliis; melius tamen eâ admissâ (de quâ sectione quintâ) dico, tunc temporis hominem illum non dicendum vitiosum, nec habitum illum vitium (ob eamdem rationem, quam dedi in solutione præcedentis difficultatis) vsquequò ille operetur per talem habitum, & illum quasi approbet: sicut è contrario, homo peccator cùm primùm iustificatur, etiamsi adhuc habeat intensissimos vitiorum habitus, quia tamen iam per pœnitentiam retractat actus malos præcedentes, & etiam expelleret à se, si posset, habitus vitiosos, non dicitur ab eo puncto vitiosus, licet re ipsa eos habitus non expellat statim à se, sed diu etiā intensi valdè in eo permaneant.

Habitus vitiosus infusus non denominat vitiosum.

Secundò adhuc responderi potest huic difficultati, eum habitum, quia naturâ suâ petit produci ab actibus malis, vocari nunc absolutè vitium, attentâ exigentiâ naturali; cui non derogatur ex eo, quòd miraculosè & per accidens infundatur sine actibus illis malis præuiis; appetitus autem, cùm nec per se nec per accidens præsupponat eos malos actus, imò, quia connaturalis est homini, semper præcedat omnes operationes, non potest à malis actibus præuiis denominari vitium, nisi summùm respectiuè ad originale peccatum, & in hoc ordine rerum. 10.

Secunda differentia inter appetitum & habitum vitiosum à nonnullis ea ponitur, quòd inclinatio appetitus est moderata naturâ suâ, rectéque composita; & propterea naturæ consentanea, ac tandem bona: id quod declaratur ampliùs ratione à priori, quia appetitus naturâ suâ propendet, vt obediat rationi; hoc autem est bonum; ergo ille naturâ suâ bonus est: vitiosus verò habitus

Malè distinguunt aliqui appetitū ab habitu vitioso per illius moderatā inclinationem.

neque eam moderationem habet in inclinatione ad obiectum malum, neque à naturâ suâ propendet, vt rationi obediat, sed vt illi resistat, ergo.

repugnat enim experientia. Hæc tamen differentia facilè reijcitur, tum quia supponit falsum: experimur enim sæpè in multis hominibus contrarium, ita scilicet eos ex inordinatione appetitus esse naturâ sua ad choleram propensos, alios ad venerem ita inclinatos naturaliter, vt vix vmquam alius per habitum vitiosum distinctum acquisitum tantam acquirere valeat propensionem. Ne verò in côparationibus hæreamus, certè licet per habitus aliquando acquiratur maior inclinatio ad malum, non ideò potest dici moderata & composita ea, quæ

Quomodo appetitus dicâ possit inclinatus ad obediendum rationi. ex appetitu ad obiectum malum oritur. Quod de obedientiâ appetitus dicitur, etiam facilè reijcitur: nam appetitus non aliter inclinatur ad eam obedientiam, nisi quatenus libertatem non tollit, & potest compesci per rationem; id quod

11. habet ex naturâ suâ; at id ipsum habitus habet; nam ex naturâ suâ non tollit libertatem, & est rationi superiori subiectus; imò dixerim appetitum in hoc puncto peiorem esse habitu; nam præuenit per suos actus amando obiectum malum antequam ratio operetur, licet corrigi posteà possit: habitus autem non prodit in actum nisi cum ipsa potentiâ libera; negari autem non potest, quin ea attractio ad obiectum, quæ fit per actualem illius amorem, vehementius pellat voluntatem, quàm quæ fit per habitum, estque quodammodò, vt sic dixerim, mortua: ergo ea hoc capite non meretur minùs nomen vitij ipse appetitus quàm habitus. Et verò diuus Paulus longè aliter de appetitu videtur sentire illis verbis ad Romanos 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati.* & ad Corinthios 2. cap. 12. *Datus est mihi stimulus carnis meæ*, &c.

Tertia differentia assignatur ab alijs, quòd appetitus propriè non inclinet ad malum; licet sæpè eligatur vi illius id quod malum est. Verùm neque hæc subsistit; nam eodem modo cholera naturalis inclinat ad vindictam, &c. quo habitus exercitio iræ acquisitus: & idem de ceteris dicerim eodem modo, maximè in materiâ luxuriæ.

Fortasse ea disparitas, quam alij tradunt, melior potest iudicari, quòd appetitus sequitur naturam sensitiuam, non rationalem propriè; vnde

Appetitus nõ tam pertinet ad genus moris quàm habitus. non tam pertinet ad genus moris quàm habitus vitiosus; qui per se loquendo acquiritur ex actibus factis liberè, & à potentiâ rationali vt tali. Sed de differentijs satis; iam dixi suprà, quid sit in hac quæstione de re, quid de voce. Et satis quoad primam partem tituli de denominatione

Habitus vitiosus non consistit in solo vehementi cognitione. habitus vitiosi; quoad secundam verò, quæ sit habitus essentia seu constitutiuum, illud tantùm videbatur occurrere discutiendum, vtrùm con-

12. sistat in solâ vehementi cognitione bonitatis attractiuæ ex parte obiecti, an verò sit qualitas ab omni cognitione distincta, quæ incliner ad actus. Verùm difficultas hæc communis est habitui omni tam bono quàm malo: de quâ fusè egi in Philosophiâ, & in secundo Tomo, ostendens esse qualitatem distinctam: & sanè, ni id supponatur, inutiliter hîc auctores quærunt: Primò, vtrùm habitus vitij & virtutis opponantur, de quo nos infra: Secundò, vtrùm Deus infundere possit habitum vitiosum. Etenim si habitus sola sit cognitio intensa delectabilitatis, quæ est in obiecto, certissimum est Primò, eam nullo modo repugnare etiam cùm cognitione intensissimâ honestatis contrariæ; Secundò, eam cognitionem infundi posse à Deo; vel saltem, quia iam non disputo, vtrùm solus Deus possit producere actum intellectus, posse saltem Deum determinare diuinitus intellectum, vt talem actum efficiat: est enim ea cognitio actus verissimus, ad quem sine dubio Deus determinare potest; ergo dicendum est, habitum vitij esse quandam qualitatem exercitio actuum comparatam, & ea se inclinantem ad actus malos; vt de ceteris habitibus alibi dixi; quapropter non ludico ampliùs in præsenti hærendum.

SECTIO IV.

Vtrùm Deus diuinitus possit vitiosum habitum infundere.

VNa ex præcipuis difficultatibus, quæ circa habitus vitiosos moueri solent, est hæc: de quâ fusè satis multi. nos rem totam breuiter decidemus.

SVBSECTIO I.

Deciditur quæstio; & prima obiectio proponitur.

PAter Suarez disp. 4. sect. 2. quem nonnulli alij sequuntur, negat id fieri posse, eò quòd licet Deo non desit potentia actiua sufficiens ad rem, quæ est habitus vitiosus, producendam; vnde si vellet per se eam producere, haud dubiè posset, quia nulla in eâ re apparet indecentia, aut repugnantia; quia tamen infundere hos habitus pugnat cum Dei bonitate; esset enim id hominem ad malum impellere; ideò censent, à Deo eos infundi non posse. Confirmant id Primò, Deo repugnat consilio, vel alio simili modo hominem ad malum mouere; atqui motio habitus non est minor quàm illæ aliæ motiones, quæ ei negantur, imò fortè maior, ergo. Confirmant Secundò, quia Deus non potest infundere habitum inclinantem ad falsum; hoc enim esset virtute mentiri, ergo. Quòd si dicas, Deum saltem eo casu posse habitum vitiosum infundere, quo simul ex alio capite compensaret inclinationem habitus vitiosi, v. g. si auxilia fortissima daret ad resistendum, si habitum virtutis oppositæ intensissimum infunderet, si cognitionem bonitatis moralis valdè intenderet; per hæc enim censeretur absolutè non inducere ad malum. *Suarez negat habitum vitiosum posse à Deo infundi.* *Confirmat Primò.* *Secundò.* 13.

Adhuc P. Suarez putat neque id fieri posse, quia Deus non potest per se inducere ad id quod malum est, sine aliàs det auxilium ad vincendam tentationem, sine non; quia illud esset absolutè tentare hominem; imò Deus sibi contrarius foret. Ratio à priori cur id repugnet ea est; nam directè inclinare ad malum est per se malum, ergo conetur Deus illud aliâ viâ impedire. Hæc Suarez. *Reijcit solutionem.* Quæ possunt inde magis vrgeri; nam, iuxta probabiliorem sententiam, habitus supernaturalis in suâ substantiâ non potest esse vitiosus, quia Deus non facit miracula vt homo peccet: atqui ea infusio esset etiam omnino miraculosa, ergo ob eamdem rationem Deo repugnans.

Iudico tamen probabilius esse, id non repugnare diuinitus, etsi negari nequeat probabilissimè Patrem Suarez discurrere; illud tamen obiter miror, quomodo non sit repugnantia vlla aut indecentia in eâ infusione, quam tamen statim vt repu- *Habitus vitiosus potest diuinitus infundi.*

repugnantem & indecentem à Deo reiicit, nisi fortè loquatur de eâ qualitate, considerando illam non vt vitium, sed vt est qualitas physica; at hoc non credo, quia hîc non agitur de aliâ qualitate quàm de vitiosâ. Quidquid verò sit de eius mente, conclusio nostra defenditur à P. Vasquez disput. 90. cap. 4. & Patre Tannero disput. 4. q. 2. dub. 1. & multis recentioribus: quæ Primò inde sufficienter probabitur, si ostenderimus, allatis repugnantiis facillimè responderi: addemus etiam deinde aliquam positiuam confirmationem illius.

Ratio Tãneri nõ satisfacit. 14. Priùs tamen aduerto, conclusionem nostram à P. Tannero sic probari: Habitus vitiosi non sunt peccatum, & manent sæpè in iusto, qui paulò antè conuersus est, vt suprà diximus, licet ea procliuitas ad malum iam non sit ipsi iusto ampliùs voluntaria; ergo poterit Deus eiusmodi habitus infundere. Hoc argumentum videtur mihi minùs bonum, quòd relinquat adhuc fundamentum oppositæ sententiæ inconcussum: illud namque non desumitur ex eo, quòd vitium sit actuale peccatum: nullus enim dicere potuit, habitum ipsum esse peccatum formaliter, sed quod ad illud inducat (vt ex P. Suarez diximus;) hæc autem repugnantia tota manet integra, non obstante quòd habitus talis maneat in iustis, quia etiam illos inclinat ad malum; conseruatur autem ratione prioris culpæ ipsorum, quæ eam durationem habitus exigit, non quia Deus eam velit, vt voliturus videtur, si solus infundat talem habitum.

Omisso ergo hoc argumentu, ad solutionem oppositorum Primò veniamus. Et quia omnia ferè ad hoc reducũtur, quòd Deus per talem habitum induceret per se in peccatũ, respondeo vno verbo negando sequelam. Variè autem auctores conantur explicare, cur id non sequatur, seu quo pacto Deo non esset tribuenda tunc causalitas peccati: ego priùs examinabo aliorum placita, deinde quid videatur probabilius subiungam.

Primò igitur P. Vasq. loco citato numero 15. *Ratio P. Vasquez, ex eo quòd solus non sit causa peccati.* sic in hoc puncto discurrit, Habitus ille infusus solus non esset causa peccati, sed maxima & præcipua causa esset libertas humana; ergo Deus eum habitum infundens non magis esset tunc causa peccati, quàm nunc sit concurrendo ad materiale peccati; imò multò minùs, quia magis coniuncta est malitia ipsi materiali peccati, quàm peccatum sit coniunctum habitui quantumuis vitioso; neque deberet tunc Deo imputari peccatum, sicut non imputatur, quòd nobiscum concurrat ad ipsum peccatum; additque in hoc puncto, non licere ex humanis ad diuina argumentari, hoc est, quia non licet homini alterum inclinare ad peccatum, non inferri, neque Deo licere infundere habitum vitiosum: rationem reddit, quia multa non licent hominibus, quæ licent Deo; homini enim non licet concurrere cum proximo ad actum peccati, quod tamen Deo licet: item Deus offert occasiones peccati, quas tamen homo offerre non potest proximo, sed potiùs tenetur tollere: ergo etsi homini non liceat proximum vllo modo ad peccatum impellere, licebit Deo vitij habitum infundere.

Non est sufficiens. Hæc tamen solutio non videtur sufficiens; nam, vt dixi agens, cur Deus non sit causa peccati, non est eius ratio desumenda ex eo, quòd concurrat ad solum materiale, non verò ad formale: nulla enim est formalitas actui peccati conueniens, ad quam non concurrat Deus: etenim concursus illius non est vllo modo præcisiuus obiectiuè, quasi realiter tangeret vnam formalitatem, & non alteram. Adæquata ergo ratio, cur *Cur Deus nõ sit causa peccati.* Deus non sit tunc causa peccati, illa est, & quòd in actu primo non sit inclinatus ad peccatum, & quòd ad illud nullo modo determinet voluntatem nostram (per peccatum intelligo & formale & materiale illius) quia ad neutrum Deus 15. determinat, sed è contrario eius concursus determinatur à causâ secundâ: cui tamquam auctor naturæ tenetur Deus cooperari. Ex hac ratione, quam suo loco fusiùs explicui, & deduxi, apparet statim, non benè à P. Vasq. afferri eam instantiam de materiali peccati; imò eam ferè esse contra ipsum: nam cùm Deus à seipso, non obligatus vllo modo à causâ secundâ, imò potiùs contra eius creaturæ exigentiam (petit enim non infundi eo modo talem habitum) illum producat, videtur certè à seipso ad peccatum hominem inclinare, & consequenter esse causa moralis illius peccati; quia aliquem inclinare ad peccatum est moraliter illud causare. Et tota obiectio Patris Suarez desumpta ex repugnantiâ suasionis peccati locum habet in præsenti; cui per hanc instantiam de concursu Dei non benè, imò nullo modo à P. Vasq. respondetur.

Cum maiori fortè veritatis apparentiâ res- *Ratio aliorũ petita ex eo, quòd Deus appetitũ solus producat:* pondent alij, qui ex appetitu nostro desumunt instantiam: hic enim cùm ad malum inclinet; tamen à solo Deo producitur in homine; neque ideò dicitur Deus in malum inclinare nostram voluntatem; ergo neque inclinabit, etiamsi solus producat habitum vitiosum de se ad peccatum impellentem. Nihilominùs neque hæc solutio *nõ satisfacit* aut instantia mihi omnino placet; quia eodem planè defectu laborat quo præcedens Patris Vasquez: etenim appetitum Deus non producit ex se, sed ad exigentiam naturæ, cui ille inest; hoc autem sufficere, ne Deus dicatur causa peccati, dixi paulò antè; at si habitum vitiosum miraculosè infunderet, sine dubio à se solo ad id determinaretur, & verò contra exigentiam creaturæ (vt paulò antè dixi;) esset ergo mediatè causa peccati saltem inclinans.

Fortè Tertiò tentaret quis viciniorem aliam *Ratio alia petita à conseruatione habitus:* instantiam ex ipsomet habitu vitioso, qui à Deo solo conseruatur in animâ; nam licet ad primam productionem illius concurrat actus virij, conseruatio tamen eiusdem à solo Deo prouenit: non enim debemus animæ tribuere concursum effectiuum saltem adæquatum, sed solùm passiuum in omnes suos habitus; ergo poterit Deus etiam solus primò eum habitum producere. Patet hæc consequentia, quia non magis Deo repugnat prima productio quàm secunda; cùm inter se non differant nisi per solam denominationem extrinsecam. Sed neque hæc instantia placet, quia (vt *non subsistit* in præcedentibus diximus) ex eo, quòd Deus non concurrat nisi determinatus à causâ secundâ, tollitur ab eo omnis propria causalitas in peccatum & vitium: cùm ergo conseruatio habitus, licet à solo Deo fiat, fit tamen ad exigentiam causæ secundæ, quæ illam conseruationem petit, non est in eâ vlla indecentia, sicut dixi immediatè antè contra instantiam ex appetitu desumptam. At infusio ea miraculosa habitus non esset ex determinatione creaturæ, sed potiùs contra illius exigentiam, vt paulò antè notaui; ergo tunc specialiter tribueretur Deo ea inclinatio in malum.

SVBSECTIO II.

Melior eius rei declaratio.

Deus infundendo habitũ vitiosum solùm per accidens inclinaret in peccatum, quod Deo non repugnat.

16. DIco, Deum tunc oon inductorum per se in peccatum, sed per accidens: id quod non repugnat vllo modo Deo. Et quidem ab ipso Patre Suario io hanc doctrinam consentiendum meo iodicio maoifeste probo; nam licet ipse oeget, posse Deum infundere talem habitum, admittit tamen, posse Deum vel infundere, vel certè (ne hæreamus in puncto vitalitatis) diuinitus simul cum intellectu concurrere ad cognitionem aliquam intensam veram, repræseotantem voluptatem v.g. quæ est in esu perdicis etiam die prohibito, aut quæ est in aliquo alio obiecto malo; etenim cognitionem veram alicuius creati obiecti à Deo infundi, aut intellectum ad eam cognitionem determinari etiam à Deo, non potest probabiliter dici esse in suo eooceptu repugnans: atqui talis cognitio, siue in eâ solâ consistat habitus vitiosus (vt quidam volont) siue distincta omnino sit ab habitu vt nos alibi ostendimus, certè vehementissimè ex se inducit & inclinat ad amandum illud obiectum: & fortè sæpè vehementiùs longè trudit quàm ipse habitus seorsum sumptus; vt à contrario patet io Beatis: vbi per claram visiooem infinitæ bonitatis diuinæ vehementiùs longè trahuntor in amorem eius booitatis qoàm per vllum habitum facilitantem ad eom amorem. Quæ doctrina cum proportione applicanda est cognitioni illi intensissimæ de voluptate repertâ in obiecto prohibito: omnis enim clara cognitio cuiuscumque bonitatis ex se impellit voluntatem ad amorem illius. Ex quo principio (vt dixi suo loco) intulerunt aliqui, non esse alios habitus in voluntate. Licet autem illatio sit mala, priocipium tameo verissimom est. eo ergo supposito sic argumentor euidenter: Deo non repugnat, esse causam supernaturalem, vel determinantem supernaturaliter ad eam valdè intensam & claram cognitionem, vel eam infundere (si alioquin solus possit alias cognitiones infundere;) & tamen ex se ea qualitas iam fortiter inducit io actum malum quàm habitos vitiosus; ergo non licet inferre, repognare à Deo iofundi habitum, eò quòd hic ex se impellat ad actum malum; ergo debemus omnes fateri, non esse vllo modo indecentem Deo eum modum inclinandi per accideos ad peccatum, mediâ aliquâ qualitate ad id impellente: quòd eoim ea sit habitus vitiosus vel sola cognitio, per accideos omnino est ad punctum præsens: in qoo tota ratio repugnantiæ desumitur ex eâ inclinatione. Dixi per accidens Deum tonc inclinaturum, quia non solùm oon intendit Deus vllo modo vt fiat formale, sed nec materiale peccati, qoin potiùs, quantum est ex se, omnino optat, ne fiat, licet ob alios fines diuersos infundat talem ad illud peccatum qualitatem. In qoo puncto possum ex creaturis instantias multas afferre non recurrendo ad solutiooem Vasquez; quòd scilicet multa Deo liceant, quæ oon creaturis. Quæ propositio etsi vniuersaliter vera sit, noo ostendit, quomodo in præseoti materiâ possit habere locum. Faciliùs ergo nos respondebimus, si etiam in creatis id licitum esse ostenderimus: id autem patet; nam esto femina sciat aspectu suæ pulchritudinis vehementer aliquos teotandos, & impellendos in affectum torpem sui, nihilominùs potest (dummodò nullo modo eum lapsum intendat) exire in oculos hominum etiam ob solam honestam alioquin recreationem, cùm enim habeat libertatem in eas actiones, non debet impediri vsus illarum, eò quòd alius inde induci possit ex suâ nequitiâ io malum: ergo cùm Deus, tamquam supremus Dominus creaturarũ, habeat ius in eam qualitatem habitus vitiosi (quam alioquin supponimus in se non esse formaliter malam) absque dubio poterit eam solus infundere; esto videat inde vehemeoter inducendum hominem in peccatum.

Cognitio intensa sæpè tantum inclinat quantũ habitus, & amplius.

Vera conclusionis ratio.

17.

Declaratur exẽplo ab humanis petito.

Replica occurritur.

Replicabis difficulter: Si ratio hæc locum habet; ergo eodem modo posset Deus infundere homini prædeterminationem ad peccandum; esto ex eâ videret secuturum peccatum iofallibiliter; nam etiam tunc possemus eodem modo dicere, eum vti iure sui dominij in eam qualitatem: hoc autem ab omnibus io Societate reijcitur, ergo & illud. Respoodeo, magnum esse discrimen inter prædeterminationem & vitium quoad punctum præsens: nam prædeterminatio tollit libertatem homioi; vnde homo per eam & cogeretur à Deo, & eo ipso esset omnioo excusabilis, posset- que dicere, se aliud non potuisse efficere: deberet ergo tunc tota culpa, si qoæ esset, in solom Deum reijci. De qoo puncto si liceret ex proposito disputare, multa dici posseot; sed pro obiectione positâ sufficiat id insinuasse. At habitus vitij relinquit hominem cum perfectâ & integrâ libertate, licet aliqualiter alliciat ad vnam partem; ideò sicut peccans ex habitu non excusatur, ita nec potest io Deum, sed in se solum culpam totam refundere; vt patet in omni casu, quo, indifferenter propositâ obiecti turpis delectabilitate, consentit homo liberè in illud: noo enim debet tunc refundere culpam in cognitionem, nec in suam libertatem io actu primo, sed in se, seu in malum vsum illius libertatis: eodem modo in habito vitioso dicendum est. Dixi propositâ iodifferenter bonitate; nam si cognitio tolleret ei libertatem, tunc rectè per illam posset se excusare, eodem modo quo per prædetermioationem.

Non potest Deus infundere prædeterminationẽ ad peccatum. 18.

Secoodò respoodeo, vel fortè magis declaro ptiorem solutionem, Quando aliquis effectus est necessariò omnino connexus cum aliquâ causâ, eo ipso eum, qui iotendit & ponit caosam, iotendere saltem virtualiter illum effectum; sic qoi applicat stupam igni, intendit saltem implicitè eius combustionem: at quando causa non est necessariò connexa cum effectu, esto in illum propendeat, optimè potest quis intendere eam causam ob alios fioes, non intendendo, nec qoidem implicitè, ipsum effectum. Sic Deus ipse Abrahamo v. g. imponens mandatum de immolando filio, non intendit vllo modo inobedientiam, licet difficoltas præcepti impositi sine dubio ex se impelleret satis fortiter ipsum Abrahamum ad oon obediendum Deo: qois enim negate poterit, quio arduitas maodati faciat difficiliorem eius executionem, & consequenter ex se inclioet hominem ad non obediendum; sicut fames inclinat ad noo ieiunandum, & vitiosus habitus ad eiusdem ieiunij violationem? Constet ergo manifestè, eiusmodi iodirectam & per accidens ioductiooem in peccatum Deo ex se etiam naturaliter non repognare.

Qui ponit causam, intendit effectũ necessariò cũ eâ connexum.

Restat iam respondere ad instantias contrarias, quibus Pater Suarez eam repugnantiam confirmabat. Prima est, quia non licet Deo suadere malum, ergo nec habitum iofundere, cùm etiam illa suasio non tollat libertatem magis quàm

Respondetur Suarij instantijs.

quàm habitus, & habitus inclinet non minùs quàm suasio. Respondeo, suasionem non ideò præcisè Deo repugnare, quia ex se inducat in peccatum, sed quia eo ipso vel arguit in suadente

Suasio mali repugnat Deo

19. desiderium, vt fiat peccatum, quod sine dubio malum est; vel certè si desiderium non sit, mendacium in eâ committitur, cùm ostendat suadens se optare vt id fiat, quod tamen minimè optat: hoc autem sicut & primum est ex se malum moraliter, & Deo omnino repugnans: neutrum autem horum in habitus vitiosi infusione reperitur: cùm enim ille non sit loquela Dei, non dicit Deus per illum optare se actum illum malum; nec etiam tale desiderium in Deo arguit: quod meo iudicio clarè confirmo exemplo suprà posito de feminâ se ostendente: nam licet ea cognoscat tam inducere in turpe desiderium sui aspectum sui, imò longè plus, quàm si omnino tecta, oc videatur, verbis tamen suaderet, vt se turpiter amarent; nihilominùs tamen licitum est ei se ostendere; nullo autem modo illi licet verbis suadere vt turpiter ametur. Quæ differentia non debet desumi ex maiori verborum inductione, quia iam ostendi, ea longè tunc minùs inducere quàm aspectum maximæ pulchritudinis illius; oportet ergo recurrere ad solutionem à me immediatè antè datam. Idem vrgeri potest in infusione cognitionis intensæ de delectatione obiecti, quam iam dixi multò magis inclinare, quàm si solùm verbis Deus ei homini diceret, *Ama hoc obiectum*; & tamen hæc verba repugnant Deo, non verò infusio eius intensæ cognitionis, ergo.

Secunda confirmatio de habitu inclinante ad errorem minùs adhuc nos vrget; quia minor longè est difficultas in hoc habitu quàm in vitioso, vnde probari videtur ab aduersariis conclusio per rem minùs certam: quòd autem Deus non solùm si infunderet habitum erroris, sed etiam si ipsum errorem actualem produceret, non mentiretur, dicam Tomo quinto disp. 1. sect. 4. vbi Deo dante id fusiùs explicabo quod nunc breuissimè sic declaro: nam infusio actus erroris non est loquela Dei, vt dixi de infusione habitus vitiosi, & ipsius habitus erronei, ideò per eam infusionem non dicit Deus se sentire id, quod actus ille cognoscit; ergo non mentiretur tunc vllo modo; nam ad mendacium maximè requiritur, vt signa illa denotent id à dante signa sentiri, quod ipsa signa denotant, ideò dicuntur signa conceptuum: vtrùm autem Deus mentiretur, si similem actum erroneum infunderet, *Petrus non currit, & Deus ita sentit*; suppono Petrum currere; quæstio est diuersa: mihi in præsenti sufficit, quod id vniuersaliter non sit verum in omni actu erroris. Nunc addo, esto in actuali errore esset specialis difficultas, quia Deus virtualiter censeretur mentiri; in habitu tamen erroris & vitioso, vbi ratio talis cessat, & nulla alia vrget, non esse, cur negetur Deo potentia ad illos duos infundendos.

Deus producendo errorē non mentiretur.

20.

Hinc infero, multò minùs repugnare, Deum infundere habitum vitiosum, casu quo simul eodem actu voluisset infundere, & re ipsâ infunderet alium habitum virtutis æquè potenter in contrarium inclinantem; quod etiam negat P. Suarez; meo tamen indicio vix potest moraliter negari: nam quando res aliqua nociua ita corrigitur, vt tota quanta vis nocendi compescatur, non potest vllâ probabilitate dici, eum, qui dat eam vim sic correctam, nocere virtualiter, aut nocumentum inducere. Da Medicum, qui venenum certo opposito antidoto ita corrigit, vt nullatenus nocere possit; nunquid talis dans mihi in haustu rem sic temperatam posset dici me virtualiter in mortem inducere? Et verò theriaca innumeràque alia nobilissima medicamenta habent in se venenū. Numquid si esset res aliqua eleuans alia corpora in altū sicut gravitas deprimit; & quis simul & semel in bilance poneret vnā eleuantem, & aliam æquè deprimentem, ac consequenter, quæ sibi inuicem æquè resisterent, posset talis dici virtualiter eleuasse & depressisse bilancem? ergo eo ipso quòd Deus qualitatem eam physicam habitus vitiosi de se deprimentem ad peccatum nollet dare, nisi coniunctam cum aliâ, quæ æquè retraheret ab eodē peccato, ita vt relinqueretur homo in eodem planè æquilibrio, in quo erat priùs, non poterit vllâ probabilitate Deus tunc dici virtualiter trusisse hominem in peccatum; sicut nec etiam è contrario tunc dicetur inclinasse illum in virtutē: quæ res explicatis terminis mihi euidentissima videtur in genere & physico & morali, esto concederemus P. Suario, non posse Deum cum habitum vitij solùm infundere; sicut Medicus non potest licitè dare solum venenum, potest tamen in theriacâ. Quod verò idem auctor vrget, scilicet, non licere inducere proximum in malum, esto aliunde impediatur, ne fiat illud, in vno sensu potest admitti, non tamen obest conclusioni præsenti; in altero verò non videtur verū, si enim dicat, illicitum esse, vnam rem, quæ, si sola esset, noceret, ponere simul cum aliâ, quæ corrigat formaliter eam inclinationem in actu primo, falsum omnino est: etenim licitum est etiam nobis simul proponere alicui rationes, quæ hominem ad peccandum allicere possunt, si tamen simul & semel proponantur, quæ in contrarium alliciant, maximè antē si fortiores eæ sint, priusque proponantur; etenim nemo prudens dicet, tunc me sic proponentem induxisse proximum ad peccatum. Alius ergo sensus esse potest, vt inducens in peccatum nihil ponat in actu primo, quo inclinationē impediat, & corrigat, sed, relictâ inclinatione, actum ipsum secundum aliunde tollat: & in hoc sensu, licet (vt dixi paulò antè) falsum sit illud principium, quia ostendi id Deo licere; tamen pro vltimo hoc puncto, in quo sumus, admitti potest; quia nunc solùm loquimur, quando Deus etiam in actu primo corrigit eam inclinationem ad peccatum per habitus honestos oppositos, aut per inspirationes contrarias.

A fortiori potest Deus habitū vitiosū infundere, si simul ei contrarium infundat.

Declaratur exemplis.

21.

Licet proponere alicui rationes inclinātes in malū, si contrarias æquè fortes aut fortiores addat.

SVBSECTIO. III.

Respondetur instantiæ de habitu supernaturali.

MAgis nos premit in hac quæstione instantia à nobis posita, desumpta ex eo, quòd nullus habitus supernaturalis possit esse vitiosus; cuius ea redditur ratio, quòd Deus non facit fauorem vt homo peccet: hoc autem argumentum eodē modo conuincit de infusione illâ supernaturali; non enim Deus facit miracula, vt hominē in peccatū inducat, ergo, &c. Fortè aliquis responderet, rem in suâ substantiâ supernaturalem debere esse in bonum subiecti, non vero in malum, quia (vt videmur insinuasse suprà) res supernaturalis est illa, quæ ob suam perfectionem excedit subiecti capacitatem; ergo repugnat habitus vitiosus in suâ substantiâ supernaturalis: hæc autem repugnantia non habet locum in infusione habitus naturalis, de quo loquimur, quia tunc res infusa non est supernaturalis, sed naturalissima:

Cur habitus supernaturalis non possit esse vitiosus.

Ratio Primo reiecta.

benè ergo poteſt eſſe nociua. Adhuc tamen hæc diſparitas non videtur eſſe ſufficiens; etenim agentes de pœnâ dæmonum diximus, poſſibilem eſſe qualitatem naturâ ſuâ ſupernaturalem, diſſonam & contrariam phyſicâ Angeli ſubſtantiæ, quâ ille torqueatur. Hæc autem qualitas non eſt in bonum Angeli, ſed potiùs in malum; cur ergo eodem modo non poterit eſſe qualitas naturâ ſuâ ſupernaturalis,& tamen mala moraliter ſubiecto, eò quòd illud ad actus malos inducerer?

Secundo. Secundò, alius reſponderet, Si habitus ſupernaturalis eſſet vitioſus, tribuendam Deo illius in peccatum inclinationem. Sed contrà, non tribuitur, quando infundit ſupernaturaliter habitum vitioſum; ergo nec tribueretur, ſi infunderet ſupernaturalem: vtrobique enim miraculosè operatur.

Tertiò. Reſponderet Tertiò alios habitus ſupernaturales petere etiam concurſum ſupernaturalem ad actus ſuos:non enim ſola infuſio habitus charitatis eſt nobis ſupernaturalis, ſed etiam actus ipſe charitatis productus per habitum illum: atqui repugnat, vt peccatum ipſum actuale in ſe ſit ſupernaturale, vt ex terminis notum videtur, ergo repugnat etiam, habitum ipſum eſſe ſupernaturalem;quia eo ipſo ille peteret, vt concurſus ipſe ad peccatum, ad quod inclinaret, eſſet ſupernaturalis. Nihilominùs neque hæc ſolutio ſufficiens eſt; nam dixi alibi ſæpè, aliquas res in ſe ſupernaturales producere poſſe poſteà effectus abſolutè in ſe naturales, & qui ſolùm præſuppoſitiuè ſupernaturales ſunt; ita cognitio experimentalis,quam Angelus habet de ſuis actibus ſupernaturalibus, & de ipsâ viſione Dei, eſt naturalis,& tamen procedit à re ſupernaturali, id eſt à viſione Dei, & ab actibus ſupernaturalibus concurrentibus per modum obiecti; ergo eodem modo poſſet quis in præſenti diſcurrere,& dicere habitum illum vitioſum, & ſi in entitate ſuâ ſupernaturalem,poſteà tamen producere naturales actus peccati; ceſſaret ergo tota ea repugnantia.

23. *Quarta, & vera ratio. Res supernaturalis habet Deū vt cauſam propriā. Duplex eſt habitus vitioſus.* Meliùs ergo reſpondetur, nullam inclinationem in malum poſſe eſſe ex ſe & in ſubſtantiâ ſuâ ſupernaturalem, quia res in ſubſtantiâ ſupernaturales per ſe habent Deum tamquam propriam & particularem cauſam; non poteſt autem Deus ex ſe eſſe ſpecialis & propria cauſa rei ex ſe ad malum morale determinatæ. Pro quo aduerte, duplicem eſſe habitum vitioſum: vnum,qui cùm ex naturâ ſuâ indifferens ſit, poſſit tamen fieri vitioſus accedente prohibitione obiecti,ſicut habitus temperatè comedendi carnes poteſt reddi vitioſus, ſi carnes prohibeantur: alterum habitum vitioſum eſſe;qui naturâ ſuâ inclinat ad actus malos, vt habitus mentiendi, blaſphemandi, habendi odio Deum, &c. ſi de habitu primo loquamur, dico, fortè non repugnare aliquem talem productum à Deo vt homo efficeret actus eos indifferentes: qui habitus poſteà accedente prohibitione inclinaret voluntatem ad actum malum hîc & nunc; qui tamen alioquin ex ſe indifferens erat.

Nō repugnat à Deo produci habitū inclinantem ad actus malos & quo ſenſu. Declaratur exemplis. Et verò mihi omnino certum videtur, cognitionem ſupernaturalem eius alicuius rei gratæ, v. g. perdicis; (dixi enim ſæpè talia obiecta poſſe etiam cognoſci per actus ſcientiæ per ſe infuſæ ſeu ſupernaturalis;) certum, inquam videtur, eam cognitionem inclinate ex ſe ad comedendam perdicem, eſto per accidens hîc & nunc ea comeſtio,quia eſſet prohibita,eſſet etiam mala moraliter: nam in primis talis cognitio vt exiſtat, non pendet eſſentialiter ab eo, quòd comeſtio prohibita non ſit; deinde cùm per ſe ipſam formaliter incliuet,non dubium etiam inclinaturam ſtante prohibitione. Sed age,id confirmemus clariori & certiori inſtantiâ. Chriſtus Dominus habuit ſcientiam infuſam & ſupernaturalem de obiectis etiam naturalibus, v. g. de difficultate mortis, de vehementiâ doloris in paſſione tolerandorum; hanc autem ſcientiam non dubium eſt ſe habuiſſe vim ad deterrendum illum aliqualiter à morte, ſeu (vt dicam magis ad ſimilitudinem habitus) inclinaſſe ex ſe ad euitandos eos dolores, &c. quæ tamen fuga paſſionis fuiſſet peccatum; ſuppono enim pro hac quæſtione, à Deo fuiſſe mortem Chriſto grauiter mandatam etiam pro determinato inſtanti. Hinc concludo meo iudicio manifeſtè,non repugnare aliquam qualitatem ſupernaturalem ex ſe alioquin ad alium finem bonum ordinatam, quæ tamen in aliquo caſu voluntatem quodammodò alliciat ad rem quæ tunc mala eſt; quia id per accidens cenſetur reſpectu eius qualitatis inclinantis: ergo non repugnat aliquis habitus ſupernaturalis ordinatus ex ſe ad actus phyſicè bonos, & moraliter indifferentes, qui in aliquo tamen caſu, quo illi actus per accidens prohibiti ſint & mali, inclinet voluntatem in actu primo aliqualiter ad eum actum hîc & nunc malum. *Quo ſēſu dari poſſit habitus ſupernaturalis inclinans ad malum.* 24.

Obijcies: Habitus non ſolùm inclinat antecedenter, ſed concurrit etiam in actu ſecundo cum potentiâ; repugnat autem aliquid ſupernaturale eſſe principium effectiuum peccati etiam per accidens; ergo non poterit habitus in vllo caſu inclinare ad actum malum. Reſpondeo, à me paulò antè dictum, poſſe habitum aut rem in ſe ſupernaturalem eſſe principium actus propriè & formaliter naturalis; quo dato, non video, cur aliquando res ſupernaturalis non poſſit eſſe principium actus mali; eo enim caſu non concurreret ſupernaturaliter in actu ſecundo; ideoque non eſſet neceſſarium, vt Deus illam tunc ſingulari concurſu eleuaret: ſi enim hoc eſſet neceſſarium, repugnaret ſanè talis concurſus, quia Deus non eleuat in actu ſecundo miraculosè ad peccatum: tunc enim ea actio peccaminoſa maximè tribueretur Deo, ſicut ei tribuuntur omnes actiones ſupernaturales. Conſtet ergo in eo ſenſu probabiliter valdè dici, poſſibilem eſſe ſupernaturalem habitum in aliquo caſu per accidens influentem naturaliter in actum malum. *Soluitur obiectio.* *Talis habitus nō cōcurreret ſupernaturaliter in actu ſecundo.*

Veniamus iam ad illos habitus ex naturâ ſuâ vitioſos, quia actus, ad quos inclinant, ſunt intrinſecè & ex conceptu ſuo mali; tales autem habitus dico non poſſe eſſe in ſubſtantiâ ſupernaturales. Cuius ratio ea videtur eſſe; nam omnis res ſupernaturalis (iuxta dicta ſuprà) habet Deum pro auctore ſpeciali & particulari; ergo Deus eiuſmodi re ſupernaturali vtitur ſpecialiter ad aliquem finem, qui Deo non repugnet, v. g. ad efficiendum aliquem actum, quem ſingulariter intendit, vel vt ſpecialiter ornet illud ſubiectum; at habitus vitioſus ex ſpecie ſuâ non poteſt eſſe quid per ſe à Deo intentum, & cuius ipſe Deus ſit propria & ſpecialis cauſa: non enim ordinat illum Deus ad actum ipſum peccati, quia Deus nequit intendere peccatum, quod potiùs grauiſſimè deteſtatur: non item poteſt eum habitum ob perfectionem propriam amare,cùm ſit moraliter indecens; non ad puniendum ipſum ſubiectum; eo modo quo diximus eſſe poſſibilem qualitatem ſupernaturalem Angelis contrariam, quâ de facto puniuntur dæmones: etenim ad puniendum *Habitus inclinans ad actus intrinſecè malos nō poteſt eſſe ſupernaturalis.* 25.

puniendum debet esse malum physicum subiecti, quod Deus amare possit, non autem malum morale, quod Deus auersatur: denique id, quod naturâ suâ ordinatur ad causandam Deo displicentiam, non potest esse proprius Dei effectus.

Differentia inter habitū supernaturalem vitiosū, & naturalē diuinitus infusum.

Hinc apparet differentia inter habitum vitiosum supernaturalem & naturalem supernaturaliter infusum; nam hic cùm aliunde supponatur possibilis ex ipsâ naturâ hominis malè operantis, & sit instrumentum hominis, rectè potest Deus eo vti in aliquo casu, licet in modo miraculum sit, ob finem aliquem extrinsecum honestum, quem poterat Deus tunc inuenire: at habitus vitiosus supernaturalis quia ex suâ essentiâ deberet esse instrumentum Dei, & specialiter ab ipso pendens, casu quo existeret, includit repugnantiam in ipsâ possibilitate, ideoque non potest produci à Deo.

Replica satisf.

Replicabis: Ponamus vnum habitum, qui simul habeat vim inclinandi ad actus, v. g. castitatis, supernaturales, & simul ad mentiendum: quæ enim repugnantia in coniunctione vtriusque virtutis productiuæ & inclinationum? tunc autem cùm haberet iam alium finem, in quem posset esse instrumentum Dei, cessaret omnis allata repugnantia. Respondeo etiam, in eo habitu locum habere dictam repugnantiam: nam siue simul habeat alias vires productiuas, siue non, totus est per se ordinatus ad causandum Deo displicentiam, & actus ipsi Deo contrarios; ergo non poterit esse supernaturalis, seu proprium Dei instrumentum, & ipsum Deum vt causam particularem exigens.

Non potest dari habitus supernaturalis inclinans ad actus supernaturales bonos, & naturales malos.

Altera replica.

Secundò replicabis: Si appetitus non distinguatur ab animâ, iuxta probabilem sententiam, quæ potentias non distinguit, tunc Deus etiam erit causa particularis eius appetitus; qui tamen per se inclinat ad obiecta mala non minùs quàm habitus, iuxta dicta suprà; ergo eodem modo poterit esse causa talis habitus vitiosi. Respondeo negando consequentiam. Primò, quia appetitus non inclinat per se ad obiecta intrinsecè mala, sed quæ sunt per accidens talia; estque potiùs similis illi habitui de quo suprà, qui inclinaret ad actus indifferentes ex se, licet ex accidente aliquando malos; talem autem diximus posse esse supernaturalem. At habitus, de quo nunc agimus, inclinat per se ad obiecta intrinsecè mala, vt supponimus; ergo ex appetitu ad hunc habitum non valet consequentia.

16\.

Aliter se habet Deus causando res naturales ac supernaturales; licet vtrobique sit causa adæquata.

Secundò, consequentia ideò est mala, quia entia naturalia licet à solo Deo producantur, non tamen ita illi tribuuntur ac entia supernaturalia, quia in his operatur Deus suo (vt ita dicam) nomine, & seipsum ad operandum determinat; in naturalibus verò accommodat se ipsi exigentiæ naturæ, ideoque ei minùs tribuitur ea inclinatio naturalis, quàm quæ prouenitet ab habitu entitatiuè supernaturali. Video contra hanc vltimam solutionem obijci posse, Deum, dum primò produxit hominis substantiam, non considerasse illius creaturæ exigentiam; nam nihil erat quod illum peteret: ipse autem homo, vtpote adhuc non existens, nec poterat à Deo petere vt produceretur; ergo eius productio tam fuit à solo Deo quàm productio rei supernaturalis. Nihilominùs adhuc potest responderi, Deum in productione rerum naturalium, maximè substantiarum, licet nihil efficiat ex præuiâ aliquâ exigentiâ, non tamen facere contra aut vltra illam, sicut facit in productione rerum in se supernaturalium; ideoque semper esse verum, quòd Deo specialiter tribuatur rei supernaturalis productio. Et satis de hac molestâ instantiâ, quæ nos procul valdè protraxit.

Sectio V.

Quid sit homini peius & melius, actus, an habitus.

Peius est, habere actum malū quàm habitum.

Difficultas hæc non est magni momenti: cui facilè respondeo. Primò, in actibus & habitibus malis, extra controuersiam, peiorem esse absolutè actum quàm habitum, patet; quia per actum formaliter redditur homo dignus odio Dei & pœnâ, transgreditur item legem, &c. at per habitum nihil horum habet, sed summùm inclinationem ad hanc transgressionem: quæ inclinatio non formaliter, sed denominatiuè tantùm est mala ab actu malo; ergo maius longè malum erit peccatum quàm habitus: propter quod enim vnumquodque tale, & illud magis. Vnde si aliquis prudens deberet eligere inter duo hæc, priùs sine vllâ ratione dubitandi deberet eligere habitus omnes vitiosos, quantumuis intensos, quàm vel minimum peccatum mortale aut etiam veniale. Inde rursus fit, vt cum vnione hypostaticâ repugnet diuinitus omne peccatum etiam veniale, vt suo loco dicemus; at diuinitus possunt habitus vitiosi cum eâ vnione cohærere. Ratio à priori iam est tacta, quia habitus non sunt propriè malum formaliter; id enim habent soli actus: malum autem formale est summum omnium malorum, ergo.

Obiectio prima.

17\.

Propter actus propriè dicitur quis vitiosus.

Dices Primò: Ab vno actu non denominatur homo vitiosus, denominatur verò ab habitu; ergo peior est habitus quàm actus. Respondeo Primò, falsum esse antecedens: homo enim non dicitur propriè vitiosus ab habitu, sed ab actibus multis, quibus habitum acquisiuit; ideò si sine actibus ei infunderetur habitus, non diceretur propriè vitiosus; sicut nec è contrario puer, cui habitus boni in Baptismo infusi sunt, vocatur virtuosus, eò quòd nondum se exercuit in actibus virtutis. Respondeo Secundò admittendo eas denominationes venire ab habitibus, ne faciamus quæstionem de modo loquendi; dico tamen, eas non esse ad rem: quidquid enim de illis sit, Deus verè non offenditur nec leuiter per habitum vitiosum, quia homo non exercet suam libertatem formaliter per habitus; offenditur autem per quemlibet vitiosum actum, vt paulò antè diximus; ergo peior est quilibet actus vitiosus omni habitu vitioso, imò omnibus simul sumptis.

Obiectio secunda.

Obijcies Secundò: Habitus est causa actus, ergo est perfectior; ergo è contrario in genere moris peior. Mala consequentia, quia non omnis causa perfectior est suo effectu: & in genere moris est multò adhuc peior consequentia; nam voluntas est causa peccati, & tamen voluntas nullo modo est peior quàm ipsum peccatum. Ratio à priori est, quia imperfectio effectus, seu illius malitia, non necessariò præcontinetur in ipsâ causâ: Deus enim producit creaturas, quarum defectus physicos aut imperfectiones non continet; non ergo est necessum, vt malitia contineatur in causâ: sufficit enim, si bonitas contineatur siue in causâ physicâ, siue in morali.

Non necessariò malitia effectus continetur in causâ.

Obiectio tertia.

Tertiò obijcies: Multò peius est subiecto, esse propensum

propensum ad omne vitium, quàm semel habere vnum actum vitij; ergo peior est habitus quàm actus. Respondeo negando antecedens. At si quis diceret, Peius est, physicè loquendo, hominem esse semper obnoxium morti, quàm tandem mori, malè diceret; quia quamdiu est obnoxius, potest cauere mortem; & esse obnoxium non aliam ob causam est malum, quàm propter mortem formaliter: ergo mors ipsa peior erit, quia, vt suprà dicebam, propter quod vnumquodque tale, &c. idem dico de habitu & vitio: ideò numquam homini, tamquam si malè egisset, obiiciendum erit, quòd fuerit obnoxius peccato; neque propterea vllo modo puniendus erit, imò, si restiterit habitui, eò maiori afficiendus erit præmio; reprehendendus tamen, si vel vnicâ vice peccauerit, quia habitus non est malus formaliter, secùs ipse actus; ergo peior erit actus quàm habitus.

Obiectio Tertia.

28. Suprà dixi, *absolutè actum esse peiorem habitu*, quia secundùm quid, quatenus habitus inclinat & allicit voluntatem ad multos actus, est aliquo modo peior vno solo actu; sæpè enim ea, quæ simpliciter sunt nobiliora, sunt tamen in aliquo prædicato secundùm quid imperfectiora: quod è contrario in rebus malis eodem modo contingit, vt quæ sunt simpliciter peiora, in aliquo tamen prædicato & secundùm quid sint minùs malæ, & hoc solum probat tertia hæc obiectio.

Habitus vitiosus potest dici secundùm quid peior actu.

SECVNDA CONCLVSIO ex hac deducta: Actus boni, si sint præcepti, meliores sunt absolutè ipsi subiecto quàm omnis habitus virtutis infusus, imò etiam quàm ipse habitus supernaturalis gratiæ. Probo manifestè, quia actus illi sunt hîc & nunc homini necessarij, ne peccet: si enim non haberet eos actus, eo ipso formaliter peccaret; at carentia peccati est homini melior, quàm omnis habitus infusus etiam gratiæ; ergo & illi actus sunt meliores. Minor, in quâ est difficultas, probatur, quia maius malum homini inferretur per peccatum quàm bonum per habitus infusos; ergo melius esset ei tale malum vitare, quàm eo admisso habitus retinere.

Actus bonus præceptus melior est quàm habitus etiā gratiæ.

Dices: Melior est habitus gratiæ, per quem homo fit amicus Dei, quàm carentia peccati secundùm se; ergò melior est habitus gratiæ quàm actus ille bonus etiam sub præcepto. Respondeo negando antecedens, quia gratia est bonum inferioris ordinis respectu malitiæ peccati; vnde si daretur homini hæc electio per possibile vel impossibile, *Vel habebis gratiam & peccatum, vel*
29. *carebis peccato & gratiâ*, teneretur omnino hoc secundum eligere. Aduerte tamen, gratiam posse sumi simul cum carentiâ peccati, prout ordinariè est; tunc autem melior est quàm sola carentia peccati, quia iam dicit duo, & se & carentiam peccati; quid ergo mirum, si melior sit quàm sola ipsa carentia? At in præsenti comparatio non fit hoc modo, sed ponendo in vno gratiam simul cum peccato, in alio verò vtriusque carentiam.

Confirmatur nostra conclusio: Per carentiam præcisè gratiæ non fit homo dignus odio, neque operatur contra rationem, neque est reprehensibilis; est autem per peccatum, ergo. Rogabis, an etiam hæc intelligatur de omni peccato veniali. Respondeo, omnino intelligendum, vnde si alicui diceretur, *Habebis vnum peccatum veniale*, vel, *Non augebitur tibi gratia*, deberet responderе, Malo non habere augmentum gratiæ, quàm admittere vnicum veniale. Ratio à priori totius conclusionis est, quia peccatum siue mortale, siue veniale est malum & offensa Dei; omne autem malum Dei est fugiendum magis quàm amandum bonum nostrum, quodcumque illud sit, vt per se est manifestum, & ab omnibus admittitur, iuxta illud Augustini, Non sunt facienda mala, vt veniant bona, ergo.

TERTIA CONCLVSIO: Etiam alij actus boni, qui non sunt sub præcepto, sunt meliores quàm habitus naturales virtutum. Ratio est, quia per actum operatur homo conformiter ad rationem & regulas moris, est dignus laude, &c. per habitum autem nihil horum habet. Ratio vlterior à priori; nam ideò habitus est bonus, quia inclinat ad actus bonos: ergo hi sunt magis amabiles & in se meliores simpliciter; nam propter quod vnumquodque tale, &c. vt in primâ conclusione diximus.

Actus bonus non præceptus melior est quàm habitus naturalis.

QVARTA CONCLVSIO: Actus supernaturalis, qui potest omitti sine peccato, non est melior, neque æquè bonus quàm habitus gratiæ habitualis (& à fortiori, neque quàm vnio hypostatica, quæ longè excedit gratiam) Probatur manifestè: quia per gratiam homo redditur filius Dei, hæres vitæ æternæ, obiectum congruum amicitiæ diuinæ; at actus supernaturalis nihil horum habet.

Actus supernaturalis non præceptus est minùs bonus quàm habitus gratiæ.

Dices: Per actum supernaturalem homo est laude dignus, & benè operatur moraliter; id quod non præstat vllo modo per habitum gratiæ formaliter; ergo actus ille est melior gratiâ habituali. Nego consequentiam, quia excessus hic compensatur aliunde: neque enim est homini melior simpliciter quæcumque operatio bona & dignitas laudis inde secuta quàm omnia alia bona: non enim est simpliciter magis eligibile, facere vnum bonum actum naturalem quemcumque, quàm habere summam sapientiam aut alia dona grandia. Adde, per gratiam habitualem 30.
hominem reddi potentem elicere omnes actus supernaturales, & compleri in esse principij; est autem melius homini absolutè habere potentiam ad omnes actus supernaturales eliciendos, quàm elicere vnum, & carere potentiâ ad omnes alios. & in hoc differt gratia ab habitibus naturalibus, quos suprà diximus esse minùs perfectos quàm actus: nam illi habitus naturales nec reddunt hominem moraliter dignum amore, nec sunt principia necessariò requisita ad actus; vnde ex hac parte non possunt esse meliores ipsis actibus, licet habitus gratiæ sit melior actibus supernaturalibus, ob rationes paulò antè datas.

Habitus gratiæ in quo differat ab habitibus naturalibus.

Est tamen hîc difficultas, an casu quo actus charitatis iustificaret (vt voluit Vasquez) esset homini melior actus ille quàm gratia, nec ne. Dicent aliqui recentiores gratiam esse meliorem, eò quòd hæc est vita permanens, actus verò charitatis esset transiens; melius autem est homini absolutè habere vitam permanentem quàm transeuntem. Ego tamen putarem distinguendum: vel enim actus charitatis ita sanctificat, vt licet physicè transierit, tamen adhuc maneat moraliter reddens hominem dignum amicitiâ diuinâ, perinde ac si actu physicè existeret; vt è contrario actus peccati, etiam postquam physicè transit, reddit subiectum eodem modo dignum odio & inimicitiâ Dei quàm si existeret: si hoc supponamus, ego sine hæsitatione præferam actum charitatis ipsi gratiæ, quia & actus esset vita permanens,

Si actus charitatis sanctificaret permanenter, esset melior habitu gratiæ.

manens, non aliter quàm si actu existeret. & per hoc respondetur rationi recentiorum in contrarium. Deinde excederet gratiam in eo, quòd esset actuale meritum, esset præstans obsequium Dei, & nobilissime operatio in genere moris; cur ergo non esset gratiæ proferendus? Si verò ille actus ita esset sanctitas, vt eo physicè pereunte, transiret etiam effectus moralis; tunc posset dici meliorem esse gratiam, propterea quòd facit hominem permanenter iustum hæredem gloriæ, &c. vt in ratione pro opinione recentiorum dictum est. Quid autem de eâ sanctitate dilectionis quoad permanentiam doceat Pater Vasquez, non est huius loci.

Actus supernaturales nō præcepti sunt meliores omni habitu nō sanctificante formaliter.

VLTIMA CONCLVSIO: Moraliter loquendo, actus supernaturales, etiam qui non sunt sub præcepto, sunt meliores absolutè quàm omnes habitus supernaturales non sanctificantes formaliter. Hæc non est tam certa quàm præcedentes; verùm satis efficaciter suaderi potest, quia habitus illi non habent vllam sanctitatem propriè, nec rationem meriti aut operationis laudabilis: ergo absolutè meliores sunt actus quàm habitus.

31. *Obiectio.*

Obijcies, à me paulò antè dictum, meliùs esse homini habere potentiam ad faciendos omnes actus, quàm semel facere vnum; ergo melior est habitus dans posse quàm actus.

Solutio.

Respondeo distinguendo antecedens: Vel enim habitus ille hîc & nunc ita est necessarius ad eos actus, vt neque per auxilium extrinsecum eius defectus suppleatur, sed, câsu quo homo careret habitu, esset iam incapex ad habendum vllum alium actum; & tunc facilè concederem antecedens; & sub eadem distinctione concederem consequentiam, diceremque meliorem esse habitum non obstante excessu in actuali moralitate: ille enim compensatur etiam prudenter per hoc, quòd qui habitum habet, habet etiam in suâ potestate actus quotquot voluerit, è contrario autē alter habito vno actu iam ampliùs non haberet vllam potentiam ad vllum alium nouum; nullus autem prudens benè sic eligeret, Malo vnum aureum v. g. ita vt non valeam iam ampliùs vllum alium habere, quàm hoc vno carere, esto sit in meâ potestate habere deinde quotquot velim. Si verò secundum dicatur, scilicet, eum habitum hîc & nunc posse per auxilium extrinsecum vel aliunde suppleri, tunc negandum est antecedens; & locum habet nostra conclusio, scilicet meliorem esse actum quàm habitum. Cōparationes autem alias de visione beatâ cum gratiâ & habitu luminis, de quibus fusè multi, non sunt è nostro instituto; ideò eas aliò remitto, quia neque magnæ sunt considerationis: & difficillimum est taxare cuiuslibet rei perfectiones; vndè in similibus comparationibus valdè diuiditur.

SECTIO VI.

De connexione vitiorum inter se.

RES facilis, & quæ ex dictis suprà de connexione virtutum maiori ex parte explicata est; ibi enim ostendimus, posse esse vnam virtutem cum quolibet vitio, in aliâ tamen materiâ; hoc autem formalissimè est dicere, vnum vitium posse esse sine omnibus, imò cum aliquibus contrarijs virtutibus; quod longè plus est: quia si luxuria non repugnat liberalitati, minùs repugnabit carentiæ solius auaritiæ, seu non auaritiæ, quæ vt sic non est virtus.

Non possunt omnia vitia simul in vno subiecto existere.

Illud nunc è contrario addo, non posse omnia vitia simul in vno homine existere; cuius rationem aliqui non benè reddunt ex eo, quòd virtus respicit honesta bona, quæ sibi non sunt contraria, vitium verò respicit bone delectabilia, quæ possunt sibi esse contraria: non inquam, sufficienter hæc ratio intentum declarat, quia non ostendit, 32. cur delectabilia possint esse sibi contraria, non etiam possint honesta. Et verò absolutè reputo falsam eam differentiam; etenim actus est honestus, velle contrahere matrimonium ob prolem suscipiendam, hæc autem honestas contraria est voluntati seruandi virginitatem; & voluntas honeste se recreandi, quæ etiam ad virtutem aliquam pertinet, contraria est voluntati se in hoc quoque obiecto licitâ recreatione mortificandi. Voluntas reprehendendi priuatim, & suauiter agendi cum eo qui peccauit, vt illum ad se alliciat & emendet, contraria est voluntati eum publicè puniendi ad cæterorum terrorem, cùm tamen ambæ sint honestissimæ voluntates, & possint pertinere ad diuersas virtutes; ergo falsum est, bona seu honesta moraliter non esse sibi aliquando contraria. Sed de hoc puncto fusiùs Tom. 5. dum de fortitudine & temperantiâ.

Vitia sæpiùs sibi contradicitur quàm virtutes.

Crediderim sic in hac quæstione discurrendum: Primò, vt dicamus, fortasse longè frequentiùs inter vitie dari contrarietatem quàm inter virtutes, ratio ea est, quia virtus per se consistit in medio: tunc autem in eo genere non habet sibi contrarium honestum, at eo ipso sunt ibi duo inhonesta vitia sibi contraria, seu duo extrema inuicem pugnantia, excessus & defectus: sic liberalitatem duo vitia circumstant, auaritia & prodigalitas; quę simul non possunt cohętere. & idem proportione seruatâ in alijs virtutibus locum habet.

Virtutes etiā aliqua sibi opponuntur.

Secundò tamen dicendum est, per hoc etiam non negari, sæpè inter actus virtutum seu inter obiecta honesta moraliter multa esse, quæ non possunt simul existere in eodem subiecto; sicut mansuetudo Moysis & zelus Eliæ: sed quia hæ virtutes sibi quodammodò oppositæ raræ sunt, possunt absolutè virtutes dici inter se connexæ, vitia verò nō ita, quia lōgè plura sunt inter se opposita.

Circa eandem tamen vitiorum connexionem quæri potest: Primò, vtrùm vitia se inuicem iuuent. Non est quæstio de his quæ opponuntur; hæc enim se destruunt potiùs quàm iuuant, v. g. auaritia prodigalitatem, & è contrario: agimus ergo de alijs quæ inuicem possunt cohærere, v. g. de luxuriâ & auaritiâ.

Vitium vnū iuuat alterū aliquando.

Respondeo breuissimè, certum esse multa se iuuare, sicut è contrario de virtutibus diximus suprà: est enim eadem ratio de vtrisque: 33. sic iniustitia iuuat ad violandam castitatem etiam cum coniugatâ: ebrietas & gula prodromi sunt luxuriæ, &c. Quæ doctrina ex se est adeò clara, vt nō egeat vlteriori probatione.

Vitiū solitariū dicendū absolutè vitium.

Secundò quæres, vtrùm, quando vnum vitium est solum sine illis alijs, quæ cum ipso cohærere possunt, dicendum sit absolutè vitium. Respondeo, quæstionem esse de modo loquendi (vt è contrario de virtute dixi suprà) & non magni momenti. In virtutibus ostendi, licet in ordine ad finem vitæ æternæ non sufficiat vna sine alijs, absolutè tamen rectè posse dici virtutem; quod à fortiori de vitijs intelligendum: nam ibi, quia bonum ex integrâ causâ fortasse posset non vocari virtus ea, quæ sola esset, seu quæ non haberet alias reliquas, quæ faciunt integram, vt sic dicam, causam seu integram bonitatem; at quia malum, ad quod spectat vitium, potest esse

ex singulari defectu, non est cur non vocetur vitium etiam illud, quod solitarium est. Et ita plenè obtinuit communis modus loquendi.



DISPVTATIO XL.

De oppositione vitij cum virtute.



Va hoc titulo non solos habitus vitiosos comprehendo, sed etiã ipsos actus malos; nam & in his habet locum comparatio hæc, siue ea fiat cum habitu ipso virtutis, siue cum actu bonô. Pro quo

SECTIO. I.

Quædam supponuntur.

1. *Contrarietas duplex est, vna respectu potentiæ naturalis, altera etiam supernaturalis.*

SVppono Primò, duplicem contrarietatem inter aliqua duo reperiri posse; vel naturalem tantùm, quando ita ex naturâ rei se expellunt ex eodem subiecto, vt tamen diuinitus simul esse possint; vel quasi contradictoriam, ita vt nec diuinitus possint in eodem subiecto cohærere, sicut repugnat forma, & carentia eiusdem formæ; & de vtraque posse in præsenti disputari, reperiatur nec ne inter habitus vitiosos.

Habitus non opponuntur sẽper sibi sicut actus.

Secundò suppono, non ita habitus inter se sẽper opponi sicut opponuntur actus. Ratio est manifesta, quia licet accedere & recedere ad eũdem terminum, assentiri & dissentiri eidem obiecto simul, omnino repugnet; habere tamen virtutem seu potentiã accedendi, & potentiam pro libitu recedendi, aut etiam facilitatem ad eum accessum & recessum, non repugnat: non enim potentia vnius dicit negationem vllo modo potentiæ alterius; quam tamen negationem inter se actus ipsi dicunt. Vnde infero, Si habitus solùm considerarentur, quatenus productiui sunt actuũ siue efficienter, siue alio modo, nullã omnino inter se dicturos oppositionẽ etiam in gradibus intensissimis; quia intensa virtus se mouẽdi ad dextrã v. g. non opponitur vllo modo virtuti etiam intensissimæ mouendi se ad sinistram; quia verò habitus non solùm habent virtutem influendi in actus, sed etiam inclinationem & propensionem ad eos actus, ideò nascitur repugnantia inter habitus actuum oppositorũ; non enim videtur quis posse habere simul & semel inclinationem ad actum, & ad cessandum ab illo; id quod apparet ex ipsâ apprehensione terminorum verum.

Repugnantia habituũ oritur ex inclinatione ad actũ, & quidem intensã.

Vbi aduerte, me consultò non dixisse, eam repugnantiam oriri ratione facilitatis; nam in facilitate etiam summâ ad duo contraria ego non video vllam repugnantiam; id quod insistendo eidem exẽplo motus facilè ostendo; quid enim repugnat, aliquem esse facillimum ad se mouendum siue ad sinistram siue ad dextram, etiamsi vterque motus simul repugnet? ergo facilitates quà tales ad opposita non videntur habere vllã contradictionem; inclinatio tamen & propensio ad vtrũque videtur repugnare; quò enim magis propendet quis ad motum in sinistrã, eò magis quasi determinatur ad eum motum, & minus manet affectus ad oppositum. Hinc fit rursus, vt habitus non vtcumque inter se videantur repugnare, sed solùm in gradibus intensis: & de vtraque repugnantiâ potest esse in præsenti quæstio, an detur re ipsâ, vnde proueniat, & in quibus reperiatur.

Habitus virtutis alij naturales, alij supernaturales.

Tertiò suppono, habitus virtuosos esse in duplici ordine: naturales, qui actibus naturalibus acquiruntur; & supernaturales, seu per se infusos à Deo liberaliter omnino & gratis concessos, quibus potentiæ nostræ eleuantur ad efficiendos actus alios altioris & superioris ordinis supra naturæ vires: & de vtrisque potest item inquiri, quomodo opponantur & expellantur per vitia. 2.
Aduerto tamen, hanc soppositionem non habere locum ex parte vitiorum, quia in eis non dantur illa duo habituum genera, naturales, & supernaturales; nam licet non repugnet (de quo paulò antè) infundi à Deo habitum vitiosum, eiusmodi tamen habitus non est naturâ suâ supernaturalis aut per se infusus, sed ex se naturalis, infusus autem per accidens. Ratio verò, cur vitium non possit esse ex se supernaturale, superiùs est data. His positis, priùs agemus de oppositione vitij cum virtutibus infusis, dein cum naturalibus.

SECTIO. II.

De oppositione vitij cum virtute supernaturali.

COmmunis sententia negat eam oppositionem; vnus aut alter è recentioribus eam admittit: alij minùs distinctè in hac quæstione procedunt. quid sit probabilius iam explico.

Habitus supernaturalis dans tantùm simpliciter posse nõ opponitur cũ habitu ad actus oppositos. Mala quorũdam ratio.

DICO PRIMÒ: Si habitus infusi supernaturales non dant facilè operari, imò si non inclinant ad actus supernaturales, sed præcisè dant simpliciter posse elicere eos actus (quod vltimum verum puto & aliunde suppono;) tunc huiusmodi habitus infusi nullo modo opponuntur habitibus naturalibus vitiosis inclinantibus ad actus oppositos. Hæc defenditur communiter ab omnibus ferè. Video tamen eam non satis solidè 3.
suaderi: probant enim illam nonnulli ex eo, quòd habitus supernaturalis non educatur è potentiâ naturali, sed ex obedientiali; vnde inquiunt: Per eos habitus non minuitur virtus naturalis potentiæ ad alios naturales habitus, ergo poterunt ibi esse, perinde ac si alij supernaturales non fuissent producti. Hæc ratio sic explicata parum roborat nostram sententiam; quia nimis multum probaret, si consequentia illius esset bona; inde enim fieret, odium naturale Dei non repugnare simul cum amore supernaturali ipsius Dei; quia hic educitur è potentiâ obedientiali, illud ex naturali: idem est de peccato & gratiâ: imò vniuersaliter suaderetur, nullam rem naturalem opponi vlli supernaturali. id quod falsissimum est.

Respondebis, in exemplis allatis esse diuersam rationem, quia actualis rectitudo, quam gratia communicat, eiicit foras peccati obliquitatem: item nequit voluntas simul duo contradictoria velle efficaciter. Benè; ergo inde concludo manifestè, istam illam rationem vniuersalem desumptam ex eo, quòd duo hi habitus sint in diuerso ordine, nullam omnino esse; iam enim ostendo ego contrarietatem in aliis duabus rebus etiam diuersi ordinis, vndecumque ea proueniat, inde enim ego optimè in hac materiâ infero, Ergo,

non

non obstante supernaturalitate habitus, poterit esse aliquis effectus formalis tributus ab eo ratione cuius repugnet habitui naturali; quãdiu autem non ostendetur, talem effectum non esse, non sufficit dicere nõ opponi, quia sunt diuersi ordinis.

Repugnantia formarũ aliquãdo oritur ex subiecti debilitate:

Pro quo aduerte, repugnantiam duarum formarum aliquando oriri præcisè ex defectu virium in subiecto; vt v.g. in igne ad sustentandum duodecim gradus caloris (pono decem esse terminum naturalem;) in Angelo ad occupandum maius spatium quàm eius naturalis capacitas potest; in nobis ad habendas duas vbicationes distantes, &c. quando ex hoc capite præcisè repugnantia procedit, admitto libenter, si vna ex illis duabus formis, quæ simul dicuntur repugnare, v.g. duo illi gradus caloris vltra decem naturales, educantur è potentiâ obedientiali (idem de vbicationibus, &c.) manere adhuc in igne virtutem ad decem suos naturales retinendos, quia ea virtus non est fatigata, vt sic dicam, per supernaturalem eleuationem; gradus autem inter se & vbicationes inter se non repugnant; non ergo est vnde tunc impedimentum oriri possit.

aliquando ex effectibus formalibus oppositis.

Aliter aliquando contingere solet, vt duæ formæ habeant inter se repugnantiam non tam ex defectu virium in subiecto quàm ex effectibus formalibus oppositis, qui ab eis formis tribuun-
4. tur; qualis est amabilitas, quam tribuit gratia, odibilitas, quam tribuit peccatum, assensus & dissensus, amor & odium de eodem obiecto; vnde fit, vt etiam in Deo, vbi tamen nullus est defectus virium ex parte ipsius, nequeant simul esse talis formæ aut quasi formæ seu conceptus oppositi: non enim potest Deus simul iudicare, Petrum hodie currere, & simul iudicare, non currere, velle illum hodie currere, & nolle eum currere, &c. amare illum vt amicum, & odio habere vt inimicum. in hoc casu dico, siue aliqua ex his formis sit supernaturalis, siue vtraque, siue ambæ purè naturales, eamdem semper inter se retenturas rigorosam oppositionem; supernaturalitatem verò & potentiam obedientialem prorsus inutilem esse ad tollendam aut minuendam eam oppositionem: nam eodem modo repugnat, simul me per actum supernaturalem iudicare, *Petrus hoc tempore currit*, & per naturalem iudicare è contrario, *Petrus hoc tempore non currit*, ac repugnat, ea duo iudicare simul per duos actus naturales, aut per duos supernaturales. Quæ doctrina eodem modo applicanda est ad odium & amorem eiusdem obiecti, & pro eodem tempore. Vnde infero (quod & suprà dicebam) ad dignoscendum, vtrùm habitus vitiosi & virtuosi inter se opponantur, non esse vllo modo considerandam supernaturalitatem & naturalitatem illorum, sed quales habeant effectus formales.

Postrema repugnantia nõ tollitur per supernaturalitatem alterius formæ.

Vera conclusionis ratio.

Meliùs ergo communis sententia probatur ex dictis suprà sect. 2 vbi ostendi, posse amare & esse inclinatum ad odium, non esse vllo modo conceptus inter se contrarios: de facto enim, quandocumque homo habet habitum intensum naturalem amoris v.g. Dei, retinet potentiam ad contrarium actum, id est ad odium: ergo habitus non tollit virtutem ad oppositum; non enim necessitat, sed inclinat: ergo cùm habitus supernaturales (vt in hac conclusione supponimus) non aliud censent, quàm dare simpliciter potentiam ad eliciendos actus amoris, spei, misericordiæ, &c. non repugnabunt etiam cum intensissimo habitu naturali ad odium; sicut non repugnat potentia naturalis ad idem odium cum habitu intensissimo naturali ad amorem. Hoc argumentum & per se est clarum, & sufficientissimè confirmat eam primam conclusionem. Quæ rursus à posteriori probatur, quia quando peccator habens intensissimos habitus vitij conuertitur, ei infunduntur habitus supernaturales ad actus contrarios, & tamen non propterea minorem sentit inclinationem ad antiqua peccata, & vllam inclinationem ad actus virtutum; ergo adhuc manent antiqui habitus vitiosi cum donis infusis; ergo non sunt inter se contrarij.

Si habitus supernaturalis inclinaret, repugnaret habitui ad contrarios actus.

Secunda Conclusio, quam ex dictis infero, sit: Si habitus supernaturalis etiam inclinaret ad efficiendos actus, sine dubio repugnaret naturaliter cum habitu vitioso. Hæc videtur esse contraria omnibus illis, qui cùm hanc inclinationem in eis habitibus agnoscant, repugnantiam tamen illorum cum naturalibus negant. Arbitror tamen, re benè examinatâ, claram esse nostram conclusionem: vehemens enim propensio ad amplectendum aliquod obiectum ex terminis videtur repugnare cum vehementi propensione ad illud odio habendum; sicut in bilance vehemens inclinatio ad vnam partem omnino impedit vehementem ad oppositam. Hæc autem repugnantia non minuitur vllo modo per hoc, quòd forma, à quâ prouenit vna inclinatio, sit supernaturalis, alia verò naturalis.

Vehemens inclinatio ad amorẽ repugnat cum inclinatione vehemẽti ad odium eiusdem obiecti.

Obiectio soluta

Dices: Casu quo illi duo habitus darentur, non inclinarent actu ad opposita, sed constituerent voluntatem in æquilibrio; sicut duo magna pondera æqualia posita in duabus bilancibus eas tenent in æquali situ. Respondeo Primò, obiectio- 5.
nem probare, etiam habitus vitiosos & virtuosos naturales in summo non repugnare inter se, quia vnus alterum frænabit, & sic non tribuent actu effectus contrarios: iam ergo non erit specialis difficultas in supernaturalibus. de quo solo puncto nunc agimus. Sequela clarè suadetur, quia habitus naturales non se eiiciunt ex defectu virium ex parte subiecti ad tot gradus simul conseruandos: nam qui habet habitum intensum luxuriæ, potuit eo illæso nouum habitum ad aliud obiectum disparatum acquirere (vt experiẽtiâ constat;) ergo si acquirens habitum castitatis eiecit ex se habitum luxuriæ, illũ eiecit, non quia potentia non haberet vires ad sostentandam tantam multitudinem graduum, sed ob repugnantes effectus formales illorum habituum; qui vt dixi, consistunt in eâ inclinatione & propensione ad actus oppositos: ergo eadem est ratio de supernaturali & naturali, quæ de naturalibus inter se: nam quòd supernaturalis educatur ex potentiâ obedientiali, nihil facit ad rem præsentem, vt ostensum est.

Habitus naturales non pellunt se ob debilitatem subiecti.

Inclinatio vehemens in obiectũ petit carentiam contraria.

Respondeo Secundò, eo ipso quòd habitus aliquis trahit voluntatem ad aliquod obiectum, petere, vt inde expellatur contraria inclinatio ei resistens; sicut eo ipso quòd habitus gratiæ reddit subiectum amabile, petit ne ibi sit peccatum, quo eius effectus impediatur, & quo reddatur subiectum indignum eo amore. Vnde è contrario, licet peccati effectus, nempe odibilitas, non tollatur absolutè per existentiam gratiæ (suppono enim si diuinitus, vt potest, peccatum cum gratiâ maneret, adhuc subiectum futurum dignum odio, non verò dignum amore) tamen quia gratia in actu primo exigit amorem Dei, ideò peccatum ex se exigit, vt quamdiu ipsum in subiecto est, nulla sit ibi forma, non solùm quæ actu impediat odibilitatem, sed nec quæ in actu primo exigat illius

odibilitatis carentiam: vnde non rectè infertur, eò quòd duo habitus contrarij, si simul existerent, inuicem quasi sibi resisterent in effectibus formalibus, & relinquerent voluntatem in æquilibrio; non, inquã, rectè infertur, eos absolutè inter se nõ opponi, & vnum non petere, ne alter sibi resistat.

Obiectio quædã difficilis. Secundò obiicies, rationem hanc ex propensione desumptam omnino nullam esse; etenim nos ipsi suprà sæpè diximus, tam fortiter inclinari voluntatem per intensam cognitionem bonitatis obiecti, quàm per ipsum habitum; atqui nullo modo repugnat inter se cognitio intensa delectabilitatis quæ est in obiecto prohibito, & cognitio etiam intensa moralis malitiæ quæ in eodem obiecto reperitur; quantumuis illa vehementissimè alliciat ad amandum illud obiectum, hæc verò è contrario retrahat: ergo tota illa ratio de inclinatione nullius est momenti.

Difficilis est hæc obiectio, quam via vllus tangit: ei aliquis fortassis responderet, eò quòd habitus primarius effectus sit inclinare voluntatem, exigere, ne in eo effectu impediatur per habitum contrarium; cognitionis verò primarium effectum esse repræsentare id quod est in obiecto, inde verò per accidens sequi, quòd trahat in amorem illius; ac proptereà non repugnare inter se eas cognitiones, licet in eo effectu habeant aliquam repugnantiam; ex hac enim non propterea sit absolutè inter se eas repugnare.

Hæc tamen solutio videtur minùs sufficiens, nisi ampliùs declaretur: nam si duo illi effectus inclinandi ad eiusdem obiecti amorem & odium sunt inter se contrarij, profectò non tollitur illa contrarietas vllo modo per hoc, quòd sint secundarij effectus illorum habituum: tota enim ratio
6. oppositionis desumpta est ex eo, quòd non possit concipi idem subiectum propensum simul & semel ad amorem, & ad cessationem amoris, aut ad odium eiusdem obiecti. Hæc autem oppositio tota manet, siue ea veniat primariò ab habitibus, siue secundariò, ergo. Respondeo igitur seu meliùs explico præcedentem solutionem, dicóque, cognitiones ideò secum non pugnare, quia cognoscere ea, quæ reuerà dantur à parte rei, non dicit vllam repugnantiam; vnde meritò dici solet, vnam veritatem non posse cum alterâ pugnare: cùm ergo verè à parte rei reperiantur ea duo in illo obiecto, non est cur cognitiones etiam intensæ vtriusque illius motiui boni & mali dicant aliquam repugnantiam inter se; neque sequitur, quòd causent effectus formales contrarios; nam vna cognitio reprimit alteram, ideóque non manet homo inclinatus ad vtramque partem, sed potiùs in æquilibrio. Non petit autem vna cognitio, ne sit altera, quia cùm illæ non dentur propter inclinationem, sed primariò vt declarent quid sit in obiecto, potiùs quodammodo petit vna vt detur altera, vt vel sic meliùs totum obiectum declaretur. Vnde fit, vt ea duo in vnam etiam indiuisibilem cognitionem coincidere possint, vt scilicet vna eademque intensè repræsentet physicam delectabilitatem obiecti, & simul moralem illius malitiam. In habitibus autem saltem repugnat, vnum eundemque simul inclinare ad castitatem & ad luxuriam: ergo maior est repugnantia habituum quàm cognitionum. Ratio est, quia habitus toti quanti ad eam inclinationem causandam ordinantur, ideóque quilibet exigit, ne ea impediatur per contrarium habitum, quia eo ipso essent otiosi; cognitiones verò, vt dixi, non essent otiosæ, quia ipsum manifestare quidquid habet obiectum est sufficiens finis, vt cognitiones existant: vnde si per impossibile homo non posset amare, adhuc valdè foret expetibilis cognitio obiecti per se; ideóque docui alibi, non repugnare diuinitus intellectionem quæ ad nullam ordinetur volitionem. Vides ergo cognitiones non se inuicem excludere; quia etsi actualis attractio cuiuslibet in obiectum impediatur, manet præcipuus finis ob quem intenduntur à naturâ; secùs verò in habitibus vnde in hoc sensu optimè sustineri potest solutio paulò antè data, & quam dixi sustineri non posse sine maiore explicatione. Quod verò dicebatur, si effectus illi sint contrarij parum esse quòd sint primarij aut secundarij, verum est, si actu communicarentur per cognitiones illas; verùm iam ostendi, actu non communicari eos effectus, quia vna corrigit attractionem alterius: repugnantia ergo habituum prouenit non ab actuali communicatione eorum effectuum, sed ex exigentiâ illorum; & quidem tali exigentiâ, quæ vnicè ordinatur ad eum effectum communicandum; ablato autẽ eo fine cessat existentia habitus. Cognitiones verò cùm iuxta dicta alium habeant finem, & quidem præcipuum & primarium, non pereunt, etsi impediantur in communicatione actualis illius inclinationis ad amorem & odium eiusdem obiecti.

Obiectio alia petita à graduum homogeneitate soluitur. Difficiliùs tamen posset quis obiicere: Habitus isti inuicem se patiuntur in gradibus remissis; ergo quod non possint in intensis, solùm prouenit ex defectu virtutis in subiecto, non autem ex contrarietate effectuum formalium. Probo consequentiam, quia in meâ sententiâ ponente gradus intensionis omnino similes, effectus formalis proueniens ab octauo gradu est omnino similis effectui prouenienti à primo; ergo si hic non opponitur, neque etiam ille: ergo si datur repugnantia inter octauos, necessariò illa debebit prouenire præcisè ex eo, quòd subiectum non habet virtutem ad conseruandum simul sexdecim gradus, octo vitij, & octo virtutis: si enim potest habere octo, ergo, quòd non possit habere sexdecim, non ex contrarietate affectus formalis, sed ex defectu virium prouenit. Vnde rursus infero, Ergo, 7.
etiamsi habitus supernaturales inclinarent ad oppositũ, adhuc non opponerentur habitibus vitiosis, iuxta dicta suprà, eò quòd defectus ille virtutis suppleretur per eleuationem supernaturalem.

Vrgeo argumentum fortiter; nam, iuxta dicta in secundâ obiectione, repugnantia tota habituũ prouenit ex eo, quòd vnus petit, ne per alterum oppositum impediatur eius inclinatio quasi actualis ad actus similes his, à quibus productus est: atqui tota hæc ratio non minùs reperitur in gradibus remissis quàm in intẽsis: sicut octo gradus vitij ponunt in æquilibrio alios octo oppositos; ita quatuor ponunt alios quatuor; ergo eodem modo quatuor opponentur aliis quatuor, ac octo opponuntur aliis octo, seu eodem modo quartus quarto, quo opponitur octauus octauo. Hæc obiectio est quidem difficilis, communis tamen omni sententiæ, ego enim ostendo è contrario manifestè, oppositionem habituum vitiosorũ & virtutis non prouenire ex defectu virtutis: nam, vt & suprà tetigi, qui acquisiuit habitum castitatis, habet capacitatem tunc de nouo acquirendi alium intensum habitum misericordiæ naturalem; & consequenter potest retinere simul sexdecim gradus habituum; at non potest loco illius habitus misericordiæ acquirere habitum

luxuriæ

luxatiæ vt octo, simul retinendo habitum castitatis; ergo hæc oppositio non ab incapacitate subiecti, neque à defectu virtutis, sed ab ipsorum habituum contrarietate dimanat: quomodo autem hoc cohæreat cum homogeneitate graduum, quæstio est communis ad omnem qualitatum contrariatũ intensionem, de quâ disp. 3. de generatione, sect. 3. Nunc dico, ex ipsis terminis hanc veritatem esse per se notam, scilicet, vehementem propensionem & inclinationem ad amorem opponi vehementi inclinationi & propensioni ad odium, etiamsi aliqua remissa inclinatio, v. g. secundus virtutis gradus aut quartus non opponatur gradui secundo vitij, siue hæc intensio seu summa inclinatio proueniat ex gradibus heterogeneis, siue non: illa enim veritas per se manifesta non pendet ab eâ dubiâ opinione de graduum heterogeneitate.

Ad confirmationem dico, Etiamsi quatuor gradus exigant, ne per alios quatuor oppositos impediatur eorum inclinatio, sicut octo petunt, ne per alios octo idem effectus impediatur, non continuò sequi, quatuor naturaliter expellere alios quatuor, sicut octo expellunt octo. Ratio disparitatis est, quia illa exigentia in gradibus remissis est etiam remissa & exigua; nec sufficit vt naturaliter obliget Deum tamquam auctorem naturæ ad excludendos alios quatuor gradus oppositi habitus. Quæ ratio generalis est multis aliis contrariis, frigori & calori, &c.

Replicabis: Minor est exigẽtia in vnico gradu eius habitus quàm in quatuor; & tamen si subiectum habeat octo gradus vitij, & producatur vnicus oppositæ virtutis, reiicit hic vnicus naturaliter inde octauum gradum vitij; ergo à fortiori quatuor gradus simul poterunt exigere, ne impediatur illorum formalis effectus; & vel sic eiijcient alios quatuor. Difficilis replica; cui respondeo: Si in eo casu illam exigentiam non volumus ad vnicum illum gradum reducere, posse saltem ad octo illos præcedentes eam reduci; illi autem fortiores haud dubiè sunt quàm quatuor; ac proinde vera erit & sufficiens responsio paulò antè data. Explico hanc doctrinam: Conceditur iam nobis octo graduum exigentiam posse esse tantam, vt naturaliter petat ex subiecto eiici alterum vnicum gradum oppositum, quia exigentia est iam in gradu sufficienti ad obligandum auctorem naturæ ad expulsionem oppositi habitus.

8. Inde sic argumentor, Ergo illi octo naturaliter pugnant cum vnico; ergo è contrario vnicus non potest cohærere naturaliter cum octo oppositis. Patet euidenter hæc consequentia, quia contrarietas necessariò est mutua; si enim calor v. g. nequit esse cum frigore, ergo neque frigus cum calore; quia idem est formalissimè, calorem esse cum frigore, esse cum calore; ergo hoc repugnante formalissimè repugnat & illud. Vnde vlteriùs fit, vt siue quia vnicus ille gradus vitij ipse exigit expelli octauum virtutis, siue quia octauus virtutis habet exigentiam sufficientem vt sit impatiens vel vnici vitij; fit, inquam, vt si agens aliquod accedat, quod producere possit vnicum gradum vitij, illumque re ipsâ producat, repellat eo ipso inde octauum virtutis. Quæ ratio cessat, si compato quatuor cum quatuor; quia nunc neque vitium contra virtutem, neque hæc contra vitium habent sufficientem exigentiam vt se expellant; quia vtriusque intensio est exigua, ac propterea simpliciter possunt amicè conuenire. In alio verò casu, saltem vnius extremi exigentia est sufficiens contra alterum, & consequenter absolutè resultat contrarietas. Cùm verò illi octo gradus non possint impedire agens, ne producat eum gradum, quem horret octauus virtutis, tunc eo ipso hic cogitur cedere, & manet vnus vitij cum septem virtutis. Quæ doctrina eadem proportione applicanda est ad septem vitij gradus cum duobus virtutis, ad sex cum tribus, ad quinque cum quatuor, & è contrario, donec veniatur ad eam intensionem, in quâ possint amicè, vt dixi, conuenire.

Habitus supernaturalis, acquisitus opponitur habitui vitioso, contrario, quia inclinat ad actum.

Ex hac conclusione infero tertiam & vltimam, dicoque, habitus supernaturales acquisitos (quos probabilius aliunde puto dari de facto) productos per actus supernaturales, & dantes facilitatem ac inclinationem ad actus similes, opponi naturalibus habitibus vitiosis, & eiici mutuò ex subiecto, perinde ac naturalis virtutis & vitij. Hæc euidenter constat ex dictis; nam supernaturalitas non impedit oppositionem, si communicarent effectus formales contrarios, id est, inclinationem ad opposita. Ergo cùm habeant hoc hi habitus supernaturales acquisiti non minùs quàm naturales, opponentur inter se non minùs aut non alio modo quàm naturales. Neque hîc nouam video difficultatem quæ ex dictis non sit explicata.

SECTIO III.

De contrarietate habitus naturalis virtutis cum habitu vitij.

HAbitus naturales virtutis contrarios esse habitibus vitij ex dictis satis constat; restant tamen aliquæ circa hoc difficultates breuiter expediendæ.

SVBSECTIO I.

Quanta sit ea repugnantia.

Habitus naturalis virtutis diuinitus esse potest cũ habitu vitij contrario.

QVærimus, an ita illi habitus repugnent inter se, vt nec diuinitus simul esse possint? Respondeo, longè probabilius esse, non dari tantam inter eos repugnantiam. Ratio est, quia non videntur vllo modo sequi duo contradictoria ex eo, quòd simul sint illi habitus; imò, vt ex suprà dictis constat, sat difficulter ostenditur naturalis eorum repugnantia.

Obiectio Prima.

Dices, esse maximè inclinatum ad odium, & simul ad carentiam odij, sunt contradictoria virtualiter, ergo. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, non magis ea esse contradictoria, quàm simul esse summè frigidum & summè calidum; quæ nemo dicit esse inter se etiam diuinitus repugnantia. *Secunda. Duo habitus contrary summè intensi relinquerẽt voluntatẽ in æquilibrio.* Secundò respõdeo, Etiamsi illi duo essent effectus contradictorij, adhuc non rectè inferri, habitus non posse diuinitus esse simul: etenim casu quo essent simul, vnus alterum impediret, ne voluntatem redderet summè inclinatam ad suum obiectum, sed tunc (vt & suprà insinuaui) voluntas manere in æquilibrio: inclinatio enim ad vnam partem non solùm dicit habitum positiuum trahentem, sed simul carentiam contrarij habitus resistentis; sicut subiectum simul esse dignum odio & amore Dei etiam diuinitus repugnat; non tamen propterea repugnat diuinitus, gratiam reddentem dignum amore cohærere simul cum peccato; nam casu quo essent simul, impediretur 9.

effectus formalis gratiæ per peccatum: ille enim effectus dicit non solam gratiæ inhærentiam, sed & carentiã peccati; quæ carentia tunc non esset.

Obiectio Secunda.

Secundò obiicies: Habitus vitiusus non potest miraculosè conseruari in subiecto; ergo nec potest diuinitus simul esse cum habitu virtutis. Consequentia patet; quia si diuinitùs est cum altero habitũ, ipse etiam debet diuinitus conseruari, conseruatur enim præter naturalem exigentiam. Antecedens probatur, quia Deus non potest esse causa particularis seu supernaturalis vitij. Huic argumento in simili materiâ de peccato & gratiâ respondi alibi; nunc breuiter respondeo Primò negando, habitum vitiosum non posse à Deo diuinitus infundi. de quo præcedenti disputatione fusè. Secundò respondeo admisso antecedente, & negando consequentiam. Pro quo aduerte, dupliciter Deum posse duas formas contrarias in subiecto simul conseruare; vno modo, volendo æquè primò vtriusque existentiam: tunc autem vtriusque conseruatio diceretur miraculosa, quia tunc æquè vna petit ne sit altera, ac è contrario. Altero ergo modo potest Deus id præstare, præmisâ scilicet priùs naturâ existentiâ naturali vnius formæ in subiecto, volendo tunc ibi secundam illi priori repugnantem ponere; in isto autem casu existentia prioris formæ est omnino natura-
10. lis, secundæ verò miraculosa. Hinc constat, meritò me negasse consequentiam; nam saltem hoc secundo modo Deus poterit eis duobus habitibus existentiam simul tempore tribuere sine vllo miraculo circa habitum vitiosum; præuisâ v. g. in homine luxurioso pro instanti A habitus vitiosi existentiâ, potest Deus dicere, Etiamsi iste habitus malus hic existens reddat incapax subiectum ad habitum virtutis, ego tamen volo habitum eum bonum hic infundere, etiamsi vitiis repugnet. Certè hoc casu miraculum præcisè consistet in infusione habitus virtutis, non in existentiâ contrarij vitiosi.

Responsio Prima. *Secunda.* *Duobus modis potest Deus duas formas contrarias simul conseruare.* *Habitus vitiosus præuisus ante contrariũ bonũ existẽs cũ eo dẽ sine miraculo conseruatur.*

Replica Prima.

Dices: Etiam habitus vitiosus petit non conseruari quando infundendus est habitus virtutis; ergo etiam illius conseruatio erit supernaturalis.

Responsio. *Res pro eo instanti quo est non potest petere non esse.*

Respondeo, eum habitum iam supponi tunc cum suâ naturali existentiâ priùs naturâ, antequam Deus decernat aliquid circa virtuosum; eo autem ipso, quòd iam supponatur existens, non potest petere pro eo instanti, ne ipsemet non sit: nulla enim res ex suppositione quòd sit, potest petere, vt non sit in eodem illo instanti, vt ex terminis constat: ergo tunc præcise petet ille habitus vitij, ne alius virtutis sibi contrarius infundatur eo instanti; ideóque sola virtuosi habitus existentia erit supernaturalis, non verò ipsius vitij; quia nihil priùs fuit, quod petierit, ne vitium ibi existeret.

Replica Secunda.

Adhuc poteris replicare, Deus pro priori, quo decernit conseruare habitum vitiosum, debet etiam decernere, ne ibi in eodem instanti sequatur habitus virtutis, sicut docui in Physicis, pro priori naturæ, quo Deus materiam creat, debere etiam decernere, dare illi aliquam formam; quòd si id tunc non decernat, iam ea voluntas erit supernaturalis, saltem quoad modum: ergo numquam poterit habitus vitiosus & virtutis simul cohærere, nisi vitiosus etiam conseruetur per voluntatem supernaturalem Dei.

Responsio. *Disparitas inter voluntatẽ creandi materiã sine formâ & conseruãdi habitũ vitiosũ cũ virtuoso.*

Respondeo, quidquid sit de materiâ primâ respectu formæ, antecedens non esse vniuersaliter verum. Disparitas est manifesta; nam forma est vnicus finis, ad quem ordinatur materiæ existentia; vnde non mirum si voluntas connaturalis circa creationem materiæ debeat habere pro fine etiam aliquam formam ei dandam: at habitus vitiosi finis non est, ne ibi sit virtuosus; producitur enim ab homine per actus malos, vt ad alios similes eum reddat faciliorem; vnde non est necessum, vt pro priori naturæ, quando Deus vult concurrere ad productionem habitus eius vitiosi, decernat tunc non concurrere in eo reali instanti ad habitum virtutis; sed potest connaturalissimè ab eo decreto præscindere, & posteriùs naturâ se determinare vel ad non producendum, vel è contrario ad producendum miraculosè eum habitum virtutis: quo casu in priori naturæ conseruatio habitus illius vitiosi erit naturalis, & sola datio virtutis erit supernaturalis.

Responsio Tertia. *Productio habitus vitiosi potest esse in aliquo sensu supernaturalis.*

Absolutè Tertiò respondeo argumentum suprà posito, nullam esse repugnantiam in eo, quòd etiam ipsius habitus vitiosi productio in aliquo sensu sit supernaturalis quoad modum; dicoque, inde in Deum indecentiam nullam refusum iri. Explico: Habet quis habitum virtuosum intensum; determinat se tamen pro suâ libertate ad actũ peccaminosum contrarium: ex quo actu de- 11.
bet naturaliter resultare habitus oppositus vitij; qui tamen non potest produci nisi priore destructo. in hoc casu quænam erit, quæso, difficultas, si dicat ita Deus, Volo ob exigentiam actus peccaminosi concurrere ad habitus vitiosi productionem, ita tamen, vt ex meâ liberalitate velim relinquere ibi virtuosum antiquum? sanè in hoc casu non est indecentia in eo, quòd Deus ad exigentiam creaturæ producat habitum vitiosum; hunc enim petit actus ipse peccati productus; non ergo tribuitur Deo specialiter illa productio: quid ergo tunc Deo tribuetur specialiter? præcisè hoc, quòd decreuerit vtrumque simul conseruare: in quo non est vlla malitia, neque inde maior resultat in homine inclinatio ad malum, quàm si expulisset Deus priùs virtutem, imò longè minor; quia per virtutem, quam relinquit, frænat valdè inclinationem malam habitus vitiosi, esto in aliquo sensu Deus dicatur tunc miraculosè infundere eum habitum, eo quòd non præmisit quæ ad eam productionem connaturaliter faciendam necessaria erant, in quo de indecentiâ nihil penitus reperitur; ergo non repugnat, Deum conseruare simul eos habitus.

SVBSECTIO. II.

In quibus gradibus, & quî se expellant vitium & virtus.

Habitus virtutis & vitij solùm opponitur in gradibus intẽsis.

Circa priorem partem tituli sectione secundâ ostendimus, quomodo habitus hi se possint expellere in gradibus intensis, esto in remissis conuenire possint; vbi etiam obiter supposuimus, id quod breuiter nunc est ampliùs probandum, absolutè eos solùm opponi in gradibus intensis. Probatur experientiâ manifestâ; nam quando quis habet habitum intensum vitij v. g. & incipit se exercere posteà in contrariis actibus, paulatim minuitur illi ea inclinatio, non verò tota in instanti; & quo passu ea minuitur, crescit contraria: ergo illæ duæ inclinationes in aliquo gradu simul exstiterunt in vnitate, non minùs quàm frigus & calor coëxistunt in aliquibus gradibus: si enim nec in vno gradu possent illi duo habitus cohærere, cum vel minima facilitas acquireretur ad actum oppositum, deberet tota

contraria

contraria in instanti perire, id quod experientiæ manifestæ repugnat, vt ostensum est.

Ariminensis & Valentia contrarium sentiunt. Huic doctrinæ aduersantur Gregorij duo, Ariminensis & Valentia: ille in 1. dist. 16. q. 5. art. 2. ad 10. hic verò in præsenti disp. 4. q. 5. puncto 2. dubitatione 3. qui opinantur, habitus etiam in gradibus remissis esse sibi contrarios: argumento verò ab experientiâ à nobis posito respondent, Si quis habeat habitum castitatis v. g. & exerceat actum luxuriæ, per eum actum ita destrui habitum castitatis, vt nihil producatur de habitu luxuriæ; hunc autem dicunt tunc primò produci, cùm totus habitus castitatis corruptus est: probant autem inde suam sententiam; nam sæpè habitus pereunt sine contrario, vel per solam cessationem ab actu, vel alio modo; ergo esto nihil producatur de habitu nouo opposito, dicere possumus, perire paulatim antiquum, iuxta repetitionem actuum oppositorum.

Est recentiorum, sed ex malo fundamento rejicitur. O quàm in hanc sententiam seu in eius fundamentum inuehuntur acriter recentiores nonnulli, qui arbitrantur, ridiculum planè esse habitus per solum otium perire: Si enim, inquiunt, per mediam horam conseruantur sine actibus, cur non per decem annos, & cur non in æternum? addunt deinde, impossibile esse, vt per solum actum contrarium destruantur habitus, si nihil ille actus de habitu opposito prodnait: nam actus se habet vt effectus, & habitus vt potentia; potentia autem ad amorem v. g. non dicit repugnantiam cum actu odij, neque è contrario amor cum potentiâ ad odium. multa alia fusè prosequuntur, tota tamen eorum vis reducitur ad dicta.

Possunt vero potius durare aliquo tempore, quam petant semper durare. Ego quidem sententiam vtriusque Gregorij falsam iudico, non tamen moueor fundamento horum recentiorum; ostendi enim fusè agens de habitibus, maximè verò de speciebus, posse esse aliquam rem, quæ naturâ suâ petat durare per mediam horam v. g. quâ elapsâ pereat id, quod ex impulsu & aliis instantiis probaui satis efficaciter. Quod enim hi recentiores respoodent, impulsum esse fluidum naturâ suâ, ni fallor, est dare nobis manus; nam esse fluidum nihil est aliud explicatis terminis, quàm esse naturâ suâ corruptibilem, etiam sine contrario. Quo sensu etiam dicam ego, habitus illos naturâ suâ esse fluidos, licet non tam velociter fluant quàm impulsus; quod per accidens omnino est ad punctum præsens: quia si potest esse res manens per tres ictus oculi, & non ampliùs, cur non alia per medium annum, & non ampliùs; & sic de aliis maioribus & minoribus durationibus. Argumenta enim horum recentiorum si vel in duobus ictibus oculi aut vno vim non habent, neque habebunt in medio anno. Sed de hoc puncto satis eis locis actum est à me.

Secundum eorum argumentum etiam non est valdè efficax; nam si ea comparatio de potentiâ & actu valet quidquam, ostendit sanè, non solum habitum vitij posse cohærere cum actu virtutis, prout hi contendunt, sed etiam habitus ipsos inter se non esse vllo modo contrarios: non enim solus amor v. g. non opponitur potentiæ ad odium, sed multò minùs opponuntur potentiæ inter se; ergo neque habitus ipsi opponentur, si verum est quod recentiores assumunt, scilicet habitus in hoc puncto imitati naturam potentiarum; ergo sicut eâ similitudine non obstante habitus opponitur habitui, dicere poterunt duo Gregorij, opponi etiam actus virtutis habitui vitij immediatè sine nouo habitu producto, ideóque ad præsentiam noui actus perire aliquid de habitu: ergo argumentum recentiorum non est efficax contra Gregorios.

Ego igitur eorum sententiam reiicio Primò, quia quidquid sit, verùm per otium solum possit aliqoando habitus perire, certè in præsenti casu non est necessarium vllo modo id recurrere, sed faciliùs in partem aliquam habitus oppositi & de nouo productam id reducitur; quia nulla planè est ratio, cur dicamus eos habitus in gradibus remissis pugnare inter se, vt fusiùs dixi sect. 2. etsi enim pugnent actus in minimo gradu, non ideò de habitibus infertur idem; quia sæpè operationes inter se pugnant omnino, non tamen earum principia. 13. *Vera superiorum authorum refutatio Prima.*

Secunda efficacior. Secundò efficaciùs id ostendo, quia in eodem instanti, quo producitur actus luxuriæ v. g. priùs naturâ existit habitus antiquus, contrarius: restabit enim hominé tunc, ne efficiat eum actum; & verò in contrarium actum inclinat; ergo in eodem instanti sunt habitus castitatis & actus luxuriæ; ergo illi non sibi opponuntur immediatè, & consequentes non se expellunt immediatè. Hoc argumento vsus sum in libris de Animâ, ad probandum etiam habitum non produci semper in primo instanti quo existit actus; quia tunc reperit occupatum subiectum per antiquum habitum. de quo me suprà vide disp. 32. à num. 44. *Habitus vitiosus est in eodem instanti cù actu virtutis.*

Tertia refutatio. Actus virtutis producit aliquid de habitu antequam contrarium vitij ex toto pereat, & contrà. Tertiò denique eam sententiam reiicio, quia si actus illi nihil de habitu producerent, sequeretur eum, qui habuit habitum intensum vt octo, v. g. castitatis, posteà etiam per moltos valdè actus luxuriæ nihil de habitu luxuriæ acquisiturum, sed præcisè destructurum antiquum castitatis; vnde tandem post eam longam repetitioné non magis facilis esset ad luxuriam, quàm ille qui nullum actum nec castitatis nec luxuriæ vmquá elicuit: id quod experientiæ manifestæ repugnat; videmus enim per eos actus oppositos non solùm antiquum affectum ad castitatem destrui, sed nouam paulatim facilitatem erga luxuriam acquiri; & quidem longè procliuiorem talem hominem esse in luxuriam qoàm illum, qui nullum in vtramque partem actum elicuit; ergo illi actus produxerunt aliquid de habitu nouo, etiam antequam omnino destrueretur antiquus. Neque in hoc puncto aliud occurrit addendum.

Circa secundam tituli difficultatem, quomodo scilicet hi habitus se expellant, ratio dubitandi est; quia priùs naturâ quàm efficiatur actus oppositus, & consequenter priusquam vlla pars noui habitus contrarij producatur, intelligitur totus habitus antiquus resistens, ne fiat ille actus, vt paulò antè dicebam: ergo in eo instanti non potest quidquam de antiquo expelli, & proinde nec de nouo incompossibili cum antiquo produci. Verùm de hac difficultate me vide loco immediatè antè citato.

SVBSECTIO III.

Quid requiratur, vt vitium sit virtuti contrarium.

QVærimus, an, vt habitus vitij sit contrarius habitui virtuoso, debeat habere motiuum formale contrarium: id est, an, quando quis furatur propter mœchiam, non solùm acquirat habitum contrarium castitati, sed etiam

Recentiorum opinio asserẽs, vt habitus vitij sit habitui virtutis contrarius, debere habere motiuũ formale contrarium.

contrarium iustitiæ. Recentiores nonnulli opinantur, eum, qui furaretur præcisè propter mœchiam, non acquisiturum habitum furti, destructiuum habitus iustitiæ; quia ille non est fur sed mœchus: requirunt enim ad oppositionem, vt actus intendat seu directè velit Inæqualitatem quæ in furto reperitur; aliàs, inquiunt, non opponetur habitui virtuoso iustitiæ intendenti eam 14. æqualitatem. Quia verò inæqualitas illa vt talis formaliter est mala, ideoque amari formaliter vt talis non potest, vnde valdè vexantur hi auctores in suæ sententiæ defensione, sic explicant eam doctrinam, vt requirant, furtum ipsum amari in se non propter aliud obiectum, sed propter bonitatem delectabilem, quæ in eo reperitur: addunt autem ijdem hæc formalia verba, *Debere furtum amari, quia vel delectabile, vel vtile homini videtur.* Fundamentum eius doctrinæ illud est; quia sicut non est iustus, nisi qui iustitiam propter se amat; ita non est è contrario iniustus, nisi qui inæqualitatem è contrario amat propter se, ergo furando præcisè propter luxuriam non destruet habitum iustitiæ.

Verbis sibi contradicũt.

Priusquam opinionem hanc totam reijciá, non possum non notare, hos auctores volentes nolentes in contrariam consensisse; dicunt enim sufficere ad iniustitiam, si furtum videatur homini vtile; ideò notauer posui ea ipsorum verba, *Quia furtum vel delectabile, vel vtile sibi videtur*; at hoc ipsum est fateri, sufficere, quòd furtum ametur propter aliud; nam vtile vt tale essentialiter dicit ordinem ad finem alium; ergo iam admittunt non esse necessum sistere in ipso furto. Et sanè non capio, quid hi voluerint, dum dicunt ex vnâ parte, non sufficere ad habitum iniustitiæ amare furtũ propter mœchiam; ex alterâ verò dicunt sufficere, si furtum apprehendatur vt vtile: etenim quandocumque amatur propter aliud, v. g. propter eamdem mœchiam, amatur formaliter vt vtile. Arbitror, difficultatem in explicandâ necessitate sistẽdi in ipso furto deduxisse illos ad veritatem ipsam, licet ipsis contrariam, vt paulò antè insinuaui.

Vtile vt tale essentialiter respicit aliud.

Reijcitur ea opinio recentiorum.

Quidquid autem de eâ contrarietate sit, absolutè sententia illa mihi summè displicet; & Primò exemplum, quod afferunt de furto, est illis valdè contrarium: si enim, qui furtum amat propter mœchiam, non est iniustus, quis vmquam, quæso, erit iniustus? vel enim ipsi summi latrones aut prædones non amant furtum, vt faciant inæqualitatem in eâ sistendo, sed vel vt se sustentent, vel ob diuitias & vtilitatem promanantem ex diuitijs: non enim furandi actio habet in se delectabilitatem, quæ possit per se amari in eâ sistendo, nisi fortè in aliquo raro casu: ergo si hi dicunt, solum illum esse habitum furti, qui oritur ab actibus sistentibus in delectabilitate ipsius latrocinij, vix semel, ne dicam vmquam, inuenient vllum habitum furti vllúmve furem. Meliùs fortè potuissent exemplum ponere in alijs vitijs; vbi frequentiùs obiecta mala in se amantur non ordinando ea in alios fines: v.g. qui se inebriat propter luxuriã, non verò propter delectationẽ haustus; aut qui propter eamdem luxuriam negligit preces, non verò propter laborem in eis recitandis repertum: in his enim casibus videtur apparere probabilior eorum auctorum sententia; hos scilicet homines non acquirere tunc habitum ebrietatis aut irreligionis, sed præcisè luxuriæ.

Furtum non solet amari propter faciendam inæqualitatem.

Contraria sententia superiori opinioni omnino vera.

Nihilominùs tamen & ibi dicendum omnino puto, talem habitum etiam destruere contrariam virtutem. Ratio est manifesta; quia sub quocũque prætextu fiant, sunt omninò inter se repugnantes hi duo actus, *Volo inebriari siue propter mœchiam, siue propter haustus delectationem, siue ob quodlibet aliud motiuum, & simul volo esse abstemius:* nec possunt hi recentiores, velint nolint, hanc 15. oppositionem his actibus negare. Vnde vlteriùs infero, Ergo habitus inde generati, & inclinantes ad similes actus omnino sunt inter se repugnãtes. Probo euidenter hanc consequentiam, quia tota habituum oppositio ab oppositione actuum, ad quos inclinant, desumitur; at hi actus, etiamsi habeant ea motiua disparata ab his auctoribus assignata, sunt omnino repugnantes etiam diuinitus; ergo habitus ad illos inclinantes naturaliter repugnabunt. Neque obstat, quòd ab operante non intendatur hîc & nunc tamquam vltimus finis ebrietas; nam licet non vltimò, verè tamen intenditur & amatur; ergo destruitur auersio ab illa, & impeditur actus amans sobrietatem. quo manet responsum rationi oppositæ.

Obiectio prima.

Dices Primò: Actus, quo furari volo propter luxuriam est vnicus; ergo non potest generare duos habitus, vnum luxuriæ, alterum iniustitiæ.

Solutio.

Sed contrà, quia ille actus, etiamsi sit in se vnicus, opponitur duobus distinctis actibus: vni, quo dicerem, Volo esse castus; & alteri, quo vellem sua cuique relinquere; ergo poterit producere vel duos habitus, quorum quilibet incliuet ad vnicum obiectum ex illis duobus: vel vnicum habitum ad duo ea obiecta simul inclinantem: de quo ego iam in præsenti non curo: inclinatio autem illa non potest non esse contraria inclinationi ad non auferendum cuique quod suum est, seu inclinationi habitus iustitiæ.

Obiectio secunda.

Dices Secundò: Actus non specificatur nisi ab obiecto formali, ergo cùm ille tantùm habeat vnicum obiectum formale, vnicam tantùm habebit speciem; ergo vnicum producet habitum.

Responsio prima.

Actus specificantur etiã ab obiectis materialib.

Responsio secunda.

Actus, quo velles furtũ propter ebrietatẽ, pelleret duos habitus.

Respondeo Primo, antecedens esse falsum; iam enim dixi sæpè, etiam ab obiectis materialibus specificari, Secundò respondeo, quidquid sit de eâ specificatione, imò & de productione vnius tantùm habitus, dico, illum actum, medio habitu à se producto vnico vel duplici, eijcere duos castitatis & iustitiæ: inclinat enim ad vnum actum contrarium actibus illarum duarum virtutum. Et sanè nemo prudens eum dicet castum, qui luxuriatur perpetuò, etiamsi id faciat solo affectu pecuniæ. Quæ instantia excitat mihi speciem pu- 16. blicarum meretricum; quas si non dicimus incastas, non video quid possit esse incastum: prostituunt autem se frequenter solo affectu pecuniæ: nam alioquin vix potest credi, quin horrerent sæpè fæcem tantam virorum ad se concurrentium, infamiam illam publicam, & alia quæ ibi patiuntur.

Respõsio quædam reiecta.

Responderi fortè potest ex his auctoribus in hoc casu & similibus, in eo qui furatur propter luxuriam, quando sæpè tales actus repetuntur, etiam fieri alios actus erga obiectum illud materiale, propter ipsum sistendo in eo; ab his autem actibus & non à prioribus produci habitum destruentem oppositum iustitiæ aut castitatis. Hæc tamen solutio non est conformis horum auctorum principijs; cùm enim mordicus defendant solum obiectum formale specificare, quia illud solùm intenditur, amatur, allicit voluntatem, &c. non video, quomodo iam inferant ex eo, quòd amem sæpè aliquid vt obiectum materiale, me illud etiam amare vt formale; quandoquidem

quidem amare illud vt materiale non faciliter, iuxta ipsorum doctrinam, ad amandum illud idem vt formale: nam si facilitat, teneo intentum, scilicet volútatem reddi procliuem ad illud, & consequenter amittere oppositam procliuitatem: quòd absolutè iudico verum, & dico eum secúdum actum gratia ab his fingi præcisè, vt experientiæ satisfaciant, sine nouis enim actibus talis homo est iniustus, mœchus, &c.

Obiectio tertia.

Dices Tertiò, illum habitum non inclinare ad ebrietatem, sed præcisè ad mœchiam. Sed

Solutio.

contrà Primò, quia habitus inclinat ad actus similes his à quibus productus est: atqui productus est ab actibus ebrietatis propter mœchiam, ergo

Diuersificantur actus etiã ab obiecto materiali.

inclinat ad alium illi similem. Quod præcipuè verum est in meâ sententiâ docente, eos actus esse diuersæ speciei, etiamsi habeant eamdem rationé formalem, diuersos quidem ex diuersitate obiecti

Qui per actus furti propter ebrietatem factus est facilis ad vtrũque obiectũ, maneret facilis ad vnũ perempta alterâ facilitate.

materialis: vnde addo (quod grauius est) etiamsi posteà talis homo non afficiatur erga mœchiam, quæ priùs fuerat finis eius habitus seu actus; nihilominùs manere deinde facilem ad furandum: sicut, qui sæpè assensus est conclusioni propter præmissas tamquam propter rationem formalem, adhuc tamen manet facilis ad assentiendum conclusioni, etiam soli, licet obliuiscatur præmissarum. Et verò experientia manifesta demonstrat,

Declaratur exemplis.

eum, qui præcisè vt amicis se ad haustum importunis propinationibus vrgentibus satisfaciat, frequenter bibit, acquireret tandem propensionem & facilitatem ad haustum, etiamsi iam ampliùs amici eum non vrgeant. Id ipsum in alijs omnibus materijs ostendi facilè posset. Ratio à priori clara est, quia in similibus casibus duplex acquiritur facilitas ad duo ea obiecta, & formale scilicet & materiale; quia reuerà vtrumque

17\. amatur: posteà autem successu temporis hæ facilitates possunt inuicem separari vnâ manente sine alterâ; quia de nouo exercet quis actus circa vnum ex illis obiectis, non verò circa aliud.

Secundò argumentor, quia quando quis vult furari propter dandam eleëmosynam, actus ille gignit habitum vitiosum (est enim in se malus, vt suppono:) at habitus ille non eijcit virtutem misericordiæ, quia potiùs fit ex motiuo illius; ergo expellit virtutem iustitiæ, quia non est alia quæ expellatur; & tamen non habet pro fine & formali obiecto ipsum furtum, sed potiùs aliquid honestum, ergo. Respondent huic rationi non-

Responsio quadam reijcitur.

nulli, illum habitum esse contrarium virtuti misericordiæ: hæc enim præcipit, Ne quis furetur, vt det pauperibus; quia quælibet virtus præscribit medium inter vitiosa extrema. Verum hæc doctrina fusè suprà reiecta est à me; nunc breuiter dico, incredibile esse, inclinationem, quam ego habebam exempli gratiâ ad orandum, deperdi & destrui in me per hoc, quòd frequentiùs orem quàm debebam, omittendo alia negotia, ad quæ tunc tenebar, certè non poteto vmquam id mihi persuadere; aliud enim est, me tunc tẽporis peccare contra alteram virtutem præcipientem ea negotia quæ omittuntur; quod fateor libenter; aliud longè, me peccare contra virtutem orationis, &, quod grauius est, amittere inclinationem ad orandum. hoc certè non potest cum probabilitate dici.

Cur virtutes dicantur præscribere medium.

Respondebis: Peccat tunc homo contra eam orationem per excessum, quia omnes virtutes præscribunt medium. Respondeo, ideo solùm dici virtutem quamlibet præscribere medium, quia aliæ virtutes prohibent aliqua extrema quæ sunt contraria illis: v. g. oratio non prohibet mihi ne nimiùm orem; hoc enim prohibet amor proximi, quando nimiâ oratione impedior, ne illum iuuem; prohibet item obedientia, quando oratio me ab obediendo retardat, &c. Constet ergo in casu argumenti mei, voluntatem furandi propter eleëmosynam esse peccaminosam, contra virtutem Iustitiæ, & hanc solam eijci; ergo habitus vitiosus expellit virtutem contrariam, etiam ipsi obiecto materiali: ac denique verum esse furem, qui aliena rapit, siue id faciat vt comedat, siue vt mœchetur, siue vt se splendidè vestiat, &c.

Voluntas tẽdens in bonũ finẽ per malũ medium est peccaminosa.

Vrgeo denique meum intentum eadem allatâ instantiâ; quia siue homo ille dicatur peccare contra ipsam etiam eleëmosynam, siue non, hoc tamen ab omnibus vt certum debet admitti, volitionem furandi vt det eleëmosynam non esse malam ex malo fine, sed ex obiecto materiali malo, seu ex malo medio: vnde infero euidenter, Ergo obiectum malum, esto non ametur propter se, facit actum malum; quia ibi furtum, quod vitiat totum actum, non amatur propter se: ergo habitus vitiosus inde genitus habet oppositionem cum virtute ex solo obiecto materiali malo, prout intendo.

Ad rationem verò, quam initio pro his tetigimus, desumptam ex actibus bonis, qui non sunt in specie virtutis nisi ex obiecto formali, respondeo Primò, à me superiùs, dum de actibus humanis egi, contrarium esse probatum. Secundò, esto in bonis actibus id admittatur, negandum in malis; quia licet bonum sit ex integrâ causâ, malum tamen est ex quolibet defectu. Vt enim ex immediatè dictis constat, certum est, ad hoc vt actus sit peccaminosus, sufficere, si habeat obiectum materiale inhonestum, esto finis sit ex se indifferens aut etiam bonus; licet è contrario vt actus sit bonus non sufficiat obiectum materiale bonum, sed debeat finis quà talis amatus esse bonus.

Licet vt actus sit bonus requireret obiectum tam materiale quàm formale bonũ, non tamẽ vt sit malus.

Sectio IV.

An habitui virtutis aduersetur vitium non mortale: vbi de habitu indifferenti.

Svb hoc titulo comprehendo peccata venialia, actus indifferentes, imò & bonos; de quibus inquiro, an expellant aliquando habitum virtutis.

Svbsectio I.

Quædam necessaria suppositio.

Ea sit contra aliquos recentiores, non esse eumdem indiuisibilem habitum naturalem, qui inclinat ad omnia obiecta materialia, quæ sub vnâ ratione formali includuntur; v. g. non esse vnicum habitum temperantiæ, qui inclinat ad abstinendum ab omnibus rebus siue licitis siue illicitis, siue in cibo siue in potu: id quod ostendo retorquendo eorum argumentum: vt enim hi auctores dicunt, omnes abstinentiæ actus, quia conueniunt in ratione abstinentiæ vt sic, pertinere ad vnum habitum indiuisibilem naturalem; ita eodem modo ego dicam, omnes omnino actus virtutum pertinere ad eumdem habitum indiuisibilem, quia omnes illi actus conueniunt in ratione boni moralis vt sic: hoc autem 18.

Non est vnicus habitus naturalis, eo ipso quod sub vnâ ratione formali inclinet ad diuersa obiecta materialia sub ea contenta.

quis

quis non videat absurdum esse? quòd si respondeant, eam rationem formalem boni moralis esse valdè genericam, & infra illam cótineri alias multas magis particulares, quæ constituūt diuersas virtutes & habitus, idem sanè mihi dicere licebit de honestate temperantiæ vt sic, hanc scilicet esse rationem valdè genericam, cótinerique sub illam multas alias rationes fortè etiā genere diuersas (vel saltem specie: id enim pro diuersitate specificâ habitus mihi sufficit) v. g. abstinere ab ebrietate propter speciale turpitudinem quæ in ebrietate reperitur, ab eâ quæ in nimietate ciborum: ea enim turpitudo diuersa valdè est ab illâ quæ in excessu cibi reperitur: ebrietas enim vsum rationis tollit, quam non lædit nimius cibus: erunt ergo iam saltem duo habitus distincti intra eam vnicam vocem *abstinentiæ*; & quidem experientia ipsa eos habitus distinctos esse docet: nec credo hos recentiores dicturos, Romanas feminas, quia à vino abhorrebant, & abstemiæ fuêre (idem dico de his qui de facto vinum horrent) continuò omnes omnino habuisse virtutem abstinentiæ in omnibus materijs etiam ciborum; idem dico intra ipsos cibos, in quibus est vna abstinentia, quæ est sub præcepto: v. g. iam apud nos in ieiunijs, & apud omnes ea, quæ nimium esum prohibet, alia ast abstinentia, quâ quis etiam ab his, quæ licitè poterat comedere, abstinet voluntariè. Quis ergo dicat, non esse diuersam bonitatem in abstinentiâ negante corpori quod licitè posset & appetit natura, ab abstinentiâ quæ permittit carni omnia quæ licent, & solùm omittit quæ sine peccato non potest comedere; etiamsi vtraque abstinentia comprehendatur sub abstinentiâ vt sic; sicut abstinentia & iustitia sunt diuersæ rationes formales, licet ambæ contentæ sub ratione honestatis moralis vt sic? Et tandem hi recentiores coacti sunt hanc doctrinam admittere, distinguentes intra genus castitatis v. g. tres virtutes, virginitatem, castitatem coniugalem, & castitatem in cælibatu; coacti, inquam, sunt, quia aliter non poterant se à præsenti difficultate extricare; minùs tamen consequenter discurrunt, cùm postea negant diuersam esse virtutem, quâ intra genus iustitiæ non vult quis materiam grauem furari, ab eâ quâ nec paruam; vel quâ quis honorem alterius in re grauis momenti non vult vllo modo lædere, facetijs tamen illum in aliquâ re paruulâ vexare non curat. Proculdubio maior est differentia inter hos duos actus quàm inter castitatē coniugalem & cælibatum; quia veniale & mortale differunt notabiliter in genere moris: vnum enim infert Dei inimicitiam, aliud verò non: quæ maior haud dubiè differentia est; quàm inter eas duas castitates: non ergo consequenter hi distinguunt duos habitus castitatis, negant verò duos pro actibus vitantibus graue & leue furtum.

Abstinentia à licitis diuersa est ab abstinentiâ ab illicitis tantùm.

In consequentia quorundā.

Ideò docui in Logicâ, tunc distinguendos habitus naturales, quando difficultates superandæ sunt diuersæ: siue sit eadem ratio formalis siue non: quam rationem formalem fortè habitus non curant. Vnde dixi, habitum iustitiæ eumdem esse ad non vendendum cariùs vinum quàm valeat, qui ad non vendendum iniustè frumentum aliasque merces, &c. quia non est maior difficultas in hoc, quod est nō accipere plus pecuniæ pro vino, quàm eam non accipere pro oleo: pecunia enim, cui parcitur, eadem est vtrobique, & eodem modo alliciens: at diuersum esse habitum quo abstineo à potu, ab eo quo à cibo, propter notabilem diuersam difficultatem quæ in eis materijs reperitur, & propter turpitudinem quæ in ebrietate reperitur, diuersam ab eâ quæ in nimio cibo; ita dico, diuersum illum habitum, quo inclinor ad non lædendum nec in re minimâ proximum, ab eo, quo ad non lædendum in materiâ graui: à quâ detractione graui me deterret malitia peccati mortalis, quæ reperitur in eâ læsione: quæ malitia grauis non est in detractione aut vexatione leuissimâ; ideo per illum habitum non deterretur ab hac. de quo puncto quia alibi sæpè, satis nunc pro præsenti materiâ.

Distinguendi habitus quoties sunt difficultates diuersæ superandæ.

19.

Aduerto tamen è contrario, habitum me inclinantem ad non detrahendum etiam in paruis, inclinare ad non detrahendum in grauioribus, sicut habitus inclinans ad dandum centum in eleëmosynam, inclinat à fortiori ad danda duo aut tria. Ratio est, quia illa duo includuntur in centum; & carentia grauis furti includitur in carentiâ leuissimi: & per se patet, eum, qui non audet leuissimum facere, multò minùs facturum grauissimum. Hoc posito.

Habitus inclinans ad vitandā leuē detractionē, inclinat etiā ad grauem vitandam.

SVBSECTIO II.

Quid de vitio veniali ex paruitate materiæ.

PRIMA CONCLVSIO: Habitus acquisitus ex peccatis venialibus ob paruitatem materiæ, v. g. frequens in minimis rebus detractio, aut furtula parua, per se non destruit habitum non furandi, & non detrahendi in rebus magnis. Hæc probatur ex suprà dictis, vbi ostendi eos habitus esse distinctos, & vnum posse esse sine altero, & consequenter vnum posse expelli, altero non expulso. Dixi, *per se non expelli*; nam aliquam facilitatem ad furandum in magnis acquiri ex furtis paruis videtur omnino certum, iuxta illud, Qui spernit modica paulatim decidet: per se enim est euidens eum, qui furatur, licet non nisi paruula, magis esse capacem furandi magna quàm illum, qui nec minima furari præsumit.

Habitus acquisitus ex actibus solùm venialibus non pellit habitū fugiēdi mortalia in eadem materiâ:

per accidens tamē aliquātum minuit.

Dices: Si furta leuia aliquo modo facilitant ad grauia; ergo habitus ex his furtis relictus aliquo modo opponetur habitui non furandi grauiter. Patet euidenter consequentia; nam repugnat causare facilitatē ad furandum grauiter, nisi minuendo facilitatem ad contrarium, id est, ad non furandū grauiter: ergo debet necessario habitus ad non furandum grauiter expelli saltē ex parte seu aliqualiter ab habitu leuium furtorum. Iam ergo falsa est prima pars conclusionis, scilicet eos habitus non expelli per furta leuia. Et verò vlteriùs argumentor: Si aliqua pars eius habitus expellitur, tanta poterit esse intensio habitus circa furta parua, vt penitus expellatur habitus non furandi etiam in magnis: non ergo cohærent hæ duæ partes huius conclusionis. Respondeo Primò; hoc argumentum eamdem habere difficultatem contra aduersarios; nam ipsi & omnes meritò fatentur, habitum v.g. luxuriæ non expelli per habitum furti, neque è contrario. Inde sic argumentor: Qui facilis est ad peccandum mortaliter in vnâ materiâ vel duabus, facilior est per se ad peccandum etiam in alijs, quàm qui in nullâ omnino audet peccare mortaliter; non secùs, quàm qui nihil audet furari etiam leuissimum, est difficilior ad furandum grauia, quàm qui leuia furatur. Vide ergo quid iam ad hanc instantiam possis dicere; erit enim responsio etiam pro me.

20. *Respondetur difficultati ex dictis orta.*

Qui est facilis ad peccādū grauiter in vnâ materiâ, facilior est vt peccet in aliâ disparatâ quam is, qui in nulla est facilis.

Absolutè

Dupliciter acquiritur facilitas, directè, & indirectè.

Absolutè ergo respondeo, facilitatem dupliciter posse acquiri: vel ex habitu ipso per se inclinante ad actus sibi similes, quæ est directa facilitas: vel ex similitudine aliquâ obiectorum, quæ
21. vocari potest indirecta facilitas. Certum enim est, eum, qui facilis est ad aliquem actum, habere inde indirectè facilitatem ad alios actus qui aliquo modo similes sunt ei actui, etiamsi specie ab illo differant: sic qui facilis est ad vnum peccatum mortale, aliquo modo etiam est facilis ad alia propter similitudinem motiuorum, quæ in vtroque mortali reperiuntur, & quæ contemnuntur à peccante vel in vnâ solâ materiâ: & quò ea similitudo maior est, etiã & facilitas seu inclinatio indirecta maior est. Quia ergo inter furta parua & magna est non leuis similitudo, inde fit, vt qui in paruis furtis se exercet, licet non destruat habitum contrarium non furandi in maximis, aliunde tamen aliqualiter inclinetur ad ea grauia furta. Ratio à priori ea est, quòd voluntas ad obiectum aliquod ex multis & diuersis capitibus facilitatur, & è contrario ex diuersis retardari solet, ex habitu, ex bonitate ipsius obiecti per cognitionem propositã, ex circumstantiis, quas agnoscit illi obiecto adiunctas, &c. vnde potest contingere aliquando, vt habitus sit intensus, impediatur tamen aliunde, ne actu inclinet; ergo esto facilitent aliquo modo furta parua ad maiora, non continuò sequitur, eumdem esse ad vtraque furta habitum.

Ex varijs capitibus inclinatur aut retardatur voluntas.

Replica contra superiora.

Hinc tamen replicabis: Habitus in tantum sunt inter se contrarij, in quantum vnus inclinat ad vnum obiectum, alter ad contrarium; ergo si habitus inclinans ad furta leuia aliqualiter inclinat ad magna, necessariò erit contrarius habitui inclinanti ad fugienda ea magna furta, ideóque illum, si non totaliter, saltem ex parte destruet: neque videtur obstare, eam inclinationem in vno esse indirectam, directam in alio, quia si inclinant ad contraria, quomodocumque id fiat, erunt contrariæ inclinationes. Respondeo, replicam hanc ab omnibus debere solui; nimirum enim eâ probatur, scilicet, illum, qui habitum vitij habet intensum vt octo, inclinantem v. g. ad luxuriam, non esse capacem cognitionis intensæ de bonitate castitatis, & de malitiâ luxuriæ, eò quòd per illas cognitiones inclinatur ad fugiendam luxuriam, & consequenter saltem indirectè illæ impediunt habitum: quod indirectum impedimentum contendit obiectio sufficere ad propriam oppositionem, & vt se inuicem excludant ex subiecto; contrarium autem experientia & ratio manifestè demonstrant: si enim impudicissimus peccator templum ingrediatur, vbi Concionator contra luxuriam potenter ferventerque disputat, procul dubio ea audire ac percipere tam benè poterit, quàm si non haberet habitum, vel si non vis tam benè, saltem vtcumque illa percipiet; imò sæpè inde cor eius in aliquem castitatis amorem excitatur, & tandem conuertitur: ergo cognitio illa potuit cum habitu quantumuis intenso contrario cohærere, etiamsi
22. inclinet ad contrarium: iam ergo tota replica ibi corruit. Porrò rationi etiam contrarium esse quod replica intendit, inde patet; nã si quidquid in contrarium actum inclinat, eo ipso opponitur habitui, ita vt non possint ea duo simul cohærere: ergo homini habenti habitum in summo, siue luxuriæ ille sit, siue castitatis, impossibile esset cadere ab eo habitu, quia nihil contrarium nec quidem propositionem obiecti aut quid simile posse admittere, per quod inclinaretur ad eliciendum actum aliquem, quo minueret habitum: hoc autem ex terminis apparet absurdum & libertati nostræ repugnans, ergo. Respondendum igitur est, non omnem resistentiam duarum rerum efficere semper naturalem repugnantiam; vt & superiùs dixi de habitu vitij & virtutis in gradibus remissis. Prætereà peccatum veniale videtur ex se aliquo modo minuere dignitatem ad amorem diuinum; cæteris enim paribus magis videtur amari iustus vt octo nullum habens peccatum veniale, ratione cuius aliquod odiolum aut displicentiam mereatur, quàm alius iustus vt octo plenus innumeris & vtcumque crassis venialibus: non tamen propterea expellunt ea venialia gratiam habitualem, nec simpliciter expellunt amorem Dei erga iustum; quia illi effectus quasi contrarij non sunt absolutè eiusdem generis, sed in ordine ad diuersos amores, ideóque non causant repugnantiam sufficientem ad se expellendum. Ita motus sursum est contrarius grauitati lapidis; tamen naturaliter potest cum illâ hærere; ergo aliqua, quæ videntur habere inter se aliquam oppositionem, possunt tamen inter se naturaliter cohærere, quia ea repugnantia tanta non est, vt exigat necessariò, ne Deus simul vtrúque conseruet. Hinc tamen non propterea infertur, omnem aliam repugnantiam posse naturaliter vinci, v. g. posse naturaliter quantitatem superare suam repugnantiam ad penetrationem. Ratio à priori est facilis, quia hæc repugnantia habet latitudinem, aliquando est minor, aliquando tanta, vt non possint esse naturaliter simul ea quæ sibi repugnant; aliquando solùm, vt non possint esse sine aliquâ resistentiâ aut violentiâ, sicut est aqua sine frigore; ita tamen vt sine miraculo sint. Et in ipsis habitibus habemus exemplum: licet enim vnus gradus habitus contrarij resistat aliquo modo alteri gradui opposito, non ideò in gradu quolibet remisso se expellunt, vt paulò antè dixi; cuius rei vix possumus vlteriorem rationem reddere, nisi id reuocare in naturas illorum entium experientiâ cognitas, maximè cùm aliunde facilè percipiatur, ex minori inclinatione non tantum oriri resistentiam quantum ex maiori; ergo, cùm duo gradus parum alliciant, non opponuntur aliis duobus etiam parum allicientibus; at opponuntur aliis octo contrariis nimiùm allicientibus. Idem in præsenti dicendum, habi- 23.
tum scilicet ad furta parua inclinantem allicere quidem aliqualiter ad maiora, ita tamen imperfectè & indirectè, vt non ideò excludat habitum directè & per se retrahentem ab eis magnis furtis; quod, vt suprà ostendi, omnes tenentur dicere de vno peccato mortali respectu alterius; per se enim indirectè sine dubio facilitat vnum mortale ad alterum, saltem in multis materiis; non tamen propterea habitus furti expellit habitum castitatis aut sobrietatis, &c.

Solutio prima.

Potest esse cū habitu intēso vitij intensa cognitio de virtute contraria.

Nō omnis resistentia duarum rerum efficit naturalem repugnantiam sic, vt nequeant simul cohærere.

Maior minórve est rerum inter se repugnantia.

Habitus ad peccata venialia facilitat indirectè ad mortalia in eadem materiâ.

Secunda Conclusio, quæ ex dictis infertur: Per actus indifferentes, imò & bonos, possunt expelli aliqui habitus virtuosi. Patet ex dictis, quia virginitas est habitus distinctus ab habitu castitatis coniugalis: atqui virginitatis habitus pellitur per licitum & etiam sanctum matrimoniũ; similiter habitus paupertatis voluntariæ eiicitur per licitam bonorum retentionem; & sic de aliis. Aduerto tamen, eum habitum virtuosum expulsum per actus indifferentes non debere inclinare ad actus qui sint sub præcepto, quia alioquin iam ipsi actus contrarij expellentes non essent

Actus indifferentes & boni possunt pellere habitum virtuosū non inclinantem ad actus præceptos.

essent indifferentes,sed peccaminosi,vtpote contra præceptum;debet esse ergo babitus,vt dicitur sonsilij seu non obligatorius. Hæc conclusio pendet ex his quæ dixi agens de virtutibus ; vbi probaui,virtutē ex consilio diuersam esse à virtutibus ex præcepto:his enim positis nulla ampliùs circa hanc conclusionem est difficultas.De quo puncto rursus Tomo 5.disp. 46. sect 2.vbi ostendā, aliquas virtutes posse esse inter se contrarias.

SVBSECTIO III.

Quid de vitio veniali ex genere suo, & ex indeliberatione.

Actus mēdacij serij in re leui pellit habitū non mētiendi in re graui.

CONCLVSIO PRIMA:Peccata venialia ex genere suo,v.g.mendacia, expellunt habitum veracitatis : patet,quia ibi non sunt duo habitos non mentiendi ; vnus non mentiendi mortaliter, alter non mentiendi venialiter; quia cùm omnia mendacia ea genere suo sint venialia,non est locus eis duobus habitibus : ergo cùm per mendacia expellatur babitus aliquis veracitatis, & hic tantùm sit vnicus, nullum ea mendacia relinquent habitum veracitatis;exeipio tamen à conclusione mendacia, quæ præcisè sunt per modum ioci:tune enim benè stat,vt habeat quis
24. babitum non mentiendi seriò, iocosè verò & per modum recreationis mentiatur sæpè,quia reuerà talia non iudicantor moraliter mendacia.

Obiectio

Dices etiam : Possunt esse mendacia grauis mortaliter, ergo potest esse ea diuersitas babituū quæ in aliis materiis.

Responsio Prima.

Respondeo , ea mendacia mortalia iam transire ad aliud genus , v. g. vel contra iustitiam,vel contra charitatem ; nam sistendo intra speciem mendacij , numquam fient mortalia:vnde ad non mentiendū contra charitatē propriè non inclinat habitus veracitatis, sed amor erga proximum;sicut habitus iustitiæ inclinat ad non mentiendum in damnum bonorum proximi.

Secunda.

Secundò respondeo. Etiamsi ibi sit maior difficultas , non tamen esse specie diuersam, ideò neque habere habitum diuersum specie quò vincatur. Hæc tamen secunda solutio non est tā bona , quia nec tam conformis doctrinæ à nobis suprà traditæ de distinctione habituum , quando materiæ sunt diuersæ, & quando vna est grauiter mala, alia verò solùm venialiter.

Actus veniales indeliberati circa materiā grauē probabiliter dici possunt expellere habitū virtuosū inclinantē ad vitandos actus deliberatos in eadem materiā.

SECVNDA CONCLVSIO:Probabile est, peccata venialia ex indeliberatione circa materiam tamen grauem expellere habitum virtuosum : v. g. frequenter quis ea indeliberatione iuret falsò, hic acquiret probabiliter habitum vitiosum iurandi falsò etiam deliberatè:item si quis ex semiplenā aduertentiā consentiat turpibus cogitationibus , probabiliter acquiret habitum consentiendi etiam deliberatè. Hæc conclusio negatur à multis; non desunt tamen qui eam defendant. Inde autem ego eam probo;nam,iuxta mea principia de libertate, idem numero est actus amoris v.g.quo quis indeliberatè consentit,cum eo,quo deliberatè;ergo actus ille eodem modo producet habitum in vno casu ac in altero:sed si actus ille fuisset cum deliberatione, produxisset habitum; ergo etiam dum fit sine deliberatione eumdem producet; quandoquidem idem est & subiectum recipiens,& causa efficiens,& contraria non sunt diuersa , actus denique est agens naturale ; ergo eodem modo in vno casu ac in altero operabitur. Qui verò negant. eumdem esse habitum in vtroque casu , eo quòd libertatem dicant intrinsecam,tenentur dicere,eum actum indeliberatum etiamsi producat aliquem habitum , non tamen destructiuum habitus inclinantis ad perfectè deliberatos actus; quia hic est diuersus in specie ab illo , qui inclinat ad semideliberatos, qui solùm excluditur per alterum etiam ad semideliberatos actus contrarios inclinantem. Hæc conclusio ob rationem datam non dubium quin sit probabilis;& experientia haud parum illi fauet,

Probabilius tamē dicitur contrarium.

Nihilominùs sit TERTIA CONCLVSIO : Absolutè probabilius longè videtur , eiusmodi actus non deliberatos non producere habitum inclinantē ad actus deliberatos. Hæc est magis communis doctrina,non tamen communiter probatur sufficienter.Nonnulli sic pro eà argumentantur : Habitus est firma adhæsio ad obiectum;sed 25.
per actus indeliberatos non adhæret voluntas firmiter obiecto ; ergo non potest per illos produci firma adhæsio babitus. Hæc tamen ratio non multùm vrget ; nam ex parte habitus firma adhæsio nihil protsus aliud est quàm inclinatio ad actus;potest autem vna qualitas tam benè inclinare ad actus indeliberatos quàm alia ad deliberatos;ergo & potest esse firma adhæsio,quantum attinet ad habitum. Rursus, ex parte ipsorum actuum firma adhæsio est ipsa entitas actuū; hæc autem eadē est in meis principiis, siue actus sit omnino liber,siue omnino necessarius,siue semideliberatus;ergo adhæsio eadem erit : quòd si adhæsionem velis etiam resultare ex cognitione perfectā, tunc dicam , habitui non esse necessarium inclinare ad actum firmiter adhærentem, sed ad substantiam illius actus;siue ille sit firma adhæsio, siue non. Vides ergo quàm ea probatio debilis sit.

Tā potest dari qualitas inclinans ad actus indeliberatos quàm deliberatos.

Actus indeliberatos non producere habitū destructiuū virtuosum probat experientia.

Meliùs ergo Primò à posteriori suadetur nostra & communis conclusio;nam ex oppositā sententiā sequitur , ab actibus necessariis generari habitum destruentem virtutem. Vnde vlteriùs,si stultus quis exerceret se in blasphemiis,& posteà ad mentem rediret , haberet babitum vitiosum blasphemiæ;hoc autem apertè est falsum:constat enim experientiā , sæpissimè homines sanctissimos,dum in morbo per aliquot etiam dies delirant,absurdissima & obscœnissima repetere,imò & appetere; quorum posteà dum ad se redeunt ne quidem recordantur:ergo non fuit ibi productus babitus , aliàs ille posteà debuisset causare difficultatem aliquam circa virtutem,& inclinare ad eos actus malos , ad quos priùs inclinabat: quod, vt dixi , est contra experientiam:iam verò hoc absurdum sequi , si actus semideliberati sint productiui habituum,facilè ostenditur,quia actus semideliberatus non aliā ratione dicitur producere habitum,quàm quòd sit eiusdem speciei,imò etiam idem numero cum actu perfectè deliberato:atqui actus etiam omnino necessarij sunt eiusdem speciei , & possunt esse iidem numero cum perfectè deliberatis; ergo etiam producent habitum : vel certè ratio ex de similitudine actuum nulla omnino erit ; & consequenter ruet totum fundamentum aduersæ sententiæ ad dicendum, actus semideliberatos producere babitum.

Habitus non semper inclinat ad actus physicè similes illis à quibus est productus.

Secundò conclusionem inde probo à priori, supponendo doctrinā in hac materiā morali valdè necessariam,quæ tamen à paucis notatur; habitum scilicet non inclinare semper ad actus physicè similes his, à quibus productus est : id quod manifestè probo ex communi omniū consensu ac veritate ipsā. Habet quis v. g. habitum castitatis perfectissimum,quo fugit copulam cum

Ioannā:

Ioannâ:talis enim copula est illicitâ: ducat hic in vxorem eamdem Ioannem, iam ille idem habitus castitatis etsi æquè intensus maneat, non tamen ampliùs retrahit hunc hominem ab eâ copulâ:&
26 tamen illa,& volitio de illâ non est diuersa physicè per hoc,quòd Ioanna sit eius vxor.Idem pono in abstinentia:habet enim quis habitũ non comedendi carnes die prohibito; per quem habitum non retrahitur vllo modo à comestione earum carnium aliis diebus; cùm tamen physica comestio hodie,die Sabbati,& cras die Dominico non differant physicè, imò sæpè nec numero: vt non differunt voluntas eas comedendi, quando non est prohibitio,&voluntas comedendi agnitâ prohibitione;quia (vt dixi,ostendens libertatem & malitiam esse denominationem partim extrinsecam,partim intrinsecam actui)ea volitio comedendi carnes, quando scio eas esse prohibitas, non attingit directè prohibitionem: idem prorsus est in omnibus aliis obiectis similibus; quorum vnum est prohibitum,alterum non;vt in auditione Sacri die festo & profesto, quæ sunt eiusdem speciei; item comedere ante vel post Eucharistiam,&c. Vnde infero,Ergo habitus non inclinat ad omnes actus physice similes his à quibus productus est. Ex quâ doctrinâ rursus infero à fortiori habitum productum ab actibus necessariis non inclinare ad actus alios similes physicè, liberos tamen;item, nec actus semideliberatos producere per se habitum ad actus perfectè deliberatos. Ratio à priori potest facilè ex dictis à nobis desumi; nam habitus maximè sunt ad vincendas difficultates ex parte obiecti: contingit autem sæpè,vt duo actus, qui sunt eiusdem speciei, physicè loquendo, habeant tamen annexas diuersissimas etiam specie & genere difficultates ex parte obiecti:nam esus carnis die Veneris habet annexam malitiam moralem, reatum pœnæ æternæ,exclusionem à vitâ æternâ,&c.quam non habet idem esus die Dominico: idem de copulâ extra vel intra matrimonium:& in omnibus exemplis suprà positis id ipsum cernitur;vnde fit,vt habitus,qui per se inclinat ad actum in hac circũstantiâ, non inclinet ad eumdem actum in alterâ circumstantiâ,vbi habet diuersam difficultatem: has autem difficultates diuersas reperiri inter actus deliberatos & semideliberatos, est certo certius;nam in indeliberatis non agnoscit homo ea motiua, quæ sunt potentia ad eos omittendos. V. g. qui semisultus blasphemat, non agnoscit tunc infernum, Cælum, Deum, bonum nomen; quid ergo mirum,si posteà, dum distinctè & perfectè noscit ea motiua, non habeat locum ampliùs ille habitus?

Voluntas comedendi carnes die prohibito non distinguitur physicè à voluntate comedendi die non prohibito

Habitus productus ab actibus necessarijs non inclinat ad actus physicè similes liberos.

Duo actus physicè similes possunt habere diuersas annexas sibi difficultates.

Tales sunt actus deliberatus & indeliberatus.

27

Video posse responderi, Esto homo retardetur nunc per eas nouas cognitiones, vt non prodeat in actus illos, non tamen inde benè sequi, non fuisse productum habitum, sed præcisè inferri, eius habitus vim nunc retundi. Video hanc solutionem,quæ fortè non adeò efficaciter reiici possit;ideò in tertiâ conclusione dixi,contrariũ esse probabile,nihilominus addo,cùm experientiâ,vt dixi non videatur vllum vestigium talis habitus ostendare, non debemus nos illum admittere; quia sine vllâ necessitate non sunt multiplicandæ entitates. Denique ratio à me paulò antè data,quòd habitus non inclinat semper ad omnes actus physicè similes eis,à quibus productus est, vt in habitu castitatis ostendi, manet adhuc intacta, quidquid sit de aliis instantiis; ex eâ autem rectè deducitur nostra conclusio.

Svbsectio IV.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Obiectio Prima.

PRima fit, quia nos diximus sect.4. habitum inclinantem ad furandum v.g. propter luxuriam etiam inclinare ad furandum cessante motiuo luxoriæ:cuius rei eam reddidimus rationem, quòd obiectum illud materiale siue ob hanc siue ob illam rationem, verè tamen amatur,& consequẽter bene afficitur voluntas erga illud;vnde in præsenti inferri videtur,Esto diuersa sint motiua, quando quis elicit actum deliberatum,ab eis quæ sunt quando indeliberatum; quia tamen in vtroque casu idem omnino obiectũ amatur, eumdem etiam futurum habitum,aut si non eumdem,saltem facilitaturum illum indeliberatum ad amandum tale obiectum, etiam quando adest plena libertas. Respondeo negando consequentiam ex doctrinâ præcedentis sectionis ad punctum præsens: etenim siue illud obiectum materiale ametur ob hunc, siue ob illum finem, semper superat homo præcipuas rationes & motiua, quæ sunt ad illud non amandum: v.g. à furto graui retardat inferni timor, beatitudinis amor, Deus ipse, fama:&c. hæc omnia eodem omnino modo retrahunt,siue ob luxuriam, siue ob delectationem quis furetur; quid ergo mirum, si idem habitus posteà in omni casu facilitet ad furtum? At inter actus deliberatos & indeliberatos iam ostendi summam esse differentiam ex parte motiuorum; non ergo rectè ab vno ad aliud quis argumentaretur; secùs in illis prioribus.

Responsio. Actus peccaminosi moraliter in quacumq; materiâ semper superant præcipuas difficultates retardantes.

Obiectio Secunda.

Secundo obiicies: Ratio à nobis facta solùm videtur locum habere in actibus omnino indeliberatis, quia in eis non considerantur eiusmodi motiua altiora;at in semideliberatis non habere locum,quia etiam tunc potest, imò debet esse cognitio eorum motiuorum,cæli, inferni. &c. ergo saltem tunc erunt diuersi eiusmodi habitus. Respondeo,Licet in vtroq; casu ea motiua possint& debeant considerari, in semiplenâ tamen aduertentiâ ita imperfectè cognosci,vt planè non sufficiat ad humanam omnino operationem;vnde fit, vt licet homo tunc peccet,non incurrat tamen eas
pœnas,quia non considerauit ea motiua sufficienter ad peccandum grauiter,sed præcisè venialiter. 28
Iam autem ostendi suprà,eò quòd habeat quis facilitatẽ ad venialia,non propterea facilem esse ad mortalia (esto aliqualiter & indirectè inde disponatur,quatenus,vt ibi ostendi, magis remotus est à peccato graui, qui fugit etiam parua,quàm qui hæc non curat;) hoc autem modo scil. indirectè, non dubitatem etiam habitum acquisitum ex actibus indeliberatis inclinare ad deliberatos propter aliquam inter illos similitudinem; quod multò magis de semideliberatis, qui magis accedunt ad deliberatos,dici potest.

Responsio. Semiplena aduertentia non sufficit ad operationem omnino humanam.

Habitus acquisitus ab actibus indeliberatis aliquo modo inclinat ad deliberatos in eadem materiâ.

Obiectio Tertia.

Tertia obiectio desumitur ex ratione superiùs datâ pro secundâ conclusione,quatenus aduersari videtur huic quartæ; desumpta autem est ex eo, quòd actus deliberati in nostrâ sententiâ sint omnino eiusdem speciei cum indeliberatis, & habitus solùm producantur ab actibus; vnde videtur inferri,ab eis non posse produci habitus diuersos, aut in vno casu habitũ produci, in alio verò non. Respondeo Primò, difficultatem esse omnibus communem,Cur enim si copula est eiusdem speciei physicè,siue fit cum vxore, siue cum solutâ, actus tamẽ accedendi ad vxorẽ non producit habitum inclinantem ad solutam, & expellentem

Responsio prima.

castitatem, sed producit alium diuersum? Respondeo Secundò absolutè, actum illum producere diuersum habitum ratione diuersæ cognitionis: hæc enim, siue concurrat efficienter ad productionem habitus, siue non, causat tamen omnino diuersum habitũ, ob rationes suprà datas de motiuis: sicut licet cognitio non concurrat efficienter ad amorem, sed solùm illuminando, iuxta communem sententiam; eadem tamen voluntas cum cognitione de Deo causat amorem Dei, cum cognitione de creaturà causat amorem de creatura: qui amores diuersi omnino sunt; neque ibi est ex parte causæ efficientis diuersitas, sed solùm ex parte applicationis, seu cognitionis: ita dico in præsenti, eumdem actum cum iudicio de malitià peccati causare vnum habitum inclinantem ad peccata, eumdem verò actum cum iudicio de obiecto licito causare alium habitum diuersum inclinantem ad actus licitos, & eumdem cum iudicio imperfecto de malitià, non tamen sufficienti ad mortale, causare habitum quem vocamus indeliberatum: qui habitus postea ad similes actus non perfectè deliberatos inclinat.

Secunda. Cognitio causat diuersum habitum.



DISPVTATIO LXI.

An omne peccatum actuale aduersetur naturæ: quot in eo malitiæ: & an hæ ex diuersis legibus multiplicentur.

1. PECCATVM actuale definitur, *Dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei.* De quâ definitione satis egi suprà dum explicui, quo pacto sit essentiale omni peccato opponi Deo eiúsve legi: iam de hoc puncto nihil, sicut neque de oppositione, quam peccatum habet cum dictamine naturali quod transgreditur, quia ibidem res hæc exactè discussa fuit; ergo ea quæ de peccato desiderantur ab hac disputatione tractabimus: inter quæ primum locum habent quæ in disputationis titulo proposuimus.

SECTIO I.

Quomodo peccatum sit contra inclinationem naturalem ipsius peccantis.

HAc de re Pater Vasquez fusè disput. 90. per totam: nos breuiter & clarè rem decidemus. Franciscus Victoria relectione de homicidio à num. 2. docet peccatum ideò esse contra naturam, quia in nobis est inclinatio ad virtutes, quibus ipsum peccatum opponitur; priùs verò supponit, non esse in nobis inclinationem ad peccatum, quia hæc si esset, deberet Deo tribui qui dedit quidquid nobis naturale est; sicut homini inducenti aliquem ad peccatum tribuitur tale peccatum. Fortior autem motio est (inquit Victoria) quæ fit per naturalem inclinationem, quam quæ per consilium. Hæc ille.

Victoria quàm alienus à prædeterminationibus.

Circa quæ non possum non obiter insinuare; quàm fuerit ille alienus à sententià prædeterminantium, quam cæteri Patres Dominicani defendunt, quandoquidem nec inclinationem quidem ad peccatum Deo tribui posse iudicauit; quid ergo diceret de qualitate non solùm inclinante, sed cogente, & omnino determinante. Nec ei respondetur per materiale peccati & formale: nam si hanc distinctionem bonam credidisset Victoria, certè per eam explicuisset hanc inclinationem naturalem nostram ad peccatum, quam tamen absolutè Deo negat; facilè enim dixisset, Deum dedisse nobis inclinationem naturalem ad materiale peccati, non verò ad formale: ad quod vt tale nec ipse homo, nec qui consilium dat potest habere inclinationem, quia malum vt malum non amatur. Sed de hoc satis.

Iam ad lineam; sententia hæc non placuit Patri Vasq. Primò, quia Victoriæ argumentum summùm probat, non dari in nobis inclinationem ad vitium: at, dari inclinationem ad virtutem non ostendit, ergo nec probat, vitium opponi naturæ rationali ratione virtutum ad quas inclinamur; quia sine eâ inclinatione nec potest esse oppositio. Secundò eum reiicit, quia licet in nobis sit inclinatio innata ad virtutes naturales, nõ tamen ad supernaturales; ergo ex hoc capite saltem ea vitia, quæ sunt contraria virtutibus infusis, non erunt absolutè contra naturam; quia nihil potest esse contra naturam, nisi quatenus priuat formâ, ad quam natura ipsa propendet. Deinde, vitium non posse esse contra naturalem appetitum elicitum erga virtutem inde probat Primò; quia saltem peccatum omissionis non potest esse oppositum naturali inclinationi; non enim opponitur quoad specificationem, sed solùm quoad exercitium. Secundò, quia nullum peccatum potest esse odium virtutis vt sic, quod solum odium opponitur inclinationi naturali; nam hæc è contrario solùm est ad virtutem vt sic. Quòd verò nullum peccatum opponatur virtuti vt sic patet; quia licet hæc vel illa virtus possit odio haberi, non tamen quà virtus, quia vt sic purè est bona; sed quà reperitur in hac vel illâ materià difficili. Victoriæ ergo opinione reiectâ ait Vasq. ideò omnia peccata, etiam ea quæ sunt cõtra virtutes supernaturales, dici contraria homini, quia omnes virtutes sunt maximum bonum hominis: quod de supernaturalibus etiam verum est; congruæ enim sunt homini si dentur; ergo peccatum priuans his virtutibus est contrarium naturæ humanæ. Hinc Primò infert, primam regulam nostratum actionum esse naturam rationalem quà rationalis est. Secundò infert, esse aliqua mala ex naturâ suâ, aliqua verò per solam prohibitionem. Tertiò infert, aliqua peccata dici specialiter contra naturam, vt sodomiam, pollutionem; quia præter dissonantiam cum naturâ rationali, quæ est omnibus peccatis communis, opponuntur fini à naturâ intento, generationi scilicet humanæ. Quartò denique infert, in nobis nec per modum appetitus innati, nec per modum eliciti, esse naturalem inclinationem in peccatum; appetitum verò materialem dicit non inclinari nisi in rem, quæ, si accedat consensus rationis, erit peccatum: vnde peccatum illud, seu res illa peccaminosa, licet appetitui contraria non sit, est tamen contraria rationi. Si enim appetitus inclinaret ad rem, quæ sine consensu rationis esset peccatum, tunc ea res non esset mala & dissona illi appetitui, sed alteri; quia nihil habet inclinationem in id quod sibi contrarium est. Hæc ibi Vasquez fusè.

Vasq. refellit Victoriam.

2. Vasq. ex quo capite patet omnia vitia contraria naturæ humanæ. Quot modis peccata sint mala naturâ humanâ secundùm Vasquez.

Ego

Ego in hac quæstione primùm miror supponi à Patre Vasquez & alijs tamquam rem iuxta controuersiam, aliqua esse vitia solùm opposita virtutibus naturalibus, alia verò vitia opposita præcisè virtutibus supernaturalibus, non naturalibus; quo dato defatigantur inquirendo, quo pacto omne peccatum sit contra naturalem inclinationẽ: miror, inquam; nam si res diligenter examinetur, nullum omnino inuenietur vitium oppositum virtuti supernaturali, quod non opponatur formalissimè naturali. Pone exemplum in amore supernaturali Dei: huic opponitur odium Dei: certè odium Dei etiam amori naturali ipsius Dei opponitur. Idem dico de virtute supernaturali castitatis. Certè huic virtuti non video quale vitium possit opponi nisi luxuria: hæc autem etiam castitati naturali opponitur. idem de iustitiâ infusâ, &c.

Nullum vitium actuale opponitur virtuti supernaturali, quin etiam opponatur naturali.

3. Cuius rei eam ego reddo rationem, & quidem in meis principijs valdè claram, quia virtus supernaturalis à naturali non differt ex parte obiecti, sed ex modo nobiliori attingendi illud obiectum; ergo impossibile est, vitium esse contrarium obiecto vnius virtutis & non obiecto alterius; & consequenter quod est contrarium vni virtuti, erit formalissimè alteri; quod si dicamus, etiam ex parte motiui alicuius naturalis & supernaturalis distingui eas duas virtutes, vt docet communis sententia, adhuc tamen locum habet mea doctrina: nam vitium oppositum castitati supernaturali non desumitur ex eo, quòd odio habeat illud formale obiectum seu motiuum supernaturale castitatis; illud enim vt tale bonum est, & incapax odij: desumitur ergo malitia eius vitij ex eo, quòd sub quocumque tandem motiuo non vult tamen esse castus, seu laxat habenas luxuriæ: hoc autem non solùm opponitur castitati supernaturali, sed etiam formalissimè naturali; ergo etiam è contrario nullum poterit esse quoad hoc vitium oppositum virtuti naturali, quod non eo ipso formalissimè opponatur supernaturali in eo genere respondenti naturali. Non loquor de habitibus ipsis; nam iam dixi suprà, habitus vitiosos naturales non opponi habitibus infusis; quia hi sunt precisè per modum potentię, & non dant inclinationem: sermo ergo est de ipsis actibus; vbi magis clarè cernitur, non posse vllũ actum luxuriæ contrarium esse actui castitatis naturali, nisi eo ipso sit contrarius castitati supernaturali, & è contrario: nullum ergo est vitium oppositum virtuti supernaturali, quod non etiam naturali.

Obiectio Prima.

Fortè diceret quis primò: Si Deus nihil mandaret vt elicerem actum supernaturalem castitatis, & ego non elicerem, essem tunc contrarius virtuti castitatis supernaturalis, & elicerem actum naturalem castitatis; ergo potest esse oppositio cum habitu supernaturali, non tamen cum naturali. Respondeo Primò, in eo casu me non futurum propriè incastum, sed inobedientem, & quidem etiam contra obedientiam naturalem, quæ absolutè dicit, Deo quomodocumque imperanti semper esse obediendum. Porrò me nunc non futurum incastum patet, quia si amo castitatis honestatem actu naturali, profectò supponor benè affectus erga eam honestatem, & absolutè non sum luxuriosus, licet illam non amem actu supernaturali. Respondeo Secundò, illum casum esse metaphysicum, qui de facto non potest naturaliter contingere; quia nos in operando non distinguimus eas duas virtutes; ergo ad statum præsentem, in quo disputamus de vitijs quæ de facto dantur, & de oppositione eorum quæ nunc reperitur, per accidens est ea metaphysica cõsideratio.

Responsio Prima. Si cui imperaretur amor supernaturalis de castitate, & eliceret solùm naturalem, esset inobediens, non incastus. Responsio Secunda.

Dices Secundò: Hæresis opponitur fidei supernaturali, non autem naturali, ergo. Respondeo negando antecedens quoad secundam partem: etenim per actum naturalem possum ego dicere, Volo credere Deo dicenti & loquenti per Ecclesiam, licet hic actus nec sufficiat vt sit initium salutis, & fortè non habeat idem motiuum cum supernaturali (quod nunc permitto, licet non iudicem verum;) hunc autem actum etiam eiicit hæresis: igitur nullum est vitium oppositum actui supernaturali virtutis, quod non eo ipso excludat actum naturalem circa illam virtutem.

Obiectio Secunda. Responsio.

Potest quis dicere actu naturali, Volo credere Deo loquenti per Ecclesiam.

Dices Tertiò: Spes naturalis non tangit beatitudinem supernaturalem; ergo poterit peccari contra supernaturalem, esto non contra naturalem. Respondeo ex sæpè dictis, etiam per actum naturalem posse sperari visionem Dei, licèt fortè non tangatur tunc supernaturalitas quà talis: quod etsi falsum permitto nunc; contra eum actũ naturalem erit tunc temporis ea desperatio.

Obiectio Tertia.

Responsio.

Hinc infero, argumentum Patris Vasq. contra Victoriam desumptum ex distinctione virtutum supernaturalium & naturalium nullum esse. Secundò dico, haud ita benè à Patre Vasq. doceri, nihil esse posse contra naturam alicuius, nisi quatenus priuat aliquâ perfectione positiuâ debitâ: etenim ipsemet auctor, probans peccatum posse in positiuo consistere, docet aliqua esse mala subiecto per se independenter ab omni priuatione. 4.
Sicut, licet non possem ego habere vllum actum scientiæ, error tamen esset per se malus: & longus nasus est malus faciei, etiamsi non priuet vllâ formâ positiuâ, vt fusiùs suprà perstrinxi contra aliquos recentiores. Vnde miror, Patrem Vasq. in præsenti, vt reiiciat Victoriam, assumere contrarium principium suæ doctrinæ; ergo benè potuit dicere Victoria, vitia omnia esse contra naturam, etiamsi nullo actu bono priuarent. Tertiò displicet, quod docet, vitium seu peccatum omissionis non opponi quoad speciẽ virtuti, sed quoad exercitium; nam cùm agamus non de omissione quacumq; sed peccaminosâ, clarè constat, eam etiam quoad speciem opponi; est enim virtualiter perinde ac si esset actus realis oppositus: omissio quidem non libera aut non peccaminosa opponitur tantùm virtuti quoad exercitium, quia solùm habet, non esse actum virtutis: at in liberâ & peccaminosâ omissione clarè apparet moralis oppositio quoad speciem, cùm per eam non solùm non sim bonus, sed absolutè sim dignus odio Dei, pœnæ æternæ, & verè ac realiter peccator.

Non est verum, nihil esse contrarium naturæ, nisi quod priuat perfectione positiuâ.

Omissio libera opponitur moraliter virtuti.

Longè verò minùs probo quod ait hic auctor, nullum peccatum esse posse odium virtutis vt sic; certè licet non sub eo motiuo virtutis, saltem sub alio potest quis id velle: vt qui odio habet Deum animo vindictæ potest dicere, Quidquid virtutis est odio habeo, &, Volo omnes actus vitiosos quà tales admittere: & verò damnati de facto habent actus tales. his ergo reiectis.

Potest quis elicere actũ virtutis vt sic.

In quæstione præcipuâ præsenti arbitror, ideò peccatum dici contra naturam rationalem, non præcisè, quia priuet actibus bonis, & nobis maximè congruentibus, vt ait Vasq. etenim matrimonium priuat virginitate, quæ nobis est maximè bona; & tamen non ideò est malũ. Si dicas, virginitatem non esse debitam; Contrà, ergo non sufficit ad malitiam priuare nos re nobis valde bonâ, vt priùs dictum fuerat. Contrà deinde, ergo peccata contra virtutes supernaturales non erunt

Quid in quæstione præsenti sentiendum.

contra naturam; quia licet priuent se maximè bonâ, non tamen priuant re nobis naturaliter debitâ. Contrà Tertiò, & hæc sit absoluta probatio nostræ conclusionis; quia esto non possem elicere
5. vllum actum positiuum bonum, sed deberem vel purè omittere, vel peccare, tunc peccatum esset contra naturam rationalem: ergo ea contrarietas non desumetur formaliter ex eiectione alterius boni, quia tunc nullum bonū posset eiici. Et sanè, si quæ cum Patre Vasq. alibi nos docuimus, ad probandū peccatum independenter ab omni priuatione esse malum, vim habent (vt reuera eam habent) negari nequit, per ea probari, peccatum homini esse malum independenter ab omni priuatione; si autem homini est malum, ergo est contra naturam hominis: omne enim malum alicuius subiecti est eo ipso contra illud subiectum, vt ex terminis notum est.

Peccatū ideò contra naturam est, quia malum morale.

Hinc concludo, frustrà defatigari auctores quærendo, cur peccatum sit contra naturam rationalem; nam eo ipso quòd dicunt esse peccatum, dicunt esse malum morale homini: id autem quod est malum homini, est contrarium illi, quia, vt dixi, omne malum alicui subiecto est illi aduersum & contrarium: est ergo peccatum malum, quia est defœdans naturam humanam, dedecens hominem, contra dictamen rationis, &c. id quod habet independenter ab eo, quòd vllâ aliâ virtute positiuâ priuet, aut etiā, quòd detur aliqua inclinatio ad virtutem: quælibet enim res fugit id, quod sibi quà tale malum est, & amplectitur id quod est bonum. Vides quàm sit clara huius dubij resolutio. Cætera quæ docet Vasquez per modum illationum communia sunt inter Doctores; in eo tantùm puncto circa inclinationem appetitus potest esse aliqua difficultas; nam videtur optimè fieri posse, vt homo secundùm partem sensitiuam habeat inclinationem ad id quod secundùm rectam rationem est contrarium eidem homini. Verùm quo pacto appetitus inclinet ad malum dictum est suprà.

SECTIO II.

Quæ malitiæ in omni peccato actuali reperiantur.

NOn ago iam de specialibus malitiis, quæ in peccato reperiri possunt ob oppositionem specialem cum variis præceptis; & quid requiratur, vt aliquod peccatum sit in duplici specie veræ malitiæ. de hoc enim infrà. Quærimus ergo, quæ malitiæ sint essentiales omni omnino peccato quà tali, maximè mortali. quâ de re fusè valdè recentiores quidam. Iudico tamen rem esse leuioris momenti, quàm vt adeò longam exigat disputationem.

SVBSECTIO I.

De malitiâ auersionis & conuersionis.

In peccato malitia duplex, auersio & conuersio.

IN peccato primùm solent duæ malitiæ distingui: vna dicitur auersio, conuersio altera. Auersio est in ordine ad Deum, à quo quis per peccatum auertitur; quæ etiam locum habet respectiuè ad humanam legem, quia ab illâ etiam peccans auertitur. Conuersio autem dicitur in ordine ad bonum creatum, quod à peccatore amatur in obiecto illo prohibito, & ad quod conuertitur. Solet autem hîc fusè disputari, quæ ex his rationibus sit maior seu peior in peccato; & quomodo inter se differant, an realiter, an solùm per rationem, an nullo modo. quæ quia multùm habent de nomine, breuissimè ex dictis à nobis explico.

Auersio peior est quàm conuersio.

Circa primum, quæ scilicet sit peior, dico, conuersionem ad bonum physicum non esse tam malam quàm auersionem à Deo. Hæc est communis, & facilè eam in meis principiis persuadeo; nam per auersionem facit homo formaliter contra Dei præceptum, ipsúmq; offendit: ex quo capite prouenit tota grauitas peccati. Vnde si per possibile vel impossibile homo amplecteretur obiectum, quod malum in se esset, & putaret inuincibiliter non esse contra Deum, non incurreret eam grauem malitiam peccati mortalis; è contrario verò, si per possibile vel impossibile quis auerteretur à Deo, non accedendo ad vllum obiectum creatum, esset verè & realiter peccans & dignus pœnâ æternâ. Et ita fortè contingit in purâ omissione, quæ non est propriè conuersio ad bonum commutabile, vt suo loco dixi, sed solùm virtualiter, vt paulò pòst ostendo.

Obiectio.

Obiicies: Peccatum consistit in positiuo, vt dixi suprà; ergo non potest concipi ratio peccati in auersione, quæ est quid purè negatiuum; vnde rursus infertur, nec posse auersionem dici peiorem esse conuersione, cùm in conuersione quà tali consistat tota malitia: nam sola conuersio est aliquid positiuum.

Responsio.

Auersio à Deo est q[...] positiuum moralite[r].

Respondeo, ipsammet auersionem à Deo esse quid positiuum, moraliter loquendo: est enim quasi contemptus Dei, dum eius præceptum homo non custodit; siue sit præceptum positiuum, siue negatiuum. Neque in eo distinguitur auersio à conuersione, quòd vna sit quid positiuum, alia negatiuum; nam & ipsa conuersio potest è contrario esse quid negatiuum; vt cùm homo peccat peccato omissionis: tunc enim malitia consistit in eo, quòd non accedat ad obiectum creatū bonum; differunt ergo, quia comparantur cū diuersis terminis, vel cum obiecto quod amat, & cui accedit, & sic dicitur conuersio; vel cum Deo, quem quasi odio habet, & contemnit, & à quo recedit, & sic dicitur auersio: tam autem accedere quàm recedere potest esse aliquid positiuum, aut è contrario, vt dixi, priuatiuum: quòd si adhuc velis aliam rationem magis positiuam habere, in quâ constituas rationem auersionis à Deo, dic, esse illam eamdemmet entitatem positiuam peccati, quatenus fundat odium & displicentiam Dei, vbi nihil concipitur propriè negatiuum, sed omnia omnino positiua.

Per quid [...] ferant [...] sio & [...] uersio.

Conu[...] peccat[...] affectu[...] bonum [...] atum.

Vt verò secundum punctum de distinctione conuersionis ab auersione decidamus, aduerte Primò, quod etiam insinuatum est paulò antè, conuersionem ad bonum commutabile esse affectum ad bonum creatum, quod homo amplectitur dum peccat: habet enim aliquam rationem boni semper in suis actibus. Vbi obiter obserua, quosdam, qui omissionem puram negant, arbitrari, se hîc obtinuisse victoriam de nobis, eò quòd in purâ omissione non possit facilè ostendi, quale sit illud bonum commutabile, quod tunc amatur; cùm tamen aliunde dicamus, in omni peccato debere esse conuersionem. Facilè tamen eiusmodi triumphos disturbare possumus: etenim omittenti Sacrum v. g. die Dominico haud dubiè proponuntur aliqua motiua ad omittendum, v.g. frigus, quod timet; vel somnus, quem amat; vel ludus, &c. ea autem omnia sunt bona commutabilia, ad quæ tunc conuertitur homo virtualiter, quia ob ea virtualiter

Reper[...] ocia[...] nā o[...]

omit

omittis; & licet sint inter se aliqua ex illis incompossibilia; simul enim ludere & dormire non possumus, dixi tamen agens de omissione, vtrumque motiuum mouere inditectè, quatenus omissio mihi dat facultatem, vt inter ea duo bona delectabilia eligam postea id quod mihi magis placuerit: ex quo capite proponitur omissio vt melior; nam sine dubio melius est esse indifferentem ad duo, quàm determinatum ad vnum ex illis bonis. Adde, ipsam carentiam Sacti esse bonum commutabile, vt infra dico; & paulò antè insinuaui, posse esse conuersionem priuatiuam ad negationem creatam boni creati; quod tunc tenebat amare.

Odium Dei etiam est conuersio ad bonum commutabile, & quodnam illud.

Potiore fortè iure dubitare quis posset, quodnam sit bonum commutabile, ad quod conuertitur homo, dum odit Deum. Respondeo tunc, vel ipsam carentiam Dei apprehendi vt bonam; vel certè motiuum odio habendi Deum esse, quia negauit diuitias, nobilitatem, honorem, aut alia bona, erga quæ vehementer afficitur; ideóq; tunc elicit illud odium: quòd si hoc ex superbiâ nascatur quatenus veller pro se habere tam excellentiam diuinam, tunc possumus dicere, illam fictam diuinitatem, aut translationem fictam veræ diuinitatis in se, esse obiectum illius peccati, vt conuersio est. Constet ergo, in omni peccato esse conuersionem vel formalem, vel certè interpretatiuam.

Bonum commutabile dupliciter accipitur. Primò, pro bono creato.

Aduerte Secundò, bonum commutabile dupliciter posse accipi: vel pro bono creato seu delectabili: in quo sensu licet omne peccatum includat conuersionem, id tamen commune est etiam actibus bonis, tum indifferentibus, tum nonnullis honestis, imò omnibus, exceptis Theologicis; quia etiam obiecta honesta, si creata sunt, necessariò participant creaturæ proprietates, hoc est defectibilitatem; vnde fit, vt accepta in eo sensu conuersio non sit mala; abstrahit enim vt ratio generica tam à bonitate quàm à malitiâ: quia, vno verbo, ea conuersio sic accepta solùm dicit amorem obiecti creati, amor autem obiecti creati non est ex se malus. Aliter ergo vsurpandum in præsenti bonum commutabile pro bono inhonesto moraliter. Hinc autem oritur difficultas quæ multos malè torquet: nam inhonestas illa formalissimè est opposita cum rectâ ratione, imò cum Deo: peccatum enim definitur, *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam Dei*; ergo conuersio ad eiusmodi bonum, & auersio à Deo formalissimè sunt idem: quid ergo duæ illæ rationes distinguuntur ibi?

8.
Secundò pro inhonesto moraliter.

- Ex his quæ diximus agentes de constitutiuo malitiæ suprà disp. 19. sect. 7. breuissimè res ista deciditur: ostendi enim ibi, antequam furtum intelligatur displicere Deo, habere in se contrarietatem cum naturâ rationali, ob quam Deus illud necessariò prohibet, & odit; dixi præterea, posse contingere vt ignoretur inuincibiliter Deus, aut certè non cogitetur inuincibiliter displicere illi peccatum, eoue offendi: quo casu, si quis furaretur, peccaret quidem contra naturam rationalem, non tamen Deum offenderet eâ offensione, quæ in nobis reperitur, & quæ habet malitiam altioris ordinis. Vnde in præsenti dico, si auersio à bono incommutabili intelligatur auersio à Deo non esse essentialiter coniunctam conuersionem illam ad bonum cõmutabile cum auersione; quia in illo, qui cum eâ ignorantiâ inuincibili peccaret, esset conuersio sine auersione eo sensu: & hinc patet contra nonnullos recentiores à fortiori, posse duas eas formalitates per rationem distingui quandoquidem possunt realiter separari. Addo, etsi non possent realiter secerni, adhuc posse ratione distingui; multa enim, quæ non sunt realiter separabilia, distinguuntur tamen per rationem. Licet enim potentia visiua albedinis non possit esse diuinitùs sine visiuâ rubedinis; quis tamen negabit fieri posse, vt ego cogitem de vi visiuâ rubedinis, nihil tunc dicendo de vi visiua albedinis? quia nec mihi occurrit, an sit possibilis albedo? & fortè positiuè iudico talem colorem repugnare. Potestq; huius rei ratio à priori facilè reddi, quia quando aliqua entitas respicit duos terminos inter se distinctos, potest intellectus de vno termino cogitare, non cogitando de altero; ergo potest illam entitatem comparare cũ vno, etiamsi non comparet cum altero, de quo tunc non cogitat: hoc autem est ratione præscindere illa duo. Certè in ipsis rebus, quæ maximè connexæ videntur his recentioribus, vt in actione, passione & similibus locum habet doctrina huius meæ rationis: nam cogitare possum, gratiã à Deo produci, non cogitando, an recipiatur in materiâ; & possum cogitare recipi, non cogitando de causâ efficiente; ergo ratione possum cogitare, amari rem malam; non cogitando, an ideò Deus offendatur tali amore.

Prius intelligitur furtum opponi naturæ rationali quam Deo displicere.

Auersio à Deo non est essentialiter coniuncta cum conuersione ad bonum commutabile reperta in peccato.

Licet essent essentialiter connexa adhuc ratione distinguerentur.

Secundò tamen dico, si auersio non vsurpetur respectu Dei, sed respectu dictaminis rationis, seu respectu naturæ rationalis, cùm iam dixerim eo sensu, bonum commutabile quà tale includere oppositionem cum naturâ rationali; quia vt sic idem est quod bonum prohibitum; necessarium omnino est, vt conuersio ad bonum illud quà tale sit formalissimè auersio à naturâ rationali; etenim idem formalissimè est, me conuerti ad bonum quod prohibet natura rationalis, & me auersari naturam, seu auerti à lege & dictamine ipsius: ideò ibi non sunt duæ formalitates, sed vna diuersis vocibus explicata. Hæc circa distinctionem eorum duorum conceptuum.

Si auersio reperta in peccato comparetur cum dictamine rationis, erit idem formaliter cum cõuersione ad bonum commutabile.

9.

Obiter tamen notandum, D. Thom. benè docere, conuersionem ad bonum commutabile esse fundamentum auersionis: id quod ex dictis ita explicandum est, non vt conuersio ad bonũ commutabile quà inhonestum sit fundamentum auersionis; iam enim dixi in eo sensu ea duo idem esse: nam aliquem auersari legem, seu auerti à lege, non consistit formaliter in eo, quòd illa faciat id quod lex prohibet: sunt enim hæc duo vna eadémq; formalitas. Decet ergo bonum commutabile vsurpari pro bono quatenus vtile est & delectabile; hæc enim bonitas hominem attrahit ad se; inde fit vt propter eam voluptatem homo non curet, quòd illud sit prohibitum. ac si dixisset D. Thom. Ideò homo transgreditur Dei mandatum de ieiunio, aut facit contra rationis dictamen fornicando; quia voluptas (quam iam dixi vocari bonum commutabile) reperta in eis obiectis trahit ad se voluntatem: quæ dum amat illud obiectum, quod videt esse prohibitum, etiamsi ei non placeat, quòd sit malum moraliter, nihilominùs virtualiter id amplectitur; & eo ipso à Deo & à ratione naturali auertitur. Quæ est clara eius doctrinæ Diui Thomæ explicatio.

D. Thom rectè docet, cõuersionem ad bonum commutabile esse fundamentum auersionis.

SVBSECTIO II.

Quæ alia malitia in auersione soleant considerari.

Malitia alia reperta in auersione à Deo.

IN hac auersione à Deo seu à lege Dei Theologi rursus distinguunt varias malitias iuxta prã

prædicata diuina; quæ meritò ab homine exigunt,ne Deum offendat.V.g.à Deo,vt habet infinitam bonitatem summo amore propter seipsum dignam, sumitur prima auersio,& quidem maxima,quæ dicitur contra charitatem;quia maximus titulus, ne Deum offendam, est eius bonitas. A Deo item vt legislatore desumitur secunda malitia; quæ potest dici inobedientia; Tertia ab eodẽ vt benefactore, beatificatore;quæ est ingratitudo:Quarta ab eo vt summo Principe,ac infinito etiam honore & reuerentiâ digno, esto non esset caput hominis; & hæc dici potest irreuerentia.Denique est ibi auersio à Deo vt Domino creaturarum: vt enim mancipium & seruus subiacent domino,ita creatura Deo;hæc autem auersio potest vocari iniustitia. Has malitias auersionis,seu diuersas considerationes eiusdẽ auersionis à nobis breuiter insinuatas sic alii declarant, vt in quatuor species diuidant. Primam vocant inobedientiam. Omne enim peccatum Dei præceptum & legem transgreditur, etiam illud quod immediatè est contra legem humanam: nam eo ipso quòd Superior creatus aliquid præcipiat,etiã ipse Deus præcipit illud debere fieri.Secundam dicunt contra charitatem Dei.Cùm enim peccatum grauiter Deum offendat, & odium ipsius prouocet, eo ipso est contra amicitiam Dei: quis enim non dicat,eum facere contra leges amicitiæ,qui suum amicum grauissimâ afficit iniuriâ? Tertiam vocant irreuerentiam seu irreligionem. Cùm enim homo semper sit in conspectu summæ illius Maiestatis,quam ob infinitos titulos reuereri adoraréque tenetur,& tam parum è contrario ipsam curet, vt eius præceptum ipso inspiciente transgrediatur,& illum vilissimæ creaturæ postponat,meritò dicitur esse irreligiosus & irreuerens in Deũ. Quartam dicunt contra ius diuinum, seu contra iustitiam. Cùm enim Deus sit Dominus omnium nostrarum actionum, exigátque à nobis hîc & nunc hanc vel illam actionem,aut carentiam huius vel illius rei, nos eam ei negantes, contra supremum illud & infinitum ius Dei operamur; multò adhuc grauius, quàm si quis alteri petenti rem suam,nolit eam dare.de quo fusiùs egi primo Tomo disp.31.de iustitiâ Dei. Verùm præter has quatuor addi etiam debet quinta,quæ sit ingratitudo. Lædere enim & offendere illum, à quo tot tantáque beneficia homo eo etiam ipso momento quo peccat accipit,sine dubio summa est ingratitudo. Aduerto tamen,licet realiter omnes malitiæ identificatæ sint, posse vnam ab alterâ per rationem præscindi. Possum enim Primò considerare solam rationem ingratitudinis, præscindendo ab eo quòd Deus esset legislator: licet enim per impossibile non esset legislator, si tamen peccatum ei displiceret,eo ipso homo teneretur titulo gratitudinis illud vitare;quod si id non faceret,proculdubio ingratitudinis notam incurreret,non secùs ac si ego faciam quæ amico, cui multa debeo,displicent,sum illi ingratus,etiamsi non sit meus legislator:simili argumento suadetur,vt facilè quisque aduertet,posse rationem inobedientiæ ab aliis malitiis præscindi;posse item alias malitias è contrario sine ingratitudine concipi:da enim,per impossibile hominẽ non accepisse à Deo beneficium vllũ,eo tamen ipso,quòd tamquam caput naturæ rationalis aliquid prohiberet, teneretur homo id vitare; sicut tenemur vitare quæ à Superioribus prohibentur,etiamsi nobis nullum prorsus priùs contulerint beneficium.Potest autem aliquis cogitare Deum vt legislatorem, non cogitando de eo vt benefactore: præterea potest quis per se scindere cogitatione à malitiâ contra charitatem.Licet enim Deus esset noster inimicus & hostis,multáque mala nobis fecisset, adhuc teneremur ei obedire; sicut & tenemur capiti Reipublicæ, etiamsi ratione amicitiæ non simus illi adstricti. Et sic possumus discurrere de aliis malitiis.

Prima auersionis malitia est inobedientia.

10. *Secunda charitatis violatio.*

Tertia irreuerentia.

Quarta iniustitia.

Quinta ingratitudo.

Hæ malitiæ realiter eædem, ratione tamẽ distinguuntur,ac proinde non sunt transcendentes ratione nostrâ.

Hinc contra aliquos recentiores infero, malè ab ipsis traditum, has omnes esse inuicem omnino transcendentes etiam ratione nostrâ: constat enim, quomodo concipi possit quælibet ex his sine alterâ.Cuius ea ratio à priori est,quòd in creaturis saltem possunt illæ omnes malitiæ repetiti separatæ realiter,vt in exemplis positis ostendi: vnde benè potest intellectus comparare eam vnâ malitiâ creatâ illud peccatũ, non comparando cum alterâ,&sic illas præscindere inter se,sicut præscindit animal à rationali.Imò fortè ex aliquâ ignorantiâ inuincibili poterit contingere vt vna ab alterâ etiam realiter separetur;si v.g.ignoraret quis,se à Deo accepisse beneficium, aut è contrario non iudicaret eum Legislatorem,&c.

11\. *Malitia enumerata non sunt in confessione explicanda, quia omni peccato communes.*

Aduerte circa hæc Primò, has malitias, quia communes sunt omni peccato,non necessariò esse in confessione explicandas. Illæ enim solæ malitiæ & circumstantiæ explicandæ sunt, quæ faciunt diuersitatem inter vnum & alterum peccatum; vt sic percipiatur à Confessario quale illud fuerit. Quæ verò in omnibus peccatis reperiuntur,percipiuntur eo ipso quòd dicatur, peccaui in tali aut tali materiâ.

Potest vna præ aliâ specialiter in quibusdam peccatis reperiri.

Secundò aduerte, etiamsi in quolibet peccato hæ malitiæ reperiantur, nihilominùs posse esse aliqua alia peccata,quæ specialiter vnam aut alteram ex his malitiis contineant:quale esset expressum odium Dei,actus irreligionis, inobedientiæ formalis,&c.illi enim actus non solùm secundùm rationem communem&generalem omnibus peccatis,sed specialiter nouo & singulari modo contrariantur eis obiectis,vt per se constat.Et hæc est adæquata explicatio earum malitiarum, de quibus,vt dixi fusè valdè recentiores disputant.

SECTIO VII.

An sit duplex malitia in peccato, quoties sit contra duplex præceptum specie diuersum.

EX dictis paulò antè oritur hæc difficultas. Cùm enim in peccato sit malitia inobedientiæ contra præceptum Superioris, potest dubitari, an, quando eadem res duobus præceptis prohibetur,sit in eius transgressione duplex malitia. Et quidem difficultas hæc duplex esse potest.Prima,quando personæ præcipientes sunt distinctæ, vel moraliter specie diuersæ. Secunda, quando eadem est persona præcipiens; bis tamen seruè eamdem rem vel prohibet vel præcipit.

Duplex difficultatis sensus.

SVBSECTIO I.

Examinatur quorundam doctrina.

P. Vasquez opinio.

PAter Vasquez disput. 98. difficultatem hanc fusè tractat; capite autem primo docet, ex diuersitate præceptorum esse diuersa peccata:eam tamen diuersitatem non explicat per hoc, quòd præcipientes sint inter se distincti aut diuersi,sed ex eo quòd diuersam honestatem intenderint in actione. V. g. ratio naturalis prohibet furtum,

quia

quia est iniustitia in dominium cui res aufertur, & Reipublicæ contrarium: ob idem motiuum Deus
12. in Decalogo, & Respublicæ omnes benè ordinatæ suis legibus prohibent idem furtum. Hæc diuersitas præceptorum non causat, inquit hic auctor, diuersitatem specificam in eo peccato; at quia homicidium, quod prohibetur à iure naturali ob rationem iniustitię, prohibetur etiam specialiter ab Ecclesiâ erga Sacerdotes ob reuerentiam Sacerdotalis dignitatis: eo ipso occidere Sacerdotem est duplex peccatum. Idem est de homicidio & pollutione in sacro loco. Limitat tamen hanc doctrinam Vasquez in vltimis duobus exemplis, quando pollutio & sanguinis effusio est notoria: si enim sit occulta, censet non esse nouum peccatum, quia tunc non violatur Ecclesia, iuxta probabiliorem & communem sententiam; ergo non fit specialis irreuerentia Ecclesiæ: ob quam etiam rationem docet, blasphemiam in loco sacro non esse speciale peccatum: quia non est statutum lege humanâ vel ecclesiasticâ, vt locus sacer profanetur per blasphemiam, sicut violatur sanguinis effusione & pollutione: fusè deinde probat, non esse peccatum inobedientiæ particulare, transgredi legem & præceptum, nisi id fiat expressâ intentione non parendi; sicut è contrario docet Diuus Thomas 2. 2. q. 10 art. 2. ad 1. non esse virtutem specialem obedientiæ seruare præceptum & legem positiuam, sed id pertinere ad virtutes diuersas, iuxta materias quas illa positiua mandata præcipiunt.

Hinc infert, non esse duplex peccatum violare ieiunium in Quadragesimâ occurrente Vigiliâ v. g. S. Matthiæ, imò nec id addere notabilem malitiam; vtrùm autem aliquam, vel qualem addat, non decidit: è contrario verò putat esse duplex peccatum, si obligauerat se quis voto ad idem ieiunium quadragesimale: similiter si quis voto se obstrinxit obedire alteri qui sit Superior, esse duplex peccatum, vnum contra votum, alterum contra virtutem, in quâ est actus præceptus: quòd si ille cui vouit obedientiam non sit Superior, tunc solùm peccare contra votum ei non obediendo, quia ex solo voto poterat alter habere ius præcipiendi. In eamdem verò sententiam consentit Pater Tannerus disp. 4. q. 2. dub. 3. vno vel altero puncto excepto, vt dicam suo loco: refert autem pro eâ sententiâ alios auctores, & assumit semper pro capitali ratione hoc principium, scilicet, diuersitatem præceptorum non ex ipsis imponentibus desumendam, sed præcisè ex obiecto formali intentu à Legislatore; cùm non obiecta ex legibus, sed leges ex obiectis differant.

P. Tannerus in plerisque punctis eodem sensu sentit cū Vasquez.

Quæstio hæc, quidquid alij sentiant, mihi videtur valdè intricata; & crediderim haud satis distinctè ab auctoribus communiter explicari. In primis enim, si fixa debet stare ea ratio, quòd præcepta solùm differant formaliter ex diuersitate obiecti intenti à Legislatore, infero ego euidenter, Ergo qui voto se obstrinxit ieiunare ob honestatem repertam in ieiunio, vt communiter fieri solet; item qui vouit castitatem, solùm ob honestatem in eâ repertam, si faciat postea contra ieiunium & castitatem, non peccabit duplici malitiâ, sed vnica, aut contra castitatem, aut contra abstinentiam; quia ea duo præcepta idem obiectum formale respexerunt, vt supponimus; vnde fieret
13. rursus, vt vix vnquam, ne dicam planè numquam, violatio voti in materiâ, quæ alioqui erat sub peccato, adderet nouam malitiam; quia rarò homines per similia vota intendunt aliud quàm eam honestatem, quæ in materiâ, quam vouent, per se reperitur; solúmque votum addunt obligationis maioris desiderio: quæ obligatio est finis extrinsecus. & ex hoc ipso capite infero, Ergo maior obligatio potest prouenire ex præcepto, etiamsi hoc præcisè amet solam eam honestatem, quæ anteà reperiebatur in eâ materiâ imperatâ; cúmque, quoties supra præceptum naturale additur diuinum, id videatur fieri præcisè, vt magis homo deterreatur ab eo obiecto malo (idem dico de præcepto humano addito supra diuinum) habebunt profectò ea omnia præcepta diuersa eumdem finem extrinsecum quem habet vouens, scilicet, inducere maiorem obligationem; intrinsecum autem obiectum non habebunt diuersum à lege naturali, sicut in voto; & consequenter eodem omnino modo ab eis præceptis malitia augebitur, aut è contrario non augebitur, sicut augetur aut non augetur in violatione ieiunij, aut castitatis, quando præcessit etiam votum.

Difficultas intricata. Reijcitur Vasquez. Primò. Nam si præcepta solùm differant ex obiecto formali, qui violat castitatē quam vouit ob eius honestatem non peccabit duplici malitiâ.

Quòd si dicas, votum esse in materiâ Religionis, ideóque constituere diuersam virtutem; facilè impugnaberis ex dictis: nam in hac solutione iam deseritur illud primum principium, cui maximè hi auctores nitebantur, scilicet, non à præceptis in se, sed ab obiecto formali amato per præceptum, debere eorum præceptorum diuersitatem desumi; ergo cùm ille, qui castitatem vouit, non intendat honestatem Religionis, sed eam solam quæ reperitur in ipsâ carentiâ copulæ illicitæ, non video, quomodo votum constituat tunc eam castitatem in materiâ Religionis; vel si constituit, euidenter infertur, non esse necessum ad hoc, vt sint diuersa præcepta formaliter, diuersam speciei honestatem intendi à præcipiente.

Responsioni cuidam occurritur

Si verò Secundò dicas, votum non esse è numero præceptorum, quia non est à Superiore, hîc autem præcisè agi de diuersis præceptis; reijcieris faciliùs Primò, quia tunc impertinenter ponerentur hîc exempla omnia de voto, quæ afferuntur ab his in confirmationem doctrinæ & rationis illius. Secundò; nam siue votum vocetur præceptum, siue non, re ipsâ est vinculum, quo tenemur & obligamur ad faciendum aliquid, sicut obligamur per præceptum: vnde si vinculum hoc, quia in se est diuersum, licet non intendat nouam honestatem, est sufficiens, vt eius transgressio, vt diximus, contrahat nouam malitiam; cur, quæso, cùm præceptum positiuum siue diuinum siue humanum ex se etiam sit vinculum sufficiens ad obligandum sub peccato, non dicemus illud etiam addere nouam obligationem, esto qui præcepit non intenderit vt finem intrinsecum aliam honestatem diuersam ab illâ, quæ in eo obiecto anteà reperiebatur? Neque video quid faciat ad quæstionem præsentem, quòd obligatio voti non sit propriè præceptum; vnde meritò citati auctores de vtroque eodem modo discurrerunt; an autem ad veritatem consequenter, satis constat ex dictis.

Occurritur alteri responsioni.

Transgressio tam potest ex nouo præcepto quàm ex voto contrahere malitiā.

Magis autem displicet quod Pater Vasquez 14.
docet, pollutionem & effusionem sanguinis in templo non addere nouam malitiam, si sit secreta: in quo puncto eum meritò deserit Tannerus suprà, obiter tangens hunc casum. Ratio quâ moueor est, quia si motiuum Ecclesiæ ad ponendum eiusmodi præceptum fuit reuerentia debita loco sacro, quę haud dubiè est diuersa honestas ab honestate castitatis, parum sanè excusat se polluentem, quòd secretò aut publicè id faciat. Numquid occidens secretò Sacerdotem non contraheret specialem malitiam? idem dico de furante secre-

Reijcitur Secundò Vasquez. Pollutio secreta in loco sacro addit nouam malitiam.

tò res templi: ergo etiam in eo casu erit duplex peccatum, quidquid sit de necessitate denuò consecrandi Ecclesiam, seu de violatione Ecclesiæ; hæc enim ratio videtur valdè accidentalis esse peccato. Quòd verò dicitur in confirmationem, blasphemiam in loco sacro ideò non esse nouum peccatum, quia per ipsam non violatur templum, non subsistit; nego enim etiam esse rationem; sed quia non est specialiter ab Ecclesiâ in eo loco prohibita.

Cur blasphemia non violet locum sacrum.

Reijcitur Tertiò.

Tertiò displicet quod dicitur de duplici peccato in eo, qui se obligauit voto ad obediendum suo Superiori, & non obedit; & è contrario de vnico, si obedientiam vouit non Superiori: sanè cùm in omnibus Religiosis Superior solo voto fit constitutus caput illorum, videtur per secundum votum non extrahi materiam illam ad nouam speciem; & tamen ibi etiam videntur hi duas malitias admittere. Admitto, casu quo Superior anteà habuerit ius mandandi, si mandet sub obedientiâ, & ego priùs vouissem ei obedire, fore duas malitias: vnam contra iurisdictionem, quam habebat independenter à meo voto; alteram contra votum ipsum: at vniuersaliter, vt hi loquuntur, & respectu Superiorum, quales in Religione habemus, non videtur esse verum; nam hi solo voto nostro sunt nobis superiores, seu nos illis subiecti. Quòd si ibi verum id est, & duo vota, quæ tamen pertinent ad eamdem virtutem, augent malitiam in diuersis speciebus, faciliùs profectò inferetur, etiam à diuersis præceptis eamdem augeri.

Occurritur obiectioni.

Dices: Superior Religiosus verè habet iurisdictionem distinctam à voto, & concessam per summum Pontificem, etiamsi ea dependeat à voto vt à conditione; ideò Religiosus est exemptus communiter à iurisdictione Ordinarij seu Episcopi, quia est sub iurisdictione sui Prælati: ideò item aliter habet in me iurisdictionem meus Superior quàm haberem ego, si quis secularis vouerer facere omnia quę ego illi præciperem: ergo in Superiore Religioso est vera iurisdictio, & simul est voti obligatio, ad quod per accidens se habet, quòd non priùs intret iurisdictio quàm votum emittatur, vel quod præcesserit iurisdictio: ergo necessariò erunt duæ malitiæ in transgressione precepti à Superiore impositi Religioso. Respondeo, Eo ipso quòd ea iurisdictio totum suum valorem recipiat à voto, quatenus eo solo ablato perit, eo posito consurgit, non induci maiorem obligationem quàm ipsius voti. Sicut qui vouet ieiunare die Martis, non peccat contra virtutem abstinentiæ comedendo carnes, sed contra religionem. Vnde nego, esse per accidens, quòd iurisdictio introducatur per votum; nam tunc non habet illa ipsa iurisdictio aliam vim obligandi nisi ratione voti; at quando ea est independens à voto, sicut habet vim obligandi ab eo voto independentem & distinctam, ita potest obligationem inducere distinctam.

15. *Iurisdictio orta ex voto non inducit maiorem obligationem quàm voti ipsius.*

Replica occurritur.

Religiosus accipiens sine facultate aliquid solùm contra votum paupertatis peccat.

Replicabis: Si Religiosus accipiat sine licentiâ rem alicuius valoris peccat contra iustitiam, & contra votum; & tamen tunc ea incapacitas recipiendi solùm oritur à voto. Idem faciliùs vrgebitur in castitate; si Religiosus accipiat vxorem, & ad eam accedat, duo peccata committit; ergo idem erit in obedientiâ. Respondeo negando antecedens in puncto iustitiæ; solùm enim peccabit contra votum: quòd si donet rem alteri, tunc fateor erit duplex peccatum, quia non erat dominus eius rei: quæ carentia dominij est quid moraliter à voto distinctum. Eodem modo, quia Religiosus non est capax verum contrahendi matrimonium, duplex ibi peccatum committeret; hoc autem non reperitur in non obedientia; solùm enim contra votum tunc agitur.

Replicabis: Fit etiam contra subiectionem, quæ moraliter est distincta à voto; sicut carentia dominij & impotentia ad matrimonium est moraliter distincta ab ipso voto, licet ab eo pendeant. Respondeo, eam carentiam dominij & impotentiam contrahendi matrimonium esse solemnitates distinctas, annexas ab Ecclesiâ voto solemni Religioso; vnde per accidens inducere possunt distinctam obligationem à voto: at in puncto obedientiæ nihil video distinctum, quod me obliget ad obediendum, nisi ipsum votum. Forte in rebus, quas Papa omnibus non religiosis mandare potest, & Ordinarius loci cuilibet Christiano sæculari, poterit etiam Superior obligare Religiosum titulo voti & iurisdictionis; & hoc sensu admitterem sententiam Patris Vasquez: at vniuersaliter in omnibus alijs rebus, quę solam Religionem concernunt, non crediderim, duas esse obligationes graues obediendi, sed vnam tantùm ex voto; quia nec Pontifex, nec vllus alius dedit illi iurisdictionem, nisi eam quam in cæteros habent Episcopi: hæc autem non extenditur ad omnia quæ in Religione mandari possunt: ergo vniuersaliter non erit duplex malitia in eâ inobedientiâ, sed solùm in casu à me assignato. & hæc circa sententias auctorum suprà positas.

Satisfit replicæ.

Impotentia contrahend. matrimonij post votum Religionis est solemnitas distincta annexa voto ab Ecclesiâ. 16.

Svbsectio II.

Quid videatur probabilius.

Ergo in hac quæstione illud Primò mihi videtur probabile, quando secundum præceptum imponitur non tam ad nouam inducendam obligationem, quàm ad intimandam & declarandam magis priorem, non esse malitiam duplicem in transgressione eius duplicis præcepti. V. g. præcepta Decalogi ideò data fuere à Deo, quia populus non poterat facilè ex solo suo discursu assequi, quæ obiecta in particulari, & quæ actiones essent naturaliter malæ: vt ergo id facilè & sine labore statim perciperet, declarata sunt ei naturalia præcepta in Decalogo, addito fortè vno mandato, quod ex naturâ rei non obligat, scilicet, *Memento vt diem Sabbati sanctifices*: de quo nihil dictat determinatè lumen solum naturale, si positiuum præceptum auferatur. In hoc ergo casu arbitror, non addere illa Dei præcepta distinctam obligationem supra eam quam lumen naturale inducit: v.g. ante eam legem nouit quis, fornicari, odio habere proximum, furari esse contra rationem naturalem, & consequenter etiam contra Deum infinitè bonum, & naturæ supremum caput, nihil tamen talis homo nouit de speciali præcepto à Deo posito per tabulas Moysis; dico, hunc commissurum tam graue peccatum in specie furando quàm alterum, qui etiam nouit eam prohibitionem ex tabulis legis. In hoc puncto conuenio cum Patre Vasquez, Tanneto & alijs, licet illud non probem fundamẽto ipsorum, scilicet, eò quòd tunc non sit honestas diuersa intenta in eo nouo præcepto à legislatore Deo: hanc enim rationem efficaciter paulò antè reieci instantiâ desumptâ à voto. Ratio ergo quâ conclusionem probo ea est, quia in prædicto casu non fuit animus Legislatoris inducere nouam

Præceptum secundum, quod solùm intimat vel declarat primum, non inducit nouam obligationem.

Exod. 20.

17. *Qui nouit fornicationem esse contra naturale lumen, nihil sciens de Dei præcepto, tam grauiter peccat quàm qui nouit Decalogum: quod concedituur Vasquez, sed ex alio fundamento.*

uam obligationem; sed præcisè declarare magis explicitè antiquam, ita vt omnibus innotesceret, vt dixi: lex autem & præceptum non aliam inducit obligationem, quam fuerit ab imponente intenta, vt per se est notum; ergo si non intendit nouam, sed antiquam magis declaratam, vt diximus, non inducet nouam obligationem: vtrùm autem ea declaratio aggrauet peccatum intra eamdem speciem, dicam paulò pòst. Quomodo autem ea lex Decalogi nouam, & qualem obligationem induxerit dicam Tomo 4. disp. 5. sect. 7.

Cùm legislator intendit nouam obligationem inducere, licet habeat solùm honestatem virtutis pro obiecto formali, transgressio est duplex peccatũ.

Dico Secundò: Si Legislator intendat per suũ præceptum nouam obligationem inducere, vt non dubito eum sæpè intendere, etiamsi non extrahat rem præceptam ad aliam virtutem; seu, etiamsi non habeat aliud obiectum formale intrinsecum quod amet, quàm honestatem ipsam virtutis, quæ anteà erat; velit tamen suo præcepto magis homines ad eam quasi cogere: si ita, inquam, præceptum imponatur, iudico, omnino constitui eam rem præceptam in duplici specie, eóque casu transgressionem illius futuram duplex peccatum: vnum contra naturale præceptum; alterum contra Legislatorem positiuum. In hac conclusione dissentio à Patre Vasquez, & conuenio cum Scoto in 2. dist. 37. q. 1. & Gabriele disp. 35. q. 1. art. 1. & alijs, qui absolutè affirmant, diuersitatem præceptorum causare diuersitatem peccatorum. Fundamentum autem meum primum est, quia (vt de voto dixi) eo ipso quòd per illud homo intendat magis se obligare, licet id non efficiat ex motiuo nouæ honestatis repertæ in Religione, sed solam antiquam amet, verè tamen obligatur; ideóque dum efficit contra illud, nouam malitiam contrahit. Videtur autem idem omnino dicendum de præcepto, vt præcedenti subsectione ostendi probans eam paritatem seu consequentiam.

18. Id ipsum Secundò probo ratione à priori, & verò efficaci; nam Legislator eo ipso, quòd rem aliquam præcipiat, esto ea res non esset in aliquâ materiâ virtutis, potest obligare ad illam, dummodò res sit alioqui licita; vel enim ad ostendendam suam vim legislatiuam id potest imperare. Quod clariùs intelligitur in prohibitione: potest enim Deus, si velit, etiam sub peccato mandare mihi omissionem actus amoris; licet ea omissio non sit ex se in vllâ specie virtutis, quin potiùs videatur virtuti quodammodò contraria: si ergo rem alioquin in se optimam potest solùm præceptum reddere malam, cur rem iam ex se malam non poterit nouo titulo reddere malam? Certè malitia præcedens non impedit nouam hanc; potiùs enim est illi valdè conformis quàm contraria: neque dici potest, esse eamdem omnino, quia sicut non obedire Deo imperanti rem licitam habet malitiam, & quæ non est contra præceptum aliquod naturale; ita malitia ea non est eadem cum illâ, quam opus habet ex se contra eamdem naturam rationalem; ergo sunt ibi duæ malitiæ. Explico: Orare v. g. nullam habet ex se malitiam contra naturam rationalem; si Deus orationem prohibeat, iam acquirit malitiam non quidem contra rationem immediatè, sed contra mandatum Dei: huius autem conditionis non est illa malitia, quam habent aliæ res quæ naturâ suâ sunt malæ. Si ergo oratio ex se habuisset aliquam malitiam naturalem, certè altera adueniens ex prohibitione accidentali Legislatoris non esset eiusdem rationis cum priori, vt propterea deberet vnicam tantùm cum illâ constituere; aliunde autem non est illi repugnans, vt ostendi; ergo & aduenire poterit, & secundam constituere.

Potest sub peccato præcipi omissio rei licitæ.

Denique Tertiò idem ostendo; nam quò quis pluribus resistit, & plurium transgreditur mandata, plures videtur virtualiter contemnere; siue dicenda sit in eo peccato reperiri particularis inobedientia, siue solùm communis: hoc enim pro præsenti quæstione per accidens est, & fortè ad quæstionem de nomine spectat: ergo duos contemnere duas dicet malitias, & quidem diuersas, iuxta diuersitatem præcipientium; ergo cùm in hac conclusione ponamus præcipientes specie diuersos, & intendentes diuersam seu maiorem obligationem, debebimus diuersas malitias admittere in transgressione eius præcepti. Quæ veritas valdè confirmabitur subsectione sequenti in solutione obiectionum contra istam. 19.

Quò plurium mãdata violantur etiam circa rem eamdem, eò plures sunt contem, tus saltem virtuales.

Svbsectio. III.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Obiectio Prima.

OBijcies tamen Primò, hanc rationem non habere locum in præcepto naturali & diuino; vtrumque enim est à Deo: nam etiam Deus prohibet ea quæ natura prohibet; ergo ibi non contemnuntur duæ personæ; ergo ex hoc capite non est nisi vnica malitia: quòd si propterea respondeatur, posse saltem habere locum eam tertiam rationem, quando est simul humanum præceptum siue Ecclesiasticum siue sæculare, quia tunc Deus & homo contemnitur, adhuc obiectio facta locum habet; nam inobedientia erga creaturam, si consideretur vt seiuncta ab inobedientiâ & contemptu Dei, non potest facere peccatum mortale in ratione mortalis; imò, vt diximus superiùs, etiamsi esset contra dictamen rationale, non esset peccatum, si per impossibile Deus non esset, aut si penitus inuincibiliter ignoraretur; quod vltimum possibile ibidem dixi: ergo ad constituendas duas malitias graues non sufficit in peccato esse contemptum nisi respectu Dei, siue immediatè in se, siue mediatè in creato Superiori bis contemnatur; Deus autem non contemnitur bis, esto bis idem mandauerit: ergo de primo ad vltimum non potest ex multitudine præceptorum inferri duplex grauis malitia: habet ergo obiectio locum in omni casu.

Respondeo tamen negando primum illius antecedens, scilicet præceptum naturale & diuinum circa eamdem rem non posse illas duas grauitates causare. Ad probationem dico, naturale præceptum quà tale, & vt necessarium est ad contrahendam malitiam grauem, etiam peccati mortalis, aliud longè esse à præcepto diuino, vt & tractantes de constitutiuo peccati suprà diximus: ante prohibitionem enim furti v. g. per tabulas legis furtum erat contra Deum; & poterat peccare in eo quilibet qui Deum non ignorabat: nam etiam tunc, eo ipso quòd Deus agnosceretur à peccatore vt infinitè bonus, & caput naturæ rationalis, illum offendebat faciens id quod agnoscebat illi esse contrarium; sicut si ego faciam id quod scio meo parenti meritò molestissimum esse, etsi ille non sit legislator meus, offendam sine dubio illum; idem respectu amici dici potest: ergo ea offensio Dei in furto, quatenus est malum ex se, & contra naturam rationalem, omnino est independens ab actuali prohibitione eiusdem furti proueniente à Deo vt legislatore: quòd si iam accedat ipsa prohibitio per legem, & quidem non eo præcisè animo facta, vt explicetur magis naturalis 20.

Responsio. Præceptum naturale & diuinum possũt duas grauitates causare circa idẽ obiectum.

Violatio vtriusque præcepti eamdẽ rem prohibẽtis, licet eamdẽ personam offendat, erit tamen idem ac si essent duæ.

lis prohibiti est, sed quia pro suo libitu voluit Deus illud præceptum addere, vt nouo titulo homines obligaret (in quo solùm casu nunc sumus) videtur profectò clarum, etiamsi eadem sit persona, quæ in vtriusque præcepti violatione offenditur, ita tamen illâ offendi ac si duæ essent; sicut si parentem, qui simul sit legislator, filius offenderet, eius mandato non obediendo, & simul faciendo, vt paulò antè dixi, quod ei vt patri ingratissimum esse nouerat, moraliter se haberet filius perinde ac si duas personas distinctas offendisset, suum scilicet patrem Petrum, & Legislatorem aliũ distinctum. quod suo modo in Deo dicendũ esse facilè ex doctrinâ traditâ quispiá intelligere potest.

In replicâ ad solutionem superiùs datam tangitur ea difficultas, quomodo cùm tota malitia mortalis quà talis, & quà promerentis pœnam æternam desumatur ex eo, quòd peccatum sit contra Deum, non autem ex eo, quòd homo per peccatum offendatur, & contemnatur; quomodo, inquam, cum hoc stet, vt transgressio diuini & humani præcepti possit accipere diuersam malitiam ex eo capite, quòd sit contra hominem. Respondeo tamen Primò, hanc esse difficultatem omnibus communem; nam etiam in voto vrgere ego idem possum: nam si fornicati v. g. est iam offensa Dei ex naturâ suâ, quo pacto, quæso, per votum non fornicandi accepit nouam grauem malitiam: respondebitur, quia post votum duplici titulo fornicatio est contra Deum; semel, quatenus ea se est contra naturam rationalem; semel, quatenus est contra promissionem Deo factam: bona solutio, ast quam ego eodem modo applicabo obiectioni contra me positæ; dicam enim, eamdem fornicationem, quæ semel est contra Deum, quatenus ea est contra naturam rationalem, cuius Deus caput, & auctor & parens est, eamdem Secundò esse contra eumdem Deum, quatenus est contra præceptum ipsius Dei mihi per Superiorem mandantis, ne talem fornicationem admittam: cur enim votum à me factum, & à Deo acceptatum inducet nouam grauem malitiam, lex verò ab homine posita, & a Deo approbata, non inducet nouam obligationem? est ergo difficultas omnibus communis.

21. *Transgressio præcepti humani lati à Iudice vt Dei Vicario transit in altiorem ordinem ob hũc titulum.*

Illi absolute respondeo, Etiamsi ea malitia, quæ reperitur in contemptu seu transgressione præcepti humani, sola, & vt separata a transgressione seu contemptu præcepti diuini, non det grauitatem sufficientem ad peccatum mortale, sicut eam non dat inordinatio, quam ex se habet luxuria contra naturam rationalem, si non consideremus offensam Dei in eâ luxuriâ inclusam; accedente tamen ipsâ Dei displicentiâ graui in eâ deordinatione, seu in transgressione præcepti a Iudice humano à se constituto lati, reddi ex hoc capite eam transgressionẽ in altiori ordine, & habere inde nouam malitiam æquiualentem quodammodò nouo peccato mortali; quia eo casu homo præbet Deo duplex fundamentum displicentiæ, dum & ipsum Deum præcipientem per se, & simul præcipientem per suum Vicarium contemnit: quia & tunc Deus duo quodammodo imperat, scilicet vt obediatur creaturæ à se constitutæ in caput Reipublicæ, & vt sibi ipsi immediatè imperanti obediatur: vtrumque autem negligit, qui non facit id quod præceptum est eis duobus modis, ergo contrahit tunc duas malitias.

Obiectio Secunda.

Secundò objicies principaliter: Præceptum nihil aliud efficit, quàm constituere rem præceptam vt necessariam ad eam virtutem, in quâ alioquin erat ea res. V.g. non comedere carnes, ex se est actus temperantiæ, non tamen necessarius simpliciter ad virtutem temperantiæ; accedat præceptum non comedendi eas carnes, iam non potest quis esse temperans nisi abstineat à carnibus: atqui si semel per vnum præceptum iam est necessaria ea abstinentia pro virtute temperantiæ, nihil efficiet amplius nouum præceptum; quia inuenit iam causatum per primum quidquid poterat secundum efficere; ergo non dabit nouam malitiam ei transgressioni.

22. *Responsio Prima. Præceptum non comedẽdi carnes reddit carentiam comestionis necessariam ad temperantiã, quia prohibitam, non contrà.*

Respondeo Primò, præceptum v. g. non comedendi carnes die Veneris, non ideò reddere illicitam comestionem, quòd comestionis carentiam reddat necessariam ad temperantiam, sed potiùs è contrario, ideò reddere eam necessariam ad temperantiam, quia reddit illam prohibitam; lumine enim naturæ notum est, independenter ab eâ necessitate ad virtutem, illicitum esse facere id quod à Superiore prohibetur. Cùm ergo secundum præceptum licet iam inueniat turpitudinem contra naturam rationalem in eo obiecto, aut contra præceptum diuinum, non tamen adhuc inueniat vllam turpitudinem contra præceptum humanum, certe non inuenit id quod potest dare; ergo ea hoc capite potest augere malitiam, seu dare nouam.

Responsio Secunda. Comedere carnes temperatè die prohibito non est contra temperantiam.

Secundò respondeo, comedere carnes die Veneris fortè non esse vllo modo contra virtutem temperantiæ, dummodò præcisè quis comedat quod naturæ est necessarium, esto possit alijs cibis vti. Certè qui contra mandatum Superioris bibit vinum moderatè, vt sitim exstinguat, non est ebriosus, nec intemperans, sed inobediens; ergo qui non ieiunat, peccat quidem contra præceptum Ecclesiæ, non tamen contra temperantiam: quod vel inde confirmari potest; nam aliud longè peccatum est, & quidem specie diuersum, bibere vinum, moderatè tamen, ita vt nullo modo noceat, quando Superior mihi talem haustum ob alias causas prohibuit; aliud autem bibere ad ebrietatem: in hoc enim casu homo est intemperans, in altero inobediens: ergo si vtroque modo peccaret quis, & se inebriando, cùm à Superiore sibi mandatum esset, ne vinum biberet, haberet ibi duas malitias. quod mihi ita clarum videtur, vt à nemine negari possit.

Ne verò recurratur ad votum, quod ego præstiti de obedientiâ erga Superiorem, dicatúrque, ratione illius esse duplex peccatum, ponamus exemplum, quo vinum prohibitum esset ab Ecclesiâ in Quadragesimâ, sicut prohibentur carnes; vel certè vt extra prandium non posset bibi; negari sanè non posset in eo casu, hominem se inebriantem commissurum duo peccata: ergo præceptum illud addidit grauitatem, non quia habuerit diuersum motiuum: potuit enim imponi præceptum ob solam eam honestatem, quæ reperitur in eâ abstinentiâ: ergo præceptum nouum positiuũ cadens supra naturale addere potest nouam malitiam rei prohibitæ.

Obiectio Tertia.

Tertiò objicies: Non est formalis inobedientia non ieiunare v.g. in Quadragesimâ, nisi id fiat ex contemptu; ergo non potest inde contrahi malitia specialis inobedientiæ. Respondeo, esse formalem inobedientiam non aliter quàm furari rem alienam; siue fiat propter luxuriam, siue propter ebrietatem, est formalis iniustitia: iam enim dixi, vt malitia contrahatur, non esse necessarium eam expressè amari, sed sufficere si agnoscatur esse mandatum Superioris, & nolit quis id facere, siue

Responsio. Comedens carnes ieiunii die prohibito committit formalẽ inobedientiam

siue motiuum sit pigritia, siue quodcumq; aliud. Et sanè vix vllus vmquam esset inobediens, si necessum esset ad inobedientiam habere pro motiuo contemptum Superioris, vt hi auctores dicunt. Vbi aduerte,à nonnullis hæc duo confun-

23. *Inobedientia specialis & formalis differunt inter se.*

di in vnum, *inobedientia specialis & inobedientia formalis*;quę tamen diuersissima sunt:nam specialis denotare videtur,eam non reperiri in alijs peccatis; formalis verò solùm dicit verè & propriè esse in eo actu:contingit autem passim,vt aliquod prædicatum sit formaliter in subiecto,non tamen sit speciale,id est proprium illius subiecti:sic homo est formaliter & formalissimè animal, non tamen est propria hominis animalitas, sed communis brutis;ac consequenter non est in eo sensu specialiter animal. Et in materiâ nostrâ idem contingit: si enim quis voueret seruare omnia præcepta, tunc in transgressione cuiuslibet esset irreligio formaliter,vt & aduersarij fatentur, non tamen specialis, quia esset omnibus eis peccatis communis; ita ergo in præsenti dico, non facere id quod ratio naturalis dictat fieri debere sub obligatione, & quod est prætereà singulari præcepto mandatum, formalem esse inobedientiam contra illud præceptum: quis enim negabit me tunc transgredi tale præceptum? non tamen proptereà esse specialem inobedientiam, quia cuicúque actui contra præceptum est id commune; vt autem malitia contrahatur non est necessum vt soli ei actui in specie ea conueniat,vt per se patet; alioquin non possent duo peccata diuersa conuenire in aliquâ malitiâ.

Obiectio Quarta.

Quartò obijcies, Ergo malè in primâ conclusione dictum est,aliquando non augeri malitiam, etiamsi accedat præceptum. Probo sequelam; nam in illo etiam casu, licet Legislator non intendat nouam obligationem imponere, sed naturalem declarare, eo tamen ipso quòd interponat suam auctoritatem, si posteà quis non curet illud præceptum, haud dubium, quin eum Legislatorem contemnat; ex quo contẽptu intulimus hucusque eam malitiam nouam. Respondeo negando in eo casu propriè contemni Legislatorem;

Responsio. Non contemnitur Legislator prohibens vel aliàs prohibitum,si nō intendit inducere nouã obligationẽ.

nam si ipse non vult nouam obligationem seu nouum vinculum inducere,non potest sine dubio illud inducere; vnde rursus fit, vt nec contemnatur:non enim illum qui mihi dicit, Hoc tibi Rex mandat, contemno, eò quòd nolim id facere: si enim dicam, Credo omnino tibi à Rege id esse imperatum, nolo tamen Regi obedire; certè in solum Regem pecco, non in declarantem mihi mandatum Regis. Ratio à priori ea est; nam cùm tunc, qui declarat alterius præceptum; non tam se gerat vt mandans quàm vt referens, referens autem solùm exigat ab audiente fidem, vt credatur ipsum non mentiri,aut non decipere referendo illud præceptum, nullo modo contemnitur, eò præcisè quod executioni res non mandetur. Constet ergo, diuersum præceptum posse augere nouam malitiam, quando à Legislatore intenditur noua obligatio; licet honestas, quæ tunc intenditur,non sit diuersa,sed eadem quæ in eo obiecto reperiebatur antè.

SVBSECTIO IV.

Noua obiectio:vbi,an omnis actus virtutis sit actus obedientiæ.

Obiectio Quinta.

VLtimò obijcies: Si omne peccatum est inobedientia,ergo è contrario omnis actus virtutis erit actus obedientiæ; id quod absurdum videtur: quis enim dicet, actum castitatis formaliter esse actum obedientiæ? idem est de actu misericordiæ, &c. patet verò sequela; nam sicut qui peccat violat legem Superioris, ita è contrario virtus, quæ formaliter detestatur eam malitiam, debet necessariò detestari contrarietatem illam ad legem; si autem detestatur contrarietatem, necessariò dicendum est amare conformitatem ad legem: qui enim odio habet formam aliquam, amat necessariò carentiam illius, & è contrario; ergo eliciet tunc actum obedientiæ. Quòd si dicas,castitatem v. g. non respicere conformitatem cum lege in omni materiâ, ideóque non posse esse formalem obedientiam; Contrà, quia etiam luxuria respicit tantùm difformitatem in vnâ solâ materiâ; & nihilominùs est inobedientia formalis, vt diximus: ergo castitas erit è contrario obedientia formalis,licet solùm in vnâ materiâ respiciat conformitatem.

Quorumdam auctorum solutio.

Incredibiliter vexantur nónulli hoc argumento, quo vtuntur ad aliud propositum,alitérque ei non putant posse respondere, 24. quàm recurrendo ad vniuersale quoddam illorum principium, quo iudicant,quamcumque virtutem naturalem se extendere ad omnia obiecta (etiamsi genere diuersa sint) in quibus reperiri videtur ratio motiua eadem,non enim concedũt, esse posse virtutem abstinentię circa haustum,nisi etiam sit circa cibum,& è contrario;nec mortificationem (& sic de alijs) in vnâ materiâ, nisi sit in omnibus: vnde in præsenti dicunt, castitatem non esse obedientiam specialem, quia hæc versatur circa omnem omnino materiam præceptam, quia in omni re lucet honestas obedientiæ: neq; item esse obedientiam generalem, quia obedientia generalis eodem modo se extendit ad omnem materiam.

Non qualibet virtus naturalis se extẽdit ad omnia obiecta contenta sub vnâ ratione motiuâ vniuersali.

Hæc tamen doctrina falsum supponit principium de eâ summâ vniuersalitate virtutum; alibi enim fusè ostendi, posse quem ex affectu ad honestatem, quæ est in temperato haustu,non se inebriare,esto in cibis excedat;& in alijs virtutibus, idem cernitur; ideóque docui, eas sæpè esse distinctas ex diuersitate specificâ difficultatum,quæ in obiectis reperiri possunt; esto ratio honestatis in eis repertæ videatur esse eadem.

Ex eo quòd quis velit obedire in re mediocriter difficili, non cogitur obedire in summè difficili.

Quod argumentum etiam habet locum in obedientiâ:potest enim quis in aliquâ materiâ minùs difficili velle obedire,& verò solùm ex motiuo honestatis,quæ in eo exercitio obedientiæ reperitur;per quod tamen non cogitur obedire in omni aliâ materiâ etiam longè difficiliori,vt ex terminis patet:ergo ex eo capite pertinere poterit verè ad virtutem obedientię quilibet actus virtutis,esto se non extendat ad omnem materiam. Ratio huius est facilis,quia quilibet actus obedientiæ in particulari,v.g.quando exequitur mandatum Superioris, tantùm dicit, *Volo obedire, quia bonum est obedire hîc & nunc:* quis enim dicet, omnes, maximè simpliciores, quantumuis perfectè obedientes, quando mandatur eis v. g. Eas ad templum, non posse ex obedientiâ id facere, nisi dicant simul, *Volo ire,quia bonum est in omnibus rebus obedire;& quia paratus sum,si iubear suspendi, etiam libenter obedire?* ergo quilibet actus,aut certè ferè omnes, solùm respiciunt eam honestatem vt contractam ad hanc materiam; ideò non necessariò cogunt ad omnem.

Et verò hi auctores non respondent per hanc doctrinam ad argumentum,quod sibi obieretant, quòd scilicet luxuria sit mala, quatenus est con-

tra

Velle conformitatem cum lege hac est obedientia,licet non cogitet de conformitate cum lege vt sic.

tralegem; ergo castitas detestans eam quatenus malam, detestatur quatenus contrariam legi;ergo amat expresse conformari huic legi; velle autem conformitatem cum hac lege quatenus conformitas est,est formaliter actus obedientiæ:id quod euidenter ad hominem inde ostendo; nam ille actus castitatis est bonus verè & propriè & honestus,eo ipso quòd respiciat hanc honestatem, licet non amet honestatem vt sic: ergo erit verè obedientia,licet non amet omne obedire in communi, seu obedire vt sic: patet, quia sicut hi dicunt, non esse obedientem,qui non respicit omne obedire;ita ego dicam, non esse honestũ,qui non respicit omne honestum vt sic. Cur enim moraliter erit actus honestus ille,qui admittit multos alios inhonestos in alijs materijs,& non erit actus obedientiæ actus qui admittit alios actus inobedientes in alijs materijs? Sicut enim se habet honestas particularis ad omnem honestatem, ita obedientia particularis ad omnem obedientiam, iuxta axioma illud, Sicut se habet simpliciter ad simpliciter,ita magis ad magis. Quæ ratio mihi videtur claré reijcere eorum recentiorum principium generale suprà positum.

Soluitur obiectio Quinta.

15. Difficultati ergo propositæ meliùs potest respondéri, Esto omne peccatum de facto requirat oppositionem cum lege æternâ,saltem, vt habeat grauitatem illam, quæ ex offensâ Dei desumitur, e contrario tamen non omne opus bonum requirere eam conformitatem; nam potest esse opus virtutis circa aliquam materiam nullo modo imperatam; vt patet in operibus omnibus consilij. Hinc etiam fit, vt in operibus etiam præcepti non sit necessum hominem amare conformitatem cum lege quà talem seu quà obedientiam, sed quatenus ea conformitas est homini honesta; vel ob alia motiua honesta,quæ efficiunt,vt actus ad virtutem aliam pertineat, v.g.quia placet Deo, quia est satisfactiua pro peccato,&c. Quę doctrina vniuersalis est; nam dare eleëmosynam possum etiam ob solum Deum summè dilectum; quo casu ille actus non pertinebit ad virtutem misericordiæ, esto magnam ex eo obiecto materiali accipiat bonitatem, vt tradidi suo loco: vel certè primariò erit actus charitatis, & secundariò actus misericordiæ.

Non omne opus debet habere conformitatem cū lege æternâ Dei.

Vt contrahatur malitia, sufficit si ametur virtualiter, siue si sit obiectũ materiale.

Hinc constat, quid sit ad instantiam è peccatis respondendum. Dico ergo,quia malitia vt contrahatur, non necessariò debet esse obiectum formale,sed sufficit,si solùm materialiter & virtualiter ametur, iuxta sæpè dicta, ideò necessariò in quolibet peccato reperiri rationem veræ inobedientiæ (suppono rem illam fuisse præceptam) quia reuerà formaliter peccator transgreditur voluntariè legem; at è contrario non ita in virtutibus contingere; quia vt actus pertinere possit ad aliquam virtutem,non sufficit me amare eam honestatem vtcumque,sed debeo eam velle vt obiectum formale: cùm autem possit ob varias honestates alias amari impletio præcepti,non necessariò ea pertinebit ad obedientiam. Sic qui furatur ob mœchiam est mœchus & fur; qui autem dat ob solum Deum summè dilectum eleëmosynam, solùm exercet actum charitatis in Deum. Et paulò antè ostendi, etiam in rebus non imperatis esse locum virtuti; ideò addo, si in aliquo casu quis eam honestatem particularem obediendi, quæ vel in solo vnico actu præcepto reperitur, amet formaliter quà talem, esto se non extendat ad obediendum in omnibus alijs materijs, nihilominùs habiturum verè vnum actum ad virtutem

At verò vt actus pertineat ad virtutem debet amari honestatem formaliter.

obedientiæ propriè & formaliter pertinentem. Dico *actum*, quia vtrùm per illum solum generetur aliquid de habitu,difficultas est aliò spectans. Et de his satis.

SVBSECTIO V.

Deciduntur aliqui casus particulares ex doctrinâ datâ.

Primus casus.

HInc iam decidi possunt aliqui casus particulares in hac materiâ frequentes. Primus est, vtrùm comedere carnes die Veneris, quando incidit Vigilia v. g. S. Ioannis, sit duplex peccatum,cùm interueniat ibi duplex præceptum. Negat Vasquez & alij suprà; debito tamen,an consequenter ad rationem quâ hîc vtuntur: iam enim ex ipsis diximus, præceptum diuersum tunc constituere opus in diuersâ virtute, quando motiuũ illud imponendi est in diuersâ virtute. Vnde ego sic argumentor; Motiuum Ecclesię in abstinentiâ diei Veneris est vel in gratiarum actionem, quòd redempti simus eâ die per passionem Christi; vel vt ei aliquo modo conformemur aliquid sustinẽdo;vel denique in honorem ipsius: motiuum autem in Vigiliâ S. Ioannis est præcisè ipsum S.Ioannem honorare:hæc autem duo motiua sunt diuersa; imitatio enim Christi, & gratiarum actio diuersum est motiuum etiam specie à cultu S. Ioannis: & in ipso cultu res est clara; nam cultus Christi Domini diuersus est à cultu Sanctorum: ergo etiam ex hoc capite duo ea abstinentiæ pręcepta constituent diuersam malitiam in violatione sui. Vrgeo id manifestiùs in ieiunio quatuor Temporum; constat enim motiuum Ecclesiæ fuisse, non quidem honorem alicuius Sancti, sicut nec Christi memoriam, sed (vt sanctus Leo ait sæpè in Sermonibus de eo ieiunio) ob motus carnis comprimendos, mortificandas passiones, &c. Quæ ratio potest etiam extendi ad ieiuniũ quadragesimale. Motiuum autem pro Vigiliâ S. Matthæi aut Thomæ in ea tempora incidente, aut Matthiæ in Quadragesimâ,omnino est aliud, honor scilicet eorum Apostolorum: ergo si tunc temporis attendendum est ad rationem horum auctorum, dicendum omnino erit ibi duas esse malitias:ergo non loquuntur in eâ doctrinâ consequenter ad sua propria principia. 26.

Ieiunia quatuor Temporũ instituta sunt ad carnem domandam.

Comedens carnes die Veneris, in quem incidit Vigilia, non contrahit duas malitias specie diuersas.

Probabiliùs possumus nos ex conclusionibus positis eam rationem reddere; certum enim est, Ecclesiam vtrumque præcipientem esse eamdem; ergo non possunt habere præcepta illa ex hoc capite duas malitias, saltem specie diuersas: quòd verò motiua extrinseca Ecclesiæ specie diuersa sint, non videtur in præsenti curandum, vt suprà diximus. Et vel inde ea doctrina confirmatur, quia dummodò ieiunet quis tunc temporis, ex quocumque planè motiuo id faciat,perfectè tamẽ pręcepto satisfacit:ergo Ecclesia à me non intendit eas diuersitates motiuorum,alioquin sine illis non satisfecissem præcepto; ergo illa motiua cùm non induxerint in me obligationem tales virtutes habendi, non fecerunt etiam ex eo capite, vt ego non ieiunans duabus virtutibus opponerer, & eo ipso,duas malitias contraherem.Quæ ratio sola suprà à me allata est, vt ostenderem, sine diuersis honestatibus intentis non posse esse duas obligationes ex duobus præceptis.

Quòd verò Ecclesia per ea duo præcepta non intendat maiorem obligationem hominibus imponere quàm per vnum ex illis, probabiliter inde

de suadetur, quia cùm ea noua obligatio sit quid quid odiosum, non debemus eam de facto admittere, nisi fundamento aliquo positiuo nobis constet, ita Ecclesiam id intendisse: nullum autem fundamentum tale habemus, quin potiùs ex communi sensu fidelium contrarium colligitur. Non enim apprehendit vllus, se grauiùs peccaturum, si secunda Quadragesimæ hebdomadâ die Mercurij non ieiunet, quàm si alijs diebus; & tamen in illam diem Mercurij incidunt duo quasi præcepta, & quatuor Temporum, & Quadragesimæ ieiunia; ergo supponunt omnes, non voluisse Ecclesiam grauiorem ibi obligationem imponere. Id quod sufficit, vt ego probabiliter iudicem, non fuisse talem obligationem intentam; ideóq; sufficiet, vt absoluté non peccem tunc grauiùs.

Secundus casus. Negligens Sacrum die Dominico simul & Festo vnicam malitiã contrahit.

Hoc ipsum dicendum est de secundo casu, scilicet de obligatione audiendi Sacrum die Dominico, quando simul incidit Festum aliud; quia eadem est ratio de duobus illis titulis pro Sacro ac de duobus pro ieiunio.

Tertius casus. Religiosus in Sacris violãs castitatem non cõtrahit malitiam speciei diuersæ.

Tertius casus est, an Religiosus in Sacris grauiùs peccet ob duo vota castitatis, si eam non seruet, quàm si non esset in Sacris. Respondeo, Non peccare, quia illud secundum votum non est ad inducendum nouam obligationem, sed antiquam confirmandam; ad eum modum, quo in Societate nostrâ renouatio votorum singulis annis non addit nouam obligationem supra primam.

Quartus casus. Beneficiarius in Sacris constitutus negligens Horã vnam tãtùm malitiam contrahit.

Quartus casus est de eo, qui ratione beneficij & ratione Ordinis tenetur orare Officium. Sanè in eo Vasquez & alij deberent dicere, maiorem seu nouam esse malitiam, eò quòd illi duo tituli diuersa respiciant motiua: nam vna obligatio ratione beneficij est per modum solutionis seu in gratiarum actionem pro reditibus quibus fruitur: altera titulus est propter ipsum Ordinem & rationem characteris; ideóque obligat omnes omninò Sacerdotes, etiamsi nullos reditus habeant: ergo titulus hic pertinet ad alteram virtutem diuersam à priori titulo, quod solum requirebant iji auctores ad hoc, vt secundum præceptum induceret nouam obligationem. Nihilominùs absolute probabilius videtur, non esse distinctas malitias diuersas specie; quod eadem ratione suadendum est quâ de ieiunio diximus paulò antè: nam Ecclesia, quæ vtrumque præceptum imponit, est eadem.
28. Ex quo capite non potest desumi diuersitas specifica: motiua verò extrinseca Ecclesiæ iam dixi esse per accidens: denique, quia non constat, quod intenderit Pontifex obligationem nouam ibi imponere.

Quintus casus. Religiosus aut Sacerdos violans castitatem duplex peccatũ committit.

Quintus casus est de Religioso aut Sacerdote contra castitatem peccante, seu de illo qui vouit ieiunium; ad quod alioquin tenebatur. Dicimus in eo casu ex omnium Doctorum sententiâ duplex esse peccatum in transgressione; quia votum ex se inducit diuersam obligationem: est enim diuersæ speciei à præcepto Superioris.

Sextus casus. Religiosus dans aliquid sine facultate duplici peccato obstringitur: secùs accipiës.

Hinc deciditur sextus casus de Religioso donante alteri rem aliquam contra voluntatem Superioris: peccat enim contra iustitiam, quia non habet dominium in rem illam; contra votum item; ergo habet duas malitias: secùs est si sine licentiâ recipiat aliquid à sæcularibus vel ab alijs, qui verum ius donandi habebant: ibi enim non videtur esse peccatum contra iustitiam; neminem enim lædit, non quidem ipsum donatorem, quia ille non est inuitus; non Religionem, quia hæc ante acceptationem non habebat dominium vllum in rem illam; ergo per acceptationem nihil amittit inuita, imò tunc dirior redditur: ergo non peccatur tunc contra iustitiam seu contra ius Religionis; neque est vllus alius contra cuius dominium peccetur: ergo absolutè nullo modo peccatur contra iustitiam; sed præcisè contra votum paupertatis. Quòd si acceptam iam eam rem alteri idem Religiosus donaret, iam tunc tam contra votum quàm contra iustitiam, ob rationem datam paulò antè, peccaret; quia tunc donaret rem, in quam dominium non haberet, & Religionem eâ in re defraudaret: dixi enim, per acceptationem huius Religionem acquisiuisse ius in eam rem donatam particulari Religioso.

Donando tamen rem sic acceptã dupliciter peccare.

Septimus casus. Violans obedientiam, quam vouit ei, cui tenebatur obedire ex voto, duplex peccat.

Septimus & vltimus casus præcedentibus omnino affinis, de eo qui votum fecit parendi Superiori, v.g. Pontifici, Episcopo, Imperatori, &c. si enim non obediat, dupliciter peccat, & contra votum & contra vim quam habebat Superior ad imperandum: quia si alteri, qui Superior non erat, obedientiam vouit, tunc solùm peccat contra votum non parendo illi. 29.

Non tamen Religiosus inobediens Superiori.

Rogabis tamen circa hunc casum, vtrùm, si Superiori suo Religiosus non obediat, sit iudicandus duo peccata committere, an verò vnum. Respondeo vnum; quod & suprà obiter notaui: nam solo Religiosi voto est Superior quicumque in Religione Superior est; etenim voto cessante non sunt iam ampliùs Superiores. At Pontifex, Episcopus, Imperator, Rex, &c. sunt Superiores independenter à voto, ideóque habent diuersum ius imperandi ab eo, quod posteà ex voto acquirunt: vnde in violatione mandati ipsorum eo casu voti duas subditus transgreditur virtutes; & propterea in responsione posui exemplum in Pontifice, Episcopo, &c. non verò in Superioribus Religiosorum; quos ob rationem datam ab eâ regula excipiendos censeo. Vide suprà solutas aliquas replicas contra hanc doctrinam.

Sectio IV.

Vtrùm præcepta distincta, eiusdem tamen speciei, augeant obligationem.

Præcepta eiusdem speciei sunt, quando vel ab eadem personâ idem bis mandatur, vel à duabus personis, eiusdem tamen speciei, v. g. à duobus Superioribus. Prouinciali & Rectore: & vt à quæstione præcedente abstrahamus, supponendum, sub eodem virtutis motiuo ab vtroque rem illam mandari.

Vnicum peccatum est; si quis violet duo de eadẽ re præcepta Superiorum eiusdem speciei.

Conclvsio Prima sit: In tali casu non resultat malitia diuersa in specie in eo peccato. Patet euidenter, quia sicut ea præcepta non differunt specie, sed vnum est alteri, vt ponimus, omnino simile; ita & oppositio cum eis non est vllo modo specie diuersa. In hac conclusione conueniunt omnes; neque vlla potest esse contra illam difficultas. 30. Quæstio ergo tota est, an saltem ita aggrauet malitiam intra eamdem speciem ea trãsgressio, vt quasi æquiualeat duabus trãsgressionibus numero distinctis; aut licet non tam multùm crescat ex eâ circumstantiâ, augeatur tamen aliquantulùm. Pro quo sit

Violatio præcepti sæpiùs repetiti ab eodem Superiore per se nil auget malitiam.

Conclvsio Secvnda: Non solùm non æquiualet duabus transgressionibus, verùm per se loquendo, nihil prorsus malitiæ augetur, quando ab eodem numero Superiori bis terve ea res mandatur. Ratio quæ mouet est, quia malitia inobedientiæ consistit in eo, quòd fiat opus contra

contra debitam obedientiam Superiori, & contra voluntatem ipsius nobis manifestatam; hoc autem eodem modo est, siue ea voluntas nobis intimetur semel, siue bis, siue tertiò, siue millies; hoc enim est omnino per accidens ad augendam malitiam; intimatio enim illa, siue nouum præceptum non facit opus magis contra voluntatem præcipientis, quàm si semel nobis tantùm intimatum esset.

Maior mandati duratio non auget malitiam in actu neglige(n)tiæ, si argumentat vehementiorem voluntatem.

Confirmo: Licet Deus maneat perpetuò volens, aut perpetuò imperans aliquod obiectum, non ideò grauiùs hodie peccamus, quàm si Deus id imperasset per mediam horam, & posteà cessasset ab eâ volitione, non tamen eam retractasset; alioquin deberemus dicere, grauiùs nos hoc tempore peccare contrà voluntatem Dei quàm qui ante decem annos peccauerunt: quod est ridiculum. Sequela verò probatur clarè, quia iam respectu nostri diutiùs voluntas Dei prohibuit obiectum, quàm respectu illorum qui ante nos fuêre: ergo si multiplicatio præcepti auget malitiam, etiam maior continuatio augebit, vt paulò pòst probo; vnde è contrario, si côtinuatio maior non auget, neque augebit repetitio præcepti post factam interpellationem: ergo licet diutius maneat in suâ volitione creatus Superior, per mediam v.g. horam, non ideò grauiùs nos peccamus contra illum, quàm si eam volitionem habuisset tantùm per quadrantem. Cuius eam ego vlteriorem reddo rationem à priori, quia quando semel Superior voluit vt aliquid fieret, illúdque nobis præcipit, etiamsi desistat physicè ab eâ voluntate & intimatione, adhuc moraliter manet & continuatur ea volitio in ordine ad obligandum, perinde ac si physicè actu existeret; ergo, eò quòd physicè diutiùs protrahatur, non magis obligat; ergo nec propreteà transgressio erit contra maiorem obligationem; ergo nec maior. Quod autem dico de continuatione physicâ, à fortiori intelligendum de repetitione voluntatis eius, postquam physicè fuisset interrupta: id quod facilè probo, & simul ostendo, quod paulò antè dixi, bonam esse consequentiam in hoc puncto à continuatione maiori ejusdem præcepti ad diuersas eiusdem repetitiones: probo ergo id, quia si præceptum durasset per vnam horam sine interruptione, non auget obligationem obediendi magis, quam si solùm extitisset per vnicum quadrantem; multò minùs augebit, si interrumpendo per mediam horam, rursus redeat physicè in vltimo horæ quadrante. ea enim interruptio potiùs videtur adimere de obligatione quàm eam augere, vt ex terminis patet.

Ratio à priori ex permanentiâ moralè voluntatis.

Ex repetitione eiusdem mandati crescit malitia per accidens, si negligatur.

TERTIA CONCLVSIO: Etiamsi per se ex eâ repetitione non crescat malitia, per accidens tamen aliquando crescit; quia vel subditus ex eâ repetitione præceptorum colligere meritò potest, vehementiùs & intensiùs rem illam à Legislatore imperari, quandoquidem eam toties inculcat; vel quia ipsi subdito magis intenditur cognitio de eâ prohibitione; licet enim operari contra eamdem voluntatem Legislatoris magis vel minùs durantem non faciat vllo modo maius peccatum, facere tamen contra vehementiorem voluntatem, & cum intensiori cognitione de malitiâ cæteris paribus, procul dubio auget malitiam; & hinc oritur, vt soleat sæpè obijci, ad ponderandam grauitatem peccati, quòd toties aliquis fuerit monitus, ne illud committeret; non quia crescat peccatum ex eo, quòd fit contrà plures volitiones Legislatoris vel monentis; sed quia ipsæ

met monitiones sunt quasi quædam frena contra peccatum: & quò quis plures habet rationes fugiendi, eò illud non fugere grauius est. Hinc apparet, cur contra Dei præcepta non peccetur grauiùs ex eo, quòd diutiùs illud præceptum durauerit; quia scilicet ea maior duratio non arguit in Deo maiorem aut vehementiorem affectum erga rem imperatam, sed prouenit ex immutabilitate Dei semper eosdem actus voluntatis & intellectus per totam æternitatem habentis.

QVARTA CONCLVSIO: Quando à duobus distinctis Superioribus, v.g. à Prouinciali & Rectore, aut Priore, eidem Religioso eadem res mãdatur, si inferior Superior solùm mandet quasi exequens altioris voluntatem, non addit nouam malitiam, nec quidem numero distinctam; quia tunc potiùs se habet vt declarans, quàm vt nouam obligationem inducere volens. Et in eo casu habet locum discursus factus circa secundam conclusionem. Si verò minor Superior velit etiam suo præcepto addere robur mandato, & nouam obligationem imponere, haud dubiè trãsgressio erit grauior, & quodammodò æquiualebit duabus transgressionibus distinctis numero. Hæc probatur ex dictis sectione præcedenti, casu quo præcepta sunt specie diuersa: vt enim illa inducunt grauitates duas specie diuersas, ita hæc duas numero distinctas. Sicut enim se habent duo diuersa specie præcepta ad duas obligationes specie diuersas; ita se habent duo præcepta numero distincta ad duas obligationes seu grauitates numero distinctas, vt ex terminis patet, ergo.

Quando secundus Superior rem ab altero mandatam denuo mandat vt exequens voluntatē prioris, violatio non contrahit nouam malitiam; si verò intendit nouam obligationem inducere, tum trãsgressio æquiualebit duabus numero distinctis.

Idem dicendum est, quando duo illi Superiores inter se æquales essent, aut æquè immediati; in eo tamen mandato se haberent quasi disparatè, vt vnus non repeteret mandatum solùm declarando alterius præceptum, sed volendo directè inducere obligationem, quam ipse potest. In similibus enim casibus eodem modo discurrendum iudico: quod enim Superiores sint æquales, per accidens est ad punctum præsens: non enim malitia desumitur ex æqualitate vel inæqualitate, vt dixi, sed ex eo, quod duobus Superioribus negetur debita obedientia, præceptáque duo, licet circa eamdem materiam, contemnantur.

Idem est dicendum, licet illi Superiores essent æquales in dignitate.

SECTIO V.

Opportuna digressio, vtrùm lex ponat rem præceptam in eâ virtute, quam intendit.

AD intelligenda ea quæ præcedentibus duabus sectionibus diximus de malitiâ quæ contrahitur ex transgressione legis, necessaria omnino videtur hujus difficultatis explicatio; est autem ea valdè celebris inter Doctores; & puto non satis declarari communiter punctum difficultatis, ac communem decisionem efficaciter probari non posse. Ideò,

SVBSECTIO. I.

Proponitur communis sententia.

ABsolutè omnes supponunt, legem positiuam ponere actionem imperatam in specie virtutis, quam intendit imperans. Comedere v. g. carnes die Veneris ex naturâ rei licitum est, vnde virtus abstinentiæ non prohibet eam comestionem: at postquam præcepto positiuo 31.

Sententia communis ait legem ponere actionē in eâ specie quam intendit.

ea

ea comestio prohibita est, iam virtus ipsa abstinentiæ hoc idem mandat; ita vt qui ante præceptum poterat esse abstinens comedendo carnes die Veneris, iam nullo modo possit; imò docetur communiter, illum esum carnis non esse in alia specie vitij quàm intemperantiæ; nam ad inobedientiam reduci non potest, cùm ea inobedientia omnibus peccatis contra leges positiuas communis sit. Ratio huius communis sententiæ ea esse potest, quòd omnis lex seu præceptum positiuum idem facit in suâ materiâ, quod facit præceptum naturale; sed naturale ponit materiam in eâ virtute quam intendit; ergo etiam illam ponet positiuum: quod enim hoc sit mutabile, illud vero non, solùm probat, materiam vnius immutabiliter pertinere ad eam virtutem, alterius verò solùm mutabiliter; at durante præcepto positiuo, non pertinere materiam illius ad eam virtutem nullatenus persuadet.

Ratio sententiæ cōmunis.

Communis sententiæ substantia hæc est: eam aliqui limitant, alij è contrario extendunt: illi dicunt, solam legem supremi Principis eam vim habere, aliorum verò subordinatorum nequaquam; hi verò dicunt, non solùm omni legi, sed etiam præcepto particulari, etiam voto, id ipsum conuenire. quod tamen P. Vasquez suprà disp. 99. cap. 4. & multi alij fortissimè negant. Sequentibus conclusionibus, quid mihi in hac re probabilius videatur, explicabo; & simul efficaciter reijciam quæ videntur esse minùs probabilia.

Aliqui hanc sententiam extendunt, restringunt alij.

Svbsectio II.

Duæ primæ partes nostræ sententiæ.

Si lex supremi Principis ponit materiam præcepti in virtute quam intendit, idem, faciet lex cuiuscumque Superioris.

PRima Conclvsio: Si lex supremi Principis habet eam vim, vt materiam, quam præcipit, ponat in virtute, quam intendit, eamdem omnino habebit lex aliorum Principum magis subordinatorum, imò quodlibet particulare præceptum obligans sub peccato. Hæc est contra priores auctores limitantes communem sententiam; in eâ tamen conuenio cum secundis. Dico ergo, Si Papa imperans ieiunium Quadragesimale, aut Quatuor Temporum, efficit vt illud iam sit necessarium ad virtutem abstinétiæ, idem plane 33. efficiet Episcopus aut Superior Religionis præcipiens aliquod ieiunium. id quod probo manifestè: nam in tantum Legislator supremus ponit ieiunium in materiâ abstinentiæ, in quantum illud præcipit; sed etiam Superior subordinatus mihi præcipit illud idem ieiunium; ergo eodem modo respectu mei illud ieiunium ponetur in virtute abstinentiæ. Confirmo Primò: Non aliter se habet Legislator supremus respectu omnium subditorum, quàm meus particularis Superior respectu mei: tantam enim habet hic supra me auctoritatem ad mandandum, quantam supremus respectu omnium; ergo respectu mei eamdem inducet obligationem, quam ille in omnes: ergo eodem modo vterque se habebunt ad ponendam, aut non ponendam eam materiam in virtute abstinentiæ v. g.

Quorumdam responsio.

Dicunt aliqui, supremum Superiorem habere virtutes omnes sub suâ potestate, vt eis vtatur pro libitu in ordine ad suum finem, ponendo actus imperatos in tali aut tali virtute: id quod non habet Superior subordinatus: quod inde confirmant, quia multa potest supremus Superior, quæ non potest immediatus; ergo & hoc ipsum poterit. Sed contrà manifestè, quia non aliter supremus habet eas virtutes sub se in ordine ad suum finem, quàm quia potest dirigere Rempublicam & subditos omnes, eisque iusta imperare: at hoc totum etiam habet respectu mei, & in ordine ad meam directionem meus immediatus Superior; ergo eodem modo habebit sub suâ potestate omnes virtutes. Secundò idem ostendo ratione à priori, declarando simul in quo differát inter se supremus & immediatus Superior; & per hoc reijcio disparitatem datam. Est igitur ea sola differentia inter hos duos Superiores, quòd supremus non habeat alium supra se; inferior verò habet superiorem sui: prætereà, quòd supremus habeat plures subditos, hic verò pauciores: fortè etiam, quia non habet in aliquibus materijs vim quidquam mandandi & immutandi. Atqui tota hæc differentia in ordine ad punctum præsens omnino est per accidens; nam in primis habere alium supra se, non facit nisi præcisè posse illud præceptum ab illo alio alteriori Superiori reuocari; at in ordine ad hoc vt me obliget, quamdiu non reuocatur, nihil facit, vt per se constat: quòd verò Supremus habeat subditos plures, nihil etiam facit, vt paulò antè dixi; nam tam est meus superior Pater Rector, si solus ego essem cum illo in Collegio, quàm iam quando sumus centum vel plures. Respondebis, fortè hoc verum esse in Superiore ordinario, non autem in supremo. Sed contrà, da hoc idem in Pontifice; da mori omnes Christianos, me & Pontifice solis permanentibus; numquid non propterea ego tunc tam illi tenerer obedire quàm iam? quis hoc neget? Ergo habere plures vel pauciores subditos nihil facit ad rem præsentem; ergo nec esse supremum vel non supremum. Quod denique in aliquibus materijs non habeat inferior Prælatus vim præcipiendi, probat quidem, in eis materijs non posse illum constituere quidquam vt necessarium ad virtutes earum materiarum; per hoc tamen nihil probatur circa alias, vbi habet eam auctoritatem præcipiendi.

Occurritur ei.

In quo differant inter se Superior summus & subordinatus.

Et hinc rejicitur efficaciter, quod in confirmationem hi adduxerant, scilicet multa posse supremum, quæ non potest inferior; iam enim ostendi totum id licet verum, per accidens tamen esse ad punctum præsens. Secundò fortè dicent, solam legem habere eam vim, legem autem requirere auctoritatem supremam; ergo sola auctoritas suprema ponet rem præceptam vt necessariam ad virtutem, in quâ est. Sed contrà Primò; nam multi Principes, qui absolutè alijs sunt subiecti, possunt ferre leges. Sic Episcopi possunt pro suâ Diœcesi, saltem cum Concilio prouinciali, aliquam legem statuere, etiamsi sint Papæ subiecti; ergo saltem ibi constituent eos actus in materiâ virtutis: eo autem concesso, cur non & alius Superior aliquantò minor idem poterit facere? si enim semel non requiratur suprema omnium potestas, quis posteà taxabit, quæ sufficiat, quæ non? Contrà Secundò, & fortiùs, quia gratis omnino id soli legi tribuitur, & negatur alijs præceptis; iam ostendi in tantum posse id legi conuenire, in quantum ea inducit obligationem, & facit necessarium suum actum ad non peccandum: hoc autem totum habet quodlibet præceptum, esto non sit propriè lex, ergo.

Alia responsio reijcitur.

Hinc fit Secvnda Conclvsio: Si lex & præceptum ponit suam materiam in virtute, quâ intendit, eodem modo votum id præstabit. Hæc est nonnullorum recentiorum; negatur tamen à Vasquez & alijs, vt dixi paulò antè. Sed probatur

Si lex ponit materiam præceptam in virtute, quam intendit, idem faciet votum.

34 facilè ex dictis, quia lex in tantum constituit materiam suam vt necessariam ad virtutem, in quantum eam directè constituit obligatoriam; sed hoc idem habet votum, ergo etiam constituet suam vt necessariam ad virtutem in quâ est. Confirmo manifestè: Non magis aut non minùs, quando Superior dicit, *Facias hoc*, quàm quando ego dico, *Voueo hoc*, illa materia redditur obligatoria, & directè prohibita, ergo eodem modo debet cõstitui vt necessaria ad eam virtutem, in quâ alioquin est. Et sanè non video, cur Monachi v.g. sancti Francisci de Paulâ, qui ex voto tenentur non comedere vnquam carnes, sint minùs inabstinentes, si eas comedant die Iouis, quàm nos, qui ex lege tenemur easdem non comedere die Veneris; ergo quoad hoc non potest esse differentia vlla inter legem & votum.

Responsioni occurritur.

Dices Primò, Lex vel præceptum, eo ipso quòd sit Superioris alicuius, habet vim ponendi materiam præceptam vt necessariam ad virtutem, in quâ alias erat; votum autem, quia non est ab habente iurisdictionem supra se, ideò non posse constituere materiam, quam præcipit vt necessariam ad eam virtutem. Sed contrà, quia licet homo non sit superior suprà se; potest tamen sibi ipsi materiam aliquam non minùs reddere prohibitam vel illicitam directè, quàm si esset superior; ergo ex hac parte tam bene constituet illam materiam vt necessariam ad eam virtutem, quàm ipse Superior, qui non aliter id præstat, quàm directè prohibendo illam materiam. Confirmo & explico: Ipse Legislator etiam non habet supra se iurisdictionem, sicut neque eam habet qui vouet; & tamen eo ipso, quòd Legislator obligatur à lege etiam à se latâ, iuxta probabiliorem sententiam; procul dubio etiam ipse non ieiunans non minùs faciet contra virtutem abstinentiæ quàm subditus, vt omnes supponunt: ergo ad faciendum contra materiam aliquam virtutis non requiritur, vt obligatio id non faciendi proueniat ab aliquo Superiore ipsius operantis; ergo, etiamsi obligatio voti non veniat ab aliquo Superiore, adhuc constituet eam materiam vt necessariam ad virtutem, si illam constituit lex: & instantia de voto abstinentiæ perpetuæ à carnibus in Patribus S. Francisci de Paulâ id clarè ostẽdit, vt dixi paulò antè.

Licet quis nõ sit suus superior, potest tamen materiam sibi reddere illicitam.

Obiectio soluitur.

Secundò obijcies, sequi ex nostrâ conclusione, si quis vouit se facturum omnia honesta, quæ ab amico vel ab alio non sibi Superiore fuerint petita, & amicus petat, vt oret, aut vt ieiunet, ipse verò id non faciat; sequi inquam, ibi fore duplex peccatum: vnum contra Religionem propter votum, aliud contra abstinentiam aut virtutem orationis. quod tamen videtur absurdum.

Respondeo, me in duabus his conclusionibus non locutum absolutè, sed præcisè dixisse, Si potest lex eam obligationem inducere, etiam posse votum; vtrùm autem vtrumque id possit, iam dicam; & fortasse hac ipsâ obiectione magis confirmatâ vtar ad id negandum vniuersaliter & absolutè.

SVBSECTIO III.

Vltimò deciditur quæstio.

Probabilius est, nec votũ nec præceptũ ponere rem præceptam in materiâ virtutis, quam intendit.

SIt ergo TERTIA CONCLVSIO: Longè videtur probabilius, nec votum, nec legem positiuam ponere rem præceptam in materiâ virtutis, quam intendit. Hæc est contra multos; meo tamen iudicio facilè potest probari Primò contra aliquos, qui meritò id negant voto; atqui, vt ostendi, eadem est ratio de lege; ergo omnibus negandum id est absolutè. Sed quia possent dicere, potius è contrario omnibus eam vim concedendam, ideò argumentor sic, & pono exemplum in temperantiâ, in cibis & castitate. Certissimum 35.
enim est, malitiam, quæ reperitur in haustu vini, qui ebrietatem causat, non reperiri in haustu temperato sanitati & capiti proficuo, licet voto aut mandato Superioris mihi haustus ille prohibitus esset. Hanc suppositionem negare nemo potest: nam malitia & turpitudo ebrietatis consistit in eo, & quòd priuet vsu rationis; quòd hominem ludibrio exponat; quòd cogat sæpè ad indecentissima, vomitum, &c. de quo me vide Tom. 5. disp. 50. sect. 5. Nihil autem horum reperitur in eo, qui contra votum aut mandatum Superioris, vt dixi, temperatissimum haustum vini facit. Sanè id ex terminis est notum; ergo non est eadem malitia in vno quæ in altero casu, sed planè specie diuersa. Idem est in castitate; malitia enim fornicationis ex prolis periculo desumpta non reperitur in eo qui ad vxorẽ suam accedit; etsi fecisset votũ non accedendi ad eã, seu non petendi debitum: vel qui ex lege aliquâ prohibente die Veneris v.g. ne ad vxorem propriam quis accedat, teneretur eâ die non accedere: hic enim in nullum periculum conijceret prolem.

In quo consistat turpitudo ebrietatis.

Occurritur responsioni.

Fortè dicet aliquis, in similibus casibus legem non intendisse honestatem, quæ reperitur in carentiâ ebrietatis: non enim prohibuit tunc vinum, ne inebrientur, sed ob aliud motiuum: similiter, si esset præceptum non accedendi ad suam die Veneris, illud non habiturum pro motiuo nisi religionem, vt scilicet quodammodò coleretur Christus, dum in memoriam passionis ipsius die Veneris ab eâ etiam alioquin licitâ copulâ abstineretur; vnde tunc illa copula erit non contra castitatem, sed contra religionem.

Sed contrà euidenter, quia hinc sequetur, comedere nunc carnes die Veneris, non esse actum intemperantiæ, sed irreligionis: quia etiam nunc in prohibitione eius esus carnium habuit Ecclesia pro motiuo colere passionem Christi; consequens autem est contra omnes cum quibus nunc disputo; nullus enim dixit, talem esum esse irreligionem, sed intemperantiam.

Contrà Secundò, quia doctrina communis non tam recurrit ad ea motiua, quàm ad ipsum actum qui prohibetur: vt si v. g. prohibetur esus, ille sit contra temperantiam; si prohibetur copula, hæc sit contra castitatem: sicut eo ipso, quòd imperetur actus, qui alioquin ad religionem pertinet, v. g. audire Sacrum, iam illud omittere est contra religionem, quodcumque fuerit Ecclesiæ motiuum in ea Sacri auditione imperandâ; ergo per motiua non infringitur vllo modo vis mei argumenti.

Declaratur amplius conclusio & vniuersalius.

Tertiò vniuersaliùs argumentor contra eam solutionem. Nam argumentum meum eamdem vim habet, licet motiuum Ecclesiæ fuerit illud ipsum, quod in eâ virtute reperitur. V. g. prohibuit Ecclesia vinum, ne quis se inebriaret: ecce iam habuit pro intento ipsam honestatem temperãtiæ. Certe si quis se inebriaret sine vllâ prohibitione Ecclesiæ, longè aliter peccaret, quam qui sub eâ prohibitione faceret haustũ moderatissimũ vini, & (vt suprà dixi, capiti etiam salubrẽ: nemo enim prudẽs negabit diuersas malitias in eis duobus peccatis reperiri: ergo lex etiãsi intendat 36.

honestatem

honestatem virtutis, non tamen constituit rem præceptam in eâ virtute.

Declaro id magis: Si lex aliqua prohiberet sub mortali in Religiosâ domo, ne quis per fenestram ad plateas prospiceret, motiuum autem præcepti esset ob castitatem seruandam; aut prohiberet, ne vllus Religiosus in alterius cubiculum ingrederetur; ne ad bibendum & se inebriandum simul conuenirent; suppono autem leges vniuersales obligare, etiamsi in hoc particulari casu esset inconueniens, quod vitare intendunt: hoc posito, quis, quæso, diceret, eum Religiosum peccasse contra castitatem qui aspexit per fenestram, quando certò sciebat neminem se visurum in plateâ: aut illum, qui intrauit cubiculum alterius, quando neminem intus esse nouerat, & verò id optabat, quia voluit aliquid furari & à nemine videri? quis, inquam, dicet hunc peccasse in materiâ gulæ & haustus, & contraxisse ebrietatis malitiam? Sanè ego id numquam mihi persuadebo; & tamen peccarunt illi duo contra legem, quæ habuit pro motiuo in eâ prohibitione & honestatem castitatis, & honestatem temperantię v.g. ergo lex prohibens aliquam rem, etiam intendendo motiuum temperantiæ, non continuò illam rem facit esse contra eamdem temperantiam.

Vrgeo hoc idem: Si Pontifex posset imperare actus purè internos, & ex motiuo honestatis, quæ reperitur in actu fidei, mandaret mihi, vt hîc & nunc exercerem actum fidei supernaturalis, ego tamen nullo prorsus modo in fide dubitans, sed quia volui dormire aut comedere, non elicerem eum actum fidei, sanè non continuò essem hæreticus, neque amitterem vllo modo habitum fidei: ergo præceptum seu lex licet habeat pro motiuo honestatem, quæ reperitur in virtute aliquâ, dum præcipit nouam materiam, non ponit illam in eâ

37. virtute. Ratio denique à priori huius veritatis desumitur ex his quæ paulò antè tetigi, quòd scilicet inhonestas, quæ reperitur ex naturâ rei in actibus vitiosis, nullo modo reperitur in actionibus, quæ liberè prohibentur ab hominibus; esto Legislator ordinauerit eam actionem ad talem virtutem. Nam ea ordinatio, cùm sit extrinseca rei ipsi, non potest illi dare contrarietatem cum quacumque virtute, sed præcisè cum ipsâ prohibitione, vt mox declaro: v. g. aspicere per fenestram ex se non est contra castitatem; quod autem Superior intendens castitatem eum aspectum prohibeat, non efficit illum aduersari magis castitati quàm anteà; quia intentum Superioris non immutauit illum aspectum, nec ei addidit maiores vires, vt excitaret nunc fortiùs motus inhonestos, quàm si non fuisset prohibitus: ergo ex eâ prohibitione non redditur contrarius castitati, sed præcisè ipsi mandato, seu imperio Superioris; quia dum in actu exercito dicit, *Nolo vt id fiat*, formaliter constituit sibi contrariam eam rem; & consequenter solùm erit contra obedientiam trãsgressio eius mandati. Quæ ratio in genere moris mihi videtur clarissima; & solùm iam nobis restat aliquas obiectiones minoris momenti soluere.

Ordinatio & intentio Legislatoris, quia extrinseca actui, non dat illi contrarietatem cũ qualibet virtute, sed solùm cum prohibitione.

SVBSECTIO IV.

Respondetur obiectionibus contra præcedentem doctrinam.

IN primis oportet respondere obiectioni præcipuæ suprà positæ, quòd scilicet præceptum positiuum cadens suprà aliquam materiam efficiat idem quod naturale; sed naturale constituit in materiâ eius virtutis, ergo & positiuum idem faciet. Huic igitur respondeo Primò, inde eodem modo probari de voto; cùm tamen etiam qui eo argumento vtuntur negent voto eam vim constituendi rem promissam intra virtutem, ad quam alioquin spectat: ergo argumentum contra omnes est, & omnes illi satisfacere tenentur. Ideò absolutę ei respondeo Secundò negando maiorẽ, quam puto manifestè falsam: etenim præcepta naturalia ideò prohibent aliquas actiones, quia annexæ sunt illis indecentiæ variæ, & malitiæ naturæ rationali contrariæ, vt in ebrietate, mendacio, &c. hæ autem indecentiæ non possunt vllo modo annecti alijs materijs, quæ accidentaliter per positiuum præceptum prohibentur; vt paulò 38.
antè clarè ostendi in haustu temperato vini; quãtumuis enim prohibeatur à Legislatore ob quodcomque motiuum, ideóque reddatur peccaminosus, non tamen habere poterit malitiam, quam habet ebrietas: & idem de aspectu per fenestram respectu castitatis; de ingressu in cubiculum alienum respectu comessationis. Quæ exempla paulò antè posui, & vsi pro meâ sententiâ.

Solutio prima obiectionis.

Præcepta naturalia res prohibent, quia annexa sunt illis malitia naturæ rationali cõtraria.

Secundò potest obijci: Peccata illa debent esse in specie aliquâ infimâ, non inobedientiæ specialis; quia ea ratio est communis omnibus peccatis; ergo contra aliquam aliam virtutem; non potest autem alia esse, quàm ea ipsa quæ à Legislatore intenditur, ergo, &c. Respondeo Primò retorquendo argumentum contra auctores contrariæ sententiæ: nam si quis fecisset simul votum ieiunandi die Iouis, & orandi & dandi eleëmosynam, &c. transgressio ieiunij tunc esset peccatum particulare, non in specie abstinentiæ: expresè enim hi, maximè Pater Vasquez suprà, docent, per votum non constitui eum esum contra speciem abstinentiæ: neque item esset tale peccatum in materiâ irreligionis, quia ea ratio esset communis etiam carentiæ orationis, & non elargitioni eleëmosynæ; eodem planè modo quo inobedientia esset communis, si de his tribus actionibus imposita fuisset lex obligans. Ecce difficultatem omnibus omnino communem. Quòd si respondeant, irreligionem esse speciale vitium, inobediẽtiam verò esse communem, facilè inde vrgebuntur: nam ideò inobedientia est commune, quod multis peccatis specie diuersis conuenire potest: atqui irreligio etiam multis specie diuersis conuenire potest; vt quando de multis materijs facimus votum; ergo in hoc nulla est disparitas: quòd enim ad viginti v. g. peccata se extendat inobedientia, irreligio verò ad sedecim, per accidens omnino est pro præsenti difficultate: nam ratio, quæ est verè specifica atoma, non solùm nõ potest esse communis centum v. g. speciebus distinctis, sed nec solis duabus; nam iam eo ipso non esset species, sed genus: ergo cùm ostenderim, irreligionem esse multis illis peccatis communem; esto non tot quot est inobedientia, non poterit absolutè esse species atoma, vt argumentum dicebat de inobedientiâ.

Obiectio Secunda.

Retorquetur.

Irreligio potest conuenire peccatis specie distinctis.

Fortè Secundò respondebunt, eas transgressiones voti omnes esse in infimâ specie irreligionis, licet intra illam habeant aliquam diuersitatem indiuidualem ratione materiæ. Sed contrà; quia de præcepto dicam ego id ipsum, scilicet omnes ipsius transgressiones esse in materiâ infimâ inobedientiæ; quæ tamen ex diuersitate materiæ aliquam habeant indiuidualem inæqualitatem. Cur enim, quæso, non orare, & non dare eleemosynam,

quando ad vtrumque teneor ex voto, erunt eiusdem speciei infimæ; & non erunt, quando ad ea duo ex præcepto, non verò ex voto tenerer? aut cur per votum impediuntur illæ materiæ diuersæ, ne dent diuersitatem actibus, non verò impediuntur per præceptum?

Tertiò respondebunt: Non est specialis virtus obedientiæ, nisi quando facimus aliquod opus bonum ex motiuo illius honestatis, quæ in obediendo reperitur; ergo è contrario non erit inobedientia, nisi quando ex contemptu transgredimur præceptum: ergo in casu præsenti, vbi nullus est contemptus, non erit specialis inobedientia.

Votum & præceptum eodem passu ambulant.

Sed contra Primò, quia idem omnino dicam ego de voto, scilicet non esse religionem exercere vtcumque cultum & reuerentiam, sed id debere fieri ex affectu erga honestatem, quæ in eo cultu reperitur: oportet enim (maximè in sententiâ Vasquez, qui obiectione præcedente vtitur) vt actus feratur in honestatem, habendo illam pro obiecto formali. vnde rursus inferam, Ergo è contrario non erit specialis irreligio transgredi votum, nisi id fiat ex contemptu; vt de transgressione præcepti dicebatur: aut detur mihi, quæso, aliqua probabilis disparitas, cur faciam ego contra votum comedendo carnes ob earum delectationem, quãdo voui non comedere; & non faciam contra mandatum Superioris easdem comedendo ob eãdem delectationem, quando mandatum est mihi, ne eas comedam; debeámque dicere, Si contra mandatum volo facere, volo comedere in contẽptum; & ad non debeam dicere vt frangam votum?

Secundò argumentor contra solutionem ab aduersarijs pro meâ instantiâ datam; concedo enim illis nunc (quod tamen falsum esse alibi probaui) non contrahi bonitatem ex obiecto materiali; addo tamen, malè inde inferri consequentiam hanc; Ergo nec malitia inobedientiæ contrahetur. Licet enim honestas amari debeat propter se, vt communicetur actui, malitia tamen id non requirit; vnde iniustus est qui furatur, licet propter mœchiam (vt benè ipse Vasquez alibi cum communi docet) etiamsi non furetur vt furetur, aut in contemptum præcepti naturalis non furandi; ergo pari ratione contrahi poterit malitia inobedientiæ specialis, dum quis etiam sine contemptu transgreditur tamen re ipsâ mandatum, licet è contrario honestas obedientiæ non contrahatur, nisi obediam ex motiuo illius honestatis. Certè quando Deus mandauit ei Prophetæ, quem ad Ieroboam misit, ne comederet in terrâ Israël panem; & ille procul valdè à contemptu inductus tamen fictâ reuelatione alterius Prophetæ panem comedit, non ei Deus intemperantiam exprobrauit, sed solam puram inobedientiã: *Quia non obediens fuisti ori Domini*, &c. & sanè Deus non voluit ob rationem (vt sic dicam) genericam & communem peccati eum reprehendere, sed ob particularem, & indiuidualem, quæ ibi erat; idem obiecit Adamo & Heuæ, qui non ex contemptu peccauerunt: ergo inobedientia propria contrahitur sine vllo contemptu.

Licet honestas amari debeat propter se, vt actui cõmunicetur, non tamen malitia.

3 Reg 13.

40. Lubet nonnihil hîc hærere, & ponderare, Deũ prohibentem seni illi Prophetæ esum panis in Israël pro motiuo habuisse religionem, ne cum idololatris communicare videretur Propheta; & tamen non propterea ille esus fuit actus irreligionis; alioquin ea malitia irreligionis tamquam grauissima, & specifica & propria eius peccati (vt aduersarij dicunt) debuisset à Deo obijci Prophetæ: vnde infero in meæ sententiæ confirmationem, non poni actum prohibitum in eâ specie vitij quam fugit Legislator per tale præceptum. Ad quod etiam propositum meritò vrgeo, quod communiter D. Thomas & alij docent, omnia ea, quæ ex suâ naturâ sunt alioquin licita, si prohibeantur, solam malitiam habere, quòd sint contra prohibitionem; seu solùm esse mala, quia prohibita. Vnde in his actionibus D. Thomas q. 2. de malo art. 6. admittit, ex diuersitate præceptorum sumi diuersitatem peccatorum; & sic discurrere, dicit esse rationabile: ergo planè in his non admittit aliam propriam malitiam quàm inobedientiæ seu oppositionis cum præcepto.

Quæ natura suâ sunt licita solùm cõtrahunt malitiam à prohibitione.

Hinc ad rationem è numero 38. dico, talem transgressionem esse in specie inobedientiæ, licet fortè non sit vltima species; nam obiecta ipsa prohibita dant aliquam diuersitatem: conflatur ergo ea species peccati ex inobedientiâ, & ex materiâ prohibitâ: non quia sit peccatum contra castitatem, v. g. aspicere per fenestram, in exemplo suprà posito; aut quia sit in specie ebrietatis haustus moderatus vini tempore prohibito; sed quia ex ipsâ materiâ diuersâ accipit aliquam diuersitatem inobedientia: etenim si res imperata nobilior sit, peius est eam omittere quàm si ignobilior: supponitur enim Legislator magis desiderare id quod est melius; eodem planè modo quo in voto. Deus enim votum acceptans magis videtur acceptare, si de re meliori sit, quàm si de minùs bonâ; aut magis quasi dolere, si id, quod alioquin gratius ei est, & est ei oblatum, non offeratur, quàm si non offeratur id quod valdè parum valet. Vnde meritò dicunt Theologi, 41. posse rem adeò esse ex se indifferentem, aut honestatis incapacem, vt votum de illâ non obliget; quia Deus non curat, si non sibi detur, quod alioquin non sibi placet, quantumuis sit ei promissum. Cùm ergo lex, esto non constituat materiam præceptam in specie alterius virtutis, ex ipsâ tamen inæqualitate obiectorum reddatur magis minúsue obligans, vt intra eamdem planè materiam redditur ob eius excessum iam obligans sub mortali, iam sub veniali, inde fit, vt constituat intra genus inobedientiæ distinctas & diuersas species. Neque nouum est, intra vnam speciem subalternam vitij esse alias species; sicut intra vitium luxuriæ est simplex fornicatio, sodomia, bestialitas; & intra intemperantiam est ebrietas, ingluuies, &c. ex quâ diuersitate non licet inferre, ea peccata non esse intra specialem luxuriam. Ita dico de speciali inobedientiâ in diuersis materijs.

Solutio obiectionis factæ.

Malitia trãsgressionis legis cõflatur partim ex inobedientiâ & materiâ prohibitâ.

Legislator magis desiderat quod melius est.

Intra idem vitium possunt esse variæ species.

Obijcies Tertiò, Ergo non erit necessarium in confessione dicere, in quâ materiâ transgressus quis sit Superioris præceptum; sed sufficiet dicere, Nolui illi obedire: imò neque tenebimur dicere, Non ieiunaui, non audiui Sacrum die Dominico sed sufficiet dicere, Non seruaui præcepta Ecclesiæ: consequens autem est absurdissimum, ergo. Respondeo Primò retorquendo argumentum: nam si vxoratus teneretur ex lege aliquâ generali Ecclesiæ, vt suprà dicebam, die Veneris v. g. abstinere à copulâ coniugali, & tamen accessisset 42. ad vxorem suam, non posset ille in confessione dicere, Fornicatus sum: hinc autem infero, Ergo illud præceptum non posuit eam copulam vt necessariam ad virtutem castitatis; seu, vt clariùs dicam, non dedit illi malitiam, quam copula illicita habet ex naturâ suâ; ergo non efficit illam esse fornicationem; quia indecentiam, quam fornicatio habet ex se, non habet copula matrimonialis,

Obiectio Tertia. Cur exprimenda particularis inobedientia in confessione.

etiamsi

etiamsi omnino sit hîc & nunc per legem positiuam prohibita. Deberet ergo talis in confessione dicere, se peccasse contra præceptum Ecclesiæ accedendo ad suam.

Verùm quia adhuc vrget absolutè obiectio posita, cur scilicet non sufficiat dicere in confessione, Feci contra præceptum Ecclesiæ, respondeo Secundò absolutè negando consequentiam ex immediatè antè dictis; nam species atoma eius peccati conflatur etiam ex ipsâ materiâ, in quâ quis est inobediens; debet ergo illa etiam declarari: sicut licet pollutio, fornicatio, bestialitas sint sub specie subalternâ luxuriæ, non sufficit dicere, Fui grauiter luxuriosus, sed oportet dicere in quâ materiâ.

Obiectio quarta.

Obiicies Quartò: Si omnis transgressio præcepti est inobedientia; ergò quodlibet peccatum contra præceptum naturale habebit duas malitias; vnam contra naturam rationalem, alteram contra præceptum diuinum: hoc autem videtur absurdũ, ergo. Respondeo, me suprà tractasse, verùm ex pluralitate præceptorum veniat diuersa malitia rei prohibitæ; dixisséq; si Legislator id mandet animo magis obligandi, omnino esse ibi duas; si verò solùm se habeat vt declarans obligationem naturalem, quo solùm modo probabiliter dicere possumus Deum se gessisse in præceptis Decalogi, tunc non incurri inde nouam malitiam. Vide quæ in hoc puncto suprà dixi.

SVBSECTIO V.

Quædam ex dictis inferuntur.

Transgressio præcepti positiui per se loquendo contrahit vnicam inobedientiæ malitiam:

PRimum sit, eum qui præcepta positiua transgreditur, per se loquendo, non contrahere nisi vnam malitiam inobedientiæ; nam alteram contra virtutem, quam intendit præceptum, ostendimus non contrahi: ea autem quæ contrahitur consistit in indecentiâ illâ, quæ reperitur in non parendo præceptis licitis & honestis legitimo-
43 rum Superiorum. Dixi, *per se loquendo*; nam per accidens potest contingere, vt etiam contrahatur alia malitia ratione periculi, v.g. in eodem exemplo, quod suprà posuimus, si prohibeatur sub mortali Religiosis aspectus per fenestram in plateam, aut ingressus in feminæ alicuius domum, ob periculum castitatis; diximus, si ingrediatur quando nullum planè est periculum, peccare quidem illum contra obedientiam, non tamen contra castitatem: nunc addo, si periculum aliquod re ipsâ tunc sit, illum non solùm contra obedientiam, sed etiam contra castitatem peccaturum: obseruo tamen, illam malitiam contra castitatem non contrahendam tunc ratione præcepti, sed ex naturâ ipsâ rei, iuxta illud certum principium, *Qui amat periculum, in illo peribit*: ideò ea malitia iuxta periculi magnitudinem ponderanda est, non iuxta grauitatem præcepti: erit enim tantùm venialis, si periculũ sit leue, grauis, si periculum magnum sit: si autem ea malitia contra castitatem ex præcepto desumeretur, cùm hoc sub mortali obliget, semper esset mortalis: quod, vt dixi, planè est improbabile: quomodo enim peccabit quis contra castitatem, non se vlli periculo eam violandi exponendo, neq; vllum actum luxuriæ eliciendo: aut quomodo peccabit mortaliter ob solum leue periculum cognitum vt tale?

per accidens potest duas contrahere, nempe vnã prohibitam ratione præcepti, sed ex naturâ rei.

Habitus virtutis particularis non destrueretur per actum, qui solùm esset contra præceptum sine inobedientia.

Secundò infero, habitum castitatis v. g. non corruptum iri per ea peccata, quando solùm sunt contra præceptum Superioris; item, neminem amittere habitum temperatè comedendi, etiamsi comedat tempore à Superiori prohibito. Dices, Ergo qui non ieiunaret vllâ die Quadragesimæ, sed semper comederet carnes, esset abstinens, dummodò eam seruaret temperantiam, ad quam extra Quadragesimam tenemur. hoc autem planè videtur esse contra communem sensum. Respondeo, eamdem esse difficultatem in eo qui vouisset ieiunium; & tamen semper comederet carnes: v.g. si Religiosus ex ordine S. Francisci de Paulâ semper comederet carnes contra votum, essétne abstinens? si respondeatur, Esset, cur non idem potero ego dicere de non ieiunante contra
præceptum Ecclesiæ? non enim video, cur vnus 44
præ altero dici abstinens debeat: si verò non diceretur abstinens ille Religiosus, vlteriùs rogo, qui id fiat, cùm, vt vidimus suprà, communiter dicatur etiam ab his, quibus hæc obiectio posset fauere, votum non ponere rem promissam in eâ virtute quam intendit: quo ergo modo illi nodum soluerint, eodem ego circa præceptum discurram. Secundò absolutè respondeo, illum non posse dici absolutè abstinentem, quia abstinentia est duplex virtus: vna, quæ dicitur temperantia naturalis, éstque sub præcepto naturali: vt obseruaui suprà agens de virtutibus: alia verò, quæ est sub consilio, & quæ potest ab Ecclesiâ imperari: vniuersaliter enim suprà ostendi diuersas esse eas virtutes, quæ sub præcepto naturali sunt, ab his quæ sunt sub consilio: ergo abstinentia, quam Ecclesia præcipit in ieiunio, non est ea, quam natura præcipit, sed alia, quæ ex se alioquin erat sub solo consilio: inobedientiam ergo illam circa materiam abstinentiæ vocamus vulgariter eodem nomine quo intemperantiam naturalem in eâ materiâ ciborum.

Potest temperantia naturalis separari ab eâ quæ est Ecclesiæ, siue à carnibus.

Hinc facilè respondeo, talem hominem posse habere temperantiam naturalem, quam natura præscribit; etiamsi non habeat abstinentiam illam extraordinariam, quæ ex naturâ rei est sub consilio; & supposito præcepto Ecclesiæ iam est sub obligatione. Sicut si virginitas esset sub præcepto Ecclesiæ, & quis illud transgrediens vxorem duceret, ad eamdémq; accederet, seruare posset eam castitatem, quam nunc seruant coniugati, non tamen virginitatem, quam dixi suprà distinctam esse virtutem à castitate; ideò in eo casu peccaret in virginitatis violatione, quia tunc duæ castitates distinctæ essent sub præcepto: quia verò vicinæ valdè sunt hæ duæ virtutes, sicut, duæ illæ abstinentiæ in cibo, & versantur circa eamdem materiam, fit, vt homines vulgariter loquendo, eum qui vnâ caret, quando est sub obligatione, absolutè nominent incastum, intemperatum, perinde ac si vtraque careret; cùm tamen constet, vnam valde esse separabilem ab aliâ. Imò inter ipsas temperantias, quæ à naturâ præscribuntur, ostendi alibi, negari vix posse, quin dentur habitus realiter distincti, & vnus ab alio separabilis; vt scilicet quis facilis sit in temperantiâ seruandâ erga cibum, non erga potum, aut è contrariò, erga potum, non erga cibum; quo casu eum, qui qualibet ex his temperantiis careret, vocaremus intemperatum: hinc tamen non præeluditur via Theologis ad distinguendos duos eos habitus, & ad inuestigandum, an illi sint connexi necessariò inter se. Vtrùm autem ob eam similitudinem possit quælibet ex illis virtutibus reperiri sola in tam perfecto gradu quàm si essent simul, est alia quæstio (de quâ dum de connexione virtutum;) & independens est à præsenti,

sufficienter videtur iam declarare. Aliquantu lùm autem diutiùs hæsi, eò quòd communiter contraria sententia videbatur sine examine defendi; cùm tamen, vt vidimus, longè minus sit probabilis quàm nostra.

DISPVTATIO XLII.

Quomodo peccatum crescat ex circumstantijs.

1. DE circumstantiis, quot & quæ sint, quomodo augeant malitiam & bonitatem, quando transferant in diuersam speciem, &c. fusè egi suprà, disp. 17. per totam, ideò in præsenti nihil de eâ re; restant tamen aliqua, quæ meritò singularem sibi vendicant disputationem.

Intensio actus non est propriè circumstantia.

Prius autem aduertò, etiamsi intensio actus soleat vocari circumstantia, re tamen ipsâ non esse, sed multiplicationem ipsius actus, seu plures partes illius, quæ æqualiter augent meritum & demeritum; ita vt si vnus gradus mereatur præmium vt sex, duo gradus mereantur vt duodecim: & sic de aliis: ideò de hac intensione non disputamus in præsenti sub nomine circũstantiæ.

Vt actus sit liber, non necessarium vt in se cognoscatur.

Fortè dices: Ea intensio, maior non est formaliter libera: homo enim non scit quot gradus habeat intensionis; ergo non crescit ex eâ meritum; quia meritum debet esse voluntarium. Respondeo, negando antecedens; nam vt actus sit formaliter liber, non est necessarium illum in se reflexè cognosci, esto obiectum actus debeat esse notum: sufficit ergo, si ita ipse actus habeatur, vt posset omitti; hoc autem habet actus non solùm circa primos, sed etiam circa omnes alios gradus: ita enim omnes illos homo producit, vt omnes potuerit omittere: neq; enim ex eo, quòd vnum gradum actus habet, cogitur alium habere; nam duos primos habere potuit sine aliis duobus vltimis; & sic de reliquis: ergo omnes illi in se sunt formaliter liberi; ergo meritorij; siue ea intensio dicatur accidens illius actus siue non. quod ad quæstionem de nomine spectat, vt per se patet. Nec circa intensionem aliud hîc occurrit dicendum.

2. Quoad durationem verò, quæ etiam inter circumstantias annumeratur, & reducitur ad circumstantiam *Quando*, maior est difficultas, vtrùm scil. actus durans in secundo instanti sit meritorius noui præmij; & quale illud sit; id quod à nobis nunc exactè discutiendum est: est enim res magni momenti tam quoad meritum, quàm quoad demeritum, & à multis vehementer ex hoc capite derogatur nostris bonis operibus.

SECTIO I.

Aliquæ sententiæ circa augmentum è duratione proueniens.

OB materiæ difficultatem, in varias sunt auctores diuisi sententias; quas breuiter reiiciemus, vt appareat, quid sit probabilius dicendum.

SVBSECTIO I.

Sententia Patris Coninck.

QVi Tom. de Fide disp. 8. num. 169. & sequentibus non videtur satis constanter in hoc puncto discurrisse: ex vnâ enim parte ait, hominem continuando actũ non tam multùm mereri ac inchoando; sicut si duo stent coram Rege tecto capite, vnus vno quadrante, alter mediâ horâ, non tamen ideò hic duplo plus pœnæ quàm alter ob eam irreuerentiam continuatã meretur: nihilominus ait, in omni nouâ continuatione esse nouum meritum, ita, vt si cum nouo conatu ea continuatio noua habeatur, tunc sit nouum præmium primo æquale; si verò sine nouo conatu id fiat, esto cum nouâ libertate, non tantum mereatur, sed augenda sit gratia quasi per partes proportionales. Ratio verò cur non admittat tunc tantum præmium est, quia semper in primo exercitio actus est maior difficultas quàm in secundò; ob quam est maior dignitas ad præmium.

Dixi hanc sententiam non esse constantem: 3.
quod facilè probo; nam esto in continuatione sit nouus conatus, habet tamen semper locum ea ratio, quòd continuatio non sit tam difficilis quàm inchoatio; ergo etiam nouo conatu admisso non debet esse actus ille tam meritorius quàm initio, si ea ratio subsistit. Quidquid verò sit de consequentiæ defectu, absolutè eam impugno. Primò, quia non explicat, quomodo ille conatus differat à nouâ libertate continuationis; & verò nec potest explicare: dum enim voluntas liberè operatur, non alium conatum habet quàm ipsum actum liberum, vt dixi fusè in Philosophiâ contra aliquos; inter quos est ipse P. Coninck; qui nescio qualem præuium impulsum ponunt, realiter tamen identificatum cum ipsâ voluntate antequam incipiat operari: etenim cùm ille impulsus realiter possit separari à voluntate, non potest non realiter, saltem modaliter, ab eâ distingui; nam separabilitas realis duorum signum euidens est distinctionis realis, saltem in creatis; alioquin liceret nobis dicere, hominem & asinum esse idem realiter, & solùm virtualiter distingui: & sic totam omnino turbaremus Philosophiam, vt ibidem fusiùs persecutus sum.

Secundò argumentor, quia esto concedamus eum præuium impulsum, eodem modo debemus illum concedere in continuatione, quando est noua libertas; ergo ratione illius non potest explicari, cur vna continuatio libera sit magis meritoria quàm altera, quia non potest in vnâ poni nouus conatus, nisi ponatur in alterâ.

Tertiò argumentor, quia malè supponit, maiorem esse in primâ productione difficultatem quàm in secundâ: etenim sæpissimè facilè valdè nobis est inchoare, difficillimum autem cõtinuare; vt in attentione, in meditatione, oratione, &c. passim experimur. Fateor: quando obiectum ipsum externum amplectendum per actus est nobis arduum, tunc maiorem esse difficultatem in primâ productione actus quàm in continuatione; quia tunc solùm censemur illud obiectum amplecti per primam productionem. At id accidens 4.
est ad intentum nostrum; tum quia ea difficultas non reperitur semper; vt quando obiectum ipsum non est à nobis ponendum, vt in amore Dei, in amore honesto erga proximum, & in aliis actibus: tum quia sæpè per nouam continuationem actus nouum etiam amplectimur obiectum; vt qui incipit

incipit flectere, & continuat, profectò quælibet noua continuatio actus est volitio nouæ continuationis genuflexionis; in eâ autem potiùs semper crescit difficultas quàm minuatur: facilè enim est flectere per Pater & Aue, difficile per mediam horam aut horam integram; tum quia in præsenti non agimus de merito, quod potest desumi ex speciali aliquâ difficultate, sed quod per se respondet substantię actus, siue cũ hac siue cum illâ difficultate. Aliud enim est disputare, quid mereatur secundùm se actus obedientiæ; aliud, quid illi accrescat ob specialem aliquam difficultatem in hac aut in illâ personâ.

Tandem eam sententiam reiicio, quia ex dicendis infrà pro nostrâ certò constabit, non minoris esse valoris quamlibet continuationem actus, quàm si poneretur nouus omnino similis; & consequenter eodem modo debere augeri præmium. Quod verò obiicitur de eis, qui ante Regem starent tecto capite, non habet vllam difficultatem: etenim homines sæpè non curant in multis actionibus, quod protrahantur, vel non protrahantur, sed solùm considerant iniuriam aut honorem, qui vt plurimùm in solâ primâ actione externâ consistit: sic qui daret Regi vnam alapam esset eodem ferè modo reus capitis ac si daret duas, vnam post alteram; non enim ponit quidquam in æstimatione morali ea repetitio; at extra controuersiam est apud Deum, si id fiat per duos actus distinctos liberos, esse duo peccata formaliter, & vnum ex se æquale alteri, quid-
5. quid sit de continuatione eiusdem actus. Confirmò ex eodem P. Coninck; nam licet ille homo cum diuerso conatu perseueraret in secundo quadrante tecto capite, non ideò esset duplo maiori pœnâ apud homines dignus; & tamen esset apud Deũ, ipso teste; ergo ea instantia nihil valet.

Pro cuius maiori refutatione dico, aliquando etiam inter ipsos homines tanti valoris esse continuationem quam primam productionem: sic qui constanter alium defendit per mediam horam, ne occidatur ab inimicis, qui totâ eâ mediâ horâ constanter illum vrgent, non minùs gratiæ meretur per defensionis continuationem quàm per defensionem primi quadrantis, si æqualiter semper fuisset periclitatus de vitâ eo absente. Item, si ego possem producere & conseruare immediatè in altero doctrinam, pulchritudinem, diuitias, &c. certè non minùs mererer apud illum ea omnia conseruãdo quàm primò producendo. Hinc formo rationem à priori, dicoque, ea quæ ob sui bonitatem placent aliis, non minùs per se loquendo esse Deo & hominibus grata dum conseruantur, quàm dum incipiunt. Eiusmodi autem sunt omnia opera bona libera meritoria respectu Dei: ea verò quæ placent aut displicent ratione alicuius effectus moralis, qui semel productus cēsetur iam semper manere, non placent tantumdem hominibus, etsi continuentur, quia nihil noui nec formaliter nec æquiualenter afferunt; & talis est ea actio de quâ in obiectione. Sed de hac doctrinâ fusiùs infrà probando nostram sententiam. Et satis contra primam hanc opinionem.

Svbsectio II.

Sententia Patris Suarez & recentiorum.

Opinio negans, tantum præmium respŏdere actui secundo ac primo instanti.

Sit ergo secunda sententia quorundam, qui forte timentes, ne nimium nostrum meritum crescat, ac si Deus non esset soluendo, si quandocumq; habemus nouam libertatẽ de nouo augeretur meritum, dixêre, nõ mereri nos in secundo instanti de nouo præmiũ tantum quantũ in primo; sed si in primo meriti sumus v. g. quatuor gradus, in secundo fortè nõ mereri nisi duo vel tria indiuisibilia præmij aut tertiam partem vnius gradus. In quam sententiam videtur Pater Suarez consensisse Tom. 3. de Gratiâ lib. 12. c. 21. Funda-

Fundamentum primũ.

6 mentum huius doctrinæ est, quod tetigi paulò antè, scilicet, si tantum præmium responderet secundo quantum primo instanti; ergo cresceret fortè in infinitum: sunt enim infinita instantia distincta in ictu oculi; imo etiamsi dicatur cum Zenone tempus coalescere ex finitis instantibus, in ictu oculi sunt ferè duo milliones instantium: iam ergo in ictu oculi homo quatuor milliones graduum mereretur, quod videtur incredibile. Esse verò tot milliones instantium patet; quia in ictu oculi sol conficit fortè mediam leucam spatij: ergo perambulat tot puncta spatij quot sunt lineâ rectâ in mediâ leucâ: at in quolibet puncto insumit vnum instans; ergo minimùm sunt instantia tot quot puncta: in mediâ autem leucâ etiam nos possumus & quidem sat perceptibilia puncta signare ad duos vel tres milliones; quot ergo plura erunt indiuisibilia? Hoc argumentum infrà pro nostrâ sententiâ retorquebitur, & clarè ei satisfiet.

Secundum.

Secundò argumentatur ratione à priori, quia in secundo instanti est idem numero actus; ergo non potest esse de nouo meritorius: illi enim iam est primò donatum sufficiens præmium: non ergo bis debet remunerari. Ergo sicut in secundo instanti sola est de nouo duratio actus, non tota substantia actus ipsius; ita solùm tunc debet dari nouum præmium respondens nouæ illi durationi. Atqui duratio non est tam meritoria quàm substantia actus ipsius; vt per se patet; ergo non debet respondere de nouo præmiũ tantum, sed multò minus; vnum scil. vel alterum indiuisibile. Hoc argumentum ferè iisdem terminis habet Pater Suarez Tom. 3. de Gratiâ lib. 12. cap. 21. ei faciam satis, dum probauero meam sententiam.

Refellitur ea opinio.

Nunc hanc opinionem facilè reiicio à posteriori; infrà verò probando nostram, reddam rationem à priori pro illâ. Argumentor igitur, quia ex eâ sequitur, multò meliùs esse homini per mediam horam interrumpere quater aut quinquies actum bonum amoris Dei; & idem est de omnibus aliis; quàm continenter in illo perseuerare. id quod ex terminis videtur absurdum: quis enim dicat, Deo magis placere interrumpere eius amorem, quàm ipsum amare incessanter; quandoquidem interruptio est carentia boni operis, seu cessatio ab illo: quæ cessatio vt talis potiùs minuit quàm augeat meritum? Sequela verò probatur manifestè; quia ille homo si continuet actum vt quatuor v. g. per mediam horam, solùm in primo instanti habet meritum vt quatuor; posteà verò pro alijs instantibus solùm habebit aliquot indiuisibilia, iuxta doctrinam quam reiicio, at si interrumperet actum, & iterùm quater aut quinquies intra mediam horam similem repeteret, haberet pro quolibet integros quatuor gradus, & sic multò maius præmium, quàm si continuasset totâ horâ.

Responsioni occurritur.

Respondebis Primò concedendo sequelam, negando verò in eâ esse absurdum vllum: nam maior est difficultas in repetendis nouis actibus quàm in continuando vno eodemque; ideo non mirum, si maius sit meritum in interruptione quàm

Difficilius est actum continuare, quàm inter ruptè aliquid alios elicere.

quàm in continuatione. Sed contrà Primò, quia è contrario ego dico, difficilius longè esse constanter manere in eodem actu, quàm patum respirando iterùm redire ad illum, vt experientiâ passim manifestè deprehendimus: ergo ex hac parte maius meritum deberet esse in continuatione. Contrà secundò, quia licet sit aliqua maior difficultas in eâ interruptione, nos tamen hîc solùm loquimur de valore actus, etiam seclusâ eâ difficultate: dato enim, quòd esset in vtroque æqualis difficultas, & ex hac parte æquale meritum, certè adhuc argumentum à me suprà factum
8. vrgeret; quia etiam tunc pro nouâ duratione non responderet nisi vnum vel alterum punctum præmij; pro interruptione verò respondent duodecim gradus, vt suprà dixi: & vt argumentum clariùs vrgeamus, ponamus exemplum in Angelo, qui fortè cum eadem facilitate interrumpit, cum quâ continuat; ergo ex hoc capite non minuitur consequentis absurditas, quæ magis apparebit ex dicendis in ratione à priori pro nostrâ sententiâ.

Altera responsio reijcitur.

Secundò respondebis negando sequelam argumenti, eò quòd propter periculum non resumendi iterùm eum actum meliùs sit illum continuare quàm interrumpere. Verùm hæc solutio faciliùs reiicitur Primò, quia etiamsi periculosius sit (de quo iam non disputo) interrũpere quàm continuare; semper tamen manet magis meritorium illud opus interruptum quàm continuatum, ob rationem factam; quia ostendi, interrupto respondere duodecim gradus, continuato verò solùm quatuor & aliquot indiuisibilia. Reiicitur Secundò ea solutio, quia falsum est, esse periculosius interrumpere; nam vt suprà dixi, difficilius est continuare quàm interrumpendo repetere; vt innumeris exemplis & experientiis ostendi potest, vnde sic argumentor: Id quod faciliùs potest obtineri, eo ipso minùs periculosè obtinetur (vt per se constat;) sed interrũpendo repetere faciliùs est, quàm constãter sine interruptione in eodẽ actu perseuerare; quia in hoc modo operãdi longè magis defatigatur voluntas; ergo & minus periculi est in eâ interruptione quàm in continuatione. Verùm, ne quis obiiciat, repugnare in terminis, maius esse periculũ in continuatione quàm in interruptione, quandoquidem totum periculum continuationis desumitur à periculo incidendi in ipsam interruptionem; non potest autem peius esse periculum alicuius rei quàm sit res ipsa: ne ergo aliquis ita obiiciat; sufficiat nobis prior impugnatio; & quòd, siue periculum sit maius siue non, iam ostenderim difficiliorem esse continuationem, ideóque ex eo capite debere esse magis meritoriam.

Tertia responsio reijcitur.

Tertiò tandem respondebis, non mirum, si melius sit interrumpere quàm continuare; quandoquidem qui interrumpit habet nouos actus, etiam quoad substantiam: qui sine dubio habent nouũ meritum adæquatum. At qui continuat nihil noui offert, sed durat in oblatione eiusdem; sicut plus meretur, qui alteri noua & noua dona etiam interrumpendo offert, quàm qui vnum continuè offert.

[illegible] eliditur.

Hæc solutio, quæ fortè fuit aduersariis non parua æquiuocationis occasio, & tacta est suprà in fundamento huius sententiæ, facillimè reiicitur, & quidem in eo exemplo physico facilis est responsio: ideò enim, si semel mihi quis rem aliquã obtulit seu donauit, non iam æstimatur, quòd de nouo quasi donet, quia in ordine ad me sufficit donatio durans per solum vnicum instans: nec magis fiet res mea, eò quòd diutius ille duret in suâ donatione; imò addo, iam datâ eâ re pro vno instanti, non posse donantem eam mihi secundo propriè offerre aut donare, quia iam non est amplius dominus illius. At in actibus voluntatis res aliter contingit: licet enim obsequium aliquod Deo obtulerim in instanti A, adhuc ego sum dominus ad non offerendum illud in instanti B; &

Differentia inter donans aliquid alteri & perseuerantem liberè in actu voluntatis.

10.

liceat sic dicere, Possum non dare vlteriùs eam voluptatem Deo, quam ex illo opere habuit: cùm ergo Deus tantam habeat in secundo instanti ex eo opere durante voluptatem quantam in primo, tantum ego illi exhibeo in secundo quantum in primo. Quæ est ratio à priori nostræ sententiæ infrà fusiùs deducenda & confirmanda.

Idem numero actum bis liberè repetitus tantum meretur quantum duo omnino similes.

Et vt clariùs hæc impugnatio percipiatur, demus, quando quis interrumpit actũ charitatis & repetit alium omnino similem, quandoquidem ille homo non se determinat ad hoc indiuiduum potiùs quàm ad illud, sed à Deo id prouenit: damus, inquam, Deum facientem aliquod miraculũ reproducere tunc eumdem numero actum quem anteà habueram, numquid non in eo casu homo ille mereretur tantundem, quantum si alium numero distinctum actum habuisset? profectò nemo id negare poterit; ergo etiam de facto, si continuet eumdem actum, merebitur de nouo integrum præmium. Patet euidenter consequentia; nam tunc etiam est eadem substantia actus; & omnia aduersa argumenta ibi locum habent; & tamen hoc non obstante meritò dicitur esse ibi nouum meritum; ergo etiam illis non obstantibus debebit idem dici in nostro casu.

Nec possunt ideò negare, si reproduceretur idẽ actus numero, futurum nouum adæquatum meritum; facilè enim reiicerentur inde, quia homo ille, quantum est ex se, eodem modo liberè amat Deum, quàm si ad alium actum numero distinctum dedisset illi Deus concursum: quod verò hic idem numero reproducatur nullatenus est in ipsius potestate; cur ergo deberet priuari præmio, eò quòd Deus determinauerit à seipso hoc potiùs indiuiduum quàm illud? certè hoc ex parte Dei videretur sapere iniustitiam, id quod infrà ratione à priori pro nostrâ sententiâ clarissimè confirmabitur.

Secunda eiusdẽ opinionis confutatio, ex eo quòd non vitet incommoda de infinitate præmij.

Secundò principaliter eam sententiam reiicio, quia incidit in eadem inconuenientia, quæ vitare conatur: nam cùm eius auctores putent, omnino esse infinitas conseruationes eius actus, & quidẽ cum diuersâ quamlibet libertate, quia toti sunt in eo (maximè P. Suar.) vt probent, voluntatem non teneri conseruare actum liberum vltra vnum instans; & (vt dicam inferiùs) eam doctrinam transferunt ad secundam & tertiam morulam actus, quam etiam supponunt posse esse solùm instantaneam; quia nihil agnoscunt quod voluntatem cogat ad perseuerandum: cùm, inquam, id doceant, profectò admittere debent infinitas liberas & distinctas conseruationes actus: quod quis non videat absurdissimum esse concedere in ictu oculi v.g.? sed de hac absurditate infrà fusiùs. 11.

Nunc ad lineam: In secundo instanti, seu in secundo exercitio libertatis, actus ille, licet non mereatur tantum quantum in primo, debet tamen mereri aliquid, & quidem determinatum, quodq; non sit pars proportionalis; quia debet mereri aliquid quod possit ei à Deo concedi, & de quo Deus scire debet, vt posteà possit illud soluere: at pars proportionalis non est à Deo cognoscibilis

bilis aut producibilis determinatè: neq; dici potest, addi indiuisibile vnum gratiæ, quia cùm gratia, quam promeritus est actus vt existens in primo instanti, sit terminata suo indiuisibili, non potest illi addi secundum nisi additâ parte proportionali. Constat ergo, præmium illud debere esse determinatum: atqui infinitæ partes determinatæ, quantùmuis illæ paruæ sint, faciunt rem simpliciter infinitam; ergo adhuc per eam limitationem non vitatur infinitum præmium: nisi recurratur ad hoc quòd voluntas post quamlibet instantaneam tam primam productionem quàm secundam conseruationem actus non possit cessare ab illo, aut certe negetur cuilibet nouæ conseruationi liberæ vllum omnino præmium distinctum: quorum vtrumq; reputatur absurdum à P. Suario & recentioribus his.

Nec satisfacit dicere, ideò hominē non mereri infinitum præmium, quia meretur finito tempore (vt insinuat Suar. eo c. 25. n. 17.) quia non agimus iam in sententiâ Zenonis ponentis puncta finita; vbi sine dubio non sequitur augmentum infinitum; sed in Aristotelicâ, in quâ dantur infinitæ partes & instantia etiam in ictu oculi: quòd si in qualibet parte & quolibet instanti sit noua libertas, vt hi dicunt, & ei nouæ libertati respondeat non solùm pars proportionalis meriti, sed determinata, profectò erunt partes infinitæ determinatæ; & consequenter meritum erit simpliciter infinitum; quia infinitæ partes determinatæ constituunt infinitum simpliciter. Vides ergo, per eam doctrinam non vitari vllo modo infinitatem illam præmij; quærenda est ergo alia via.

12. Ideò alij auctores re ipsâ minùs quidem ei continuationi tribuentes quàm à præcedentibus tribuatur, vocibus tamen multò plus, dicunt, secundam liberam productionem seu conseruationem actus esse meritoriam & æqualiter omnino cum primâ productione: quod tamen ita explicant, vt sicut actus ille continuatus non est à primo nt, diuersus, ita nec sit meritorius diuersi præmij à primâ productione; sed eiusdem omnino; vt quod correspondet primæ durationi, etiam correspondeat secundæ & tertiæ, & sic toti illi integræ horæ, in quâ conseruatur actus: per hoc autem putant se & euadere periculum incidendi in infinitū meritum, & simul se satisfacere rationi nostræ desumptæ ex eo, quòd secunda conseruatio actus sit tam bona quàm prima illius productio.

Hæc tamen sententia, vt immediatè antè notaui, verbis quidem plus dicit quàm præcedens, re tamen ipsâ longè minùs; nam præcedens saltem pro qualibet parte nouæ durationis nouū distinctū præmiū, licet non æquale primo, concedebat: at secunda hæc negat hoc præmiū, & continuationi actus solùm tribuit denominationē quamdā merendi idem ipsum, quod iam ob primam existentiam debebatur homini, id quod etiam libentissimè admittit prima sententia. Ideò hæc reiicienda est eodem modo quo illa, quia quò minùs hæc de præmio nouo ponit, eò maiorem contra eam vim habet argumentum ibi factum ex absurdo illo allato, quòd scil. sequeretur, non esse melius, vnâ die integrâ liberè conseruare amorem Dei, quàm vnico solo instanti illum producere, & statim illum omittere, ac in fine diei per vnicum aliud instans alterum similem actum elicere; & eodem modo è contrario in peccatis tam malum esse, vnico instanti voluntatem turpem aut gulosam admittere, quàm vno anno integro liberè in eis voluntatibus perseuerare; etiamsi post

Eiusdem confirmatio.

primum instans liberè posset quandocumq; vellet cessare. id quod non absurdum solùm, sed absurdissimum nemo negabit: vnde in confessione debet, iuxta omnium sententiam, aliquo saltem modo explicari duratio libera hominis in voluntate v.g. occidendi.

Quarta sententia his extremè contraria esse posset eorum, qui cuilibet nouo instanti tantumdem noui præmii concederent, dicerentq; id non esse vllum absurdū, nec propterea timendum ne Deo exhauriantur præmia, aut ne homo illa fastidiat posteà in patriâ. Hæc tamen sententia sufficienter videtur impugnata argumentis factis initio subsectionis pro primâ sententiâ, & ampliùs ex dicendis pro nostrâ confutabitur: quia reuerà ex eâ sequitur præmium simpliciter infinitum.

SECTIO II.

Respondetur difficultati.

Mea sententia duas habet partes. Prima est, nouæ durationi liberæ nouū omnino respondere præmiū æquale primo, & ab illo distinctum In quo dissentio à primis duabus sententiis suprà impugnatis, & conuenio cum tertiâ. Probo autem hanc partem euidenter ratione à priori, quia in genere moris, imò & in genere physico, idem omnino est, dare hoc indiuiduum A v.g. ac dare aliud omnino illi simile: v. g. idem est dare mihi ducatum A ac dare ducatum B, si sint æquè boni, æquè graues, eiusdem omnino formæ, &c.

Vera opinio est, nouæ durationi liberæ nouum deberi præmiū. In genere moris & physico idem, habere hoc vel illud indiuiduum omnino æquale.

idem est in omnibus aliis rebus, vbi non potest assignari vnquam differētia nisi ex eo, quòd in vno sit aliquid melius aut diuersum, quod non sit in alio: idem etiam est habere hanc numero cognitionem de Deo, ac aliam solo numero distinctam, similem tamen omnino: idem est habere hanc numero gratiam habitualem, quàm illam aliam omnino similem, vt explicatis terminis per se euidens apparet. Vnde non magis aut non minùs beatus esset S. Petrus, & quilibet alius, si visionem aliam numero distinctam ab eâ quam habet de facto, omnino tamen æqualem ei Deus infudisset, quàm sit de facto per hanc præsentem: id quod in omnibus omnino rebus tam physicis quàm moralibus, nullâ plane exceptione datâ locum habet: ex quo euidenti principio infertur etiam alia doctrina euidens, scil. tam beatum esse de facto S. Petrum v. g. retinendo pro totâ æternitate eamdem numero visionem Dei, ac foret, si (vt recentiores quidam arbitrantur ob alia argumenta, de quibus alibi egi) singulis instantibus nouam omnino, priori tamen similem & æqualem haberet visionem. Idem dico de vnione hypostaticâ: non enim esset censendus Christus Dominus beatior, si singulis instantibus vniones hypostaticas nouas numero distinctas mutaret, quàm iam continuando semper vnam omnino illis similem. Quæ doctrina tam mihi videtur certa, vt putem, à nemine explicatis terminis posse negari, aut in dubium verti. 13.

Dices fortè, Non tantam accipit quis voluptatem ex dignitate aliquâ, Episcopatu, Pontificatu, Imperio, dum continuatur ea dignitas, quantam in primâ ad ipsam electione aut promotione accepit: ergo non est tam bona continuatio actus, quàm sit prima ipsius productio. Ratio à priori esse potest, quia varietas delectat, continuatio autem eiusdem boni fastidium parit.

Obiectioni occurritur.

Respondeo Primò, concesso antecedente nego consequentiam: quidquid enim sit de dignitati- 14.

bus

Cur honoris aut bonorum temporalium possessio minùs obiectet quàm prima acquisitio.

bas & aliis vitæ bonis, quæ maiora apparent antequam possideantur quàm possessa, ideóq; maiorem causant cùm primùm acquiruntur quàm posteà voluptatem; id tamen locum non habet in aliis bonis spiritualibus; tam enim ornat animam gratia in secundo instanti quàm in primo; tam felix est humanitas Christi in secundo instanti per continuationem vnionis quàm in primo per primam productionem; & sic in aliis bonis spiritualibus: & verò in ipsis temporalibus, quæ non ex apprehensione, sicut dignitates, aut ex immutatione, sicut voluptates sensuum, sed ex formali inhæsione sui in subiecto bona sunt, & subiectũ perficiunt, nostra doctrina locum habet: sic pulchritudo tam ornat hominem in secundo instanti quàm in primo; sic sanitas tam est bona homini dum continuatur quàm dum incipit: & sic de aliis.

Secundò respondeo, obiectionem, si quid probar, probare sanè, etiamsi numero mutentur obiecta bona, adhuc fastidium paritura: si enim quis semper eumdem specie cibum comedat, non habet tantam delectationem; & tamen certum est, tunc semper esse distinctam numero sensationem, quia & cibus est distinctus Ego autem in doctrinâ stabilitâ solùm contendo, idem esse, continuari idem numero bonum, ac mutari ea bona solùm in indiuiduo. Vnde ex ipsâ obiectione ego potiùs confirmo meam doctrinam: nam si Deus miraculosè homini, comedenti v.g. cibum aliquẽ delicatum, pro secundo bolo eius cibi eamdem numero partem, quam priùs comederat, daret secundo loco, eam iterùm vel reproducendo, vel duobus in locis collocando; nullus posset cũ apparentiâ probabilitatis dicere, talem hominem tunc habiturum minorem ex eo cibo delectationem, quàm si nouas indiuiduales partes omnino similes semper comederet; omnino certissimum est, ipsum comedentẽ nullatenus percepturũ eam indiuidualem differentiã, sed reputaturũ se semper nouos bolos comedere. Similiter si Deus miraculosè in muro, quẽ iam aspicio, nouam & nouam solo numero distinctam mutaret albedinem, primæ tamen omnino similem, non possem ego vllo modo eam mutationem notare; vt non notantur in aquâ diuersæ partes aduenientes, quia omnino similes sunt, nisi motus ipse localis percipiatur; ergo quidquid sit de varietate specificâ, an ea causet nouam & maiorem delectationem, hoc certum apud omnes debet esse, illam non causari à varietate solùm indiuiduali; quòd tantùm ego in præsenti persuadere contendo, & verò videor euidenter persuasisse. Neque in hoc principio sic proposito erunt mihi contrarij ij cum quibus disputo.

Non distinguimus inter indiuidua omnino similia.

15. Iam ergo ex hac doctrinâ infero manifestè, non minùs hominem mereri apud Deum ei offerendo liberè per tria instantia eumdem actum, quàm si quolibet ex tribus illis instantibus obtulisset alium numero distinctum, omnino tamen similem: nam pro Deo, & in ordine ad laudabilitatem hominis, & in ordine ad omne prudens iudicium morale, ea duo omnino sunt idem; vt ex dictis paulò antè colligitur euidenter.

Idem est in ordine ad Deum eumdem actum liberè perseuerare per tria instantia, ac alios tres illi omnino similes.

Rursus sic subsumo: Si quolibet instanti distinctum numero actum bonum obtulisset Deo, ille homo, promeritus fuisset de nouo præmium omnino æquale primo; ergo etiam continuando liberè illum actum nouum idem præmium æquale promerebitur. Hæc consequentia est euidens. Minor subsumpta est per se euidens, nec ab vllo negatur. Sicut enim hodie ego per amorem vt quatuor mereor præmium vt quatuor; ita si cras aut post mediam horam alium omnino similem amorem repetam, merebor etiam præmium aliud nouum vt quatuor; ergo si tribus instantibus tres distinctos numero amores continenter offeram, habebo tria distincta merita, non secùs ac si heri vnum, hodie alterum, & cras tertium: patet euidenter, quia quòd sit vnus post alterum immediatè, non adimit illis valorem; imò potius auget; quia laudabilior est qui incessanter Deum amat, quàm qui interrumpit, vt suprà dicebam: ergo actus continuatus cum distinctâ libertate distinctum habet meritum, & pro quolibet instanti, in quo est noua libertas, erit nouum adæquatum præmium.

Solutio replica.

Dices, Meritum non distinguitur ab actu, sed hic non est nouus, ergo nec meritum est nouum. Hoc est vnicum argumentum à priori aduersæ partis: cui respondeo distinguendo minorem; Non est nouus physicè, concedo minorem libentissimè; Non est nouus moraliter, nego: ostendi enim iam suprà, eam repetitionem actus esse moraliter omnino æqualem distincto & nouo actui solo numero differenti, ideò nego consequentiam; quia si moraliter respectu Dei idem est, me actum eum bonum continuare per tria instantia ac dare 16.
tres, quemlibet per vnum tantùm instans durantem; ergo Deus tam multum me remunerabit ac si dedissem tres. Quâ doctrinâ nihil potest esse clarius.

Actus liberè continuatus moraliter est nouus, licet physicè idẽ.

Aduerte, hanc totam quæstionem esse independentem ab opinione Bannes, de quâ in materiâ de merito; qui docet, nos non mereri nisi per actus intensiores quàm sit gratia existens in subiecto tunc temporis, quando homo operatur: ex quâ opinione videtur inferri, cùm in primo instanti durationis actus gratia fuerit intensa quantum potest per eum actum, non posse in secundo ab eodẽ intendi ampliùs; ac propterea nihil ampliùs de præmio concedendum, donec nouus; & quidem magis intensus actus accedat. Aduerte, inquam, nostram resolutionem esse ab hac doctrinâ independentem, quia Bannes opinio eodem modo loquitur de actibus numero distinctis, imò etiam specie, si æquales sint intensione, ac de duratione nouâ eiusdem actus. Nos autem in præsenti solùm contendimus ostendere, eamdem esse rationem de actu antiquo, liberè tamen de nouo durante, quæ est de duobus solo numero distinctis. Contra Bannes autem agetur fusè Deo dante Tomo 4. sequenti in materiâ de Merito disp. 51. sect. 2.

Rogabis, quandoquidem actus mali continuatio vehementer aggrauat malitiam, quia æquiualet duobus actibus distinctis, An, & quomodo continuatio peccati debeat explicari in confessione. Respondeo Primò, difficultatem esse communem; nam licet non omnes tam multùm dicant augeri per continuationem, admittunt tamen, sæpè valdè aggrauare; ergo debebunt explicare, quomodo id in confessione sit declarandum. Absolutè Secundò respondeo, Si sequamur 17.
sententiam saltem ob auctoritatem extrinsecam probabilem, & negantem, esse necessarium in confessione explicare circumstantias intra eamdem speciem quantumuis aggrauantes, v.g. intensionem actus, materiam furti, &c, sed sufficere dicere, peccasse se grauiter in tali specie; idem de duratione probabiliter dicendum, quia hæc, esto notabiliter aggrauet, semper tamen intra

Quomodo explicanda in confessione liberà actus duratio.

eamdem

eamdem speciem: si verò contrariam opinionem quã & probabiliorẽ iudico, defendamus, censeo sufficere dicere, Duraui medio v.g. quadrante liberè sine interruptione; nam determinare quot ibi sint morulæ liberæ, est nobis planè impossibile. Hinc tamen fortè obiicies contra conclusionem: Si homo non valet scire quoties operatur liberè eo tempore; ergo nec habebit nouum meritum. Respondeo negando consequentiam: ad meritum enim & demeritum non est necessum vt homo reflexè agnoscat se esse liberum, sed vt re ipsâ liberè operetur benè, aut è contrario malè. Id quod independenter ab hac quæstione debent omnes admittere, vt in intensione suprà etiã notaui, & in ipsâ primâ duratione actus patet: nam si homo benè operetur & liberè, esto se non reflectat supra operationem, eodem modo merebitur, ac si se reflexisset. Et satis de hac priori parte nostræ sententiæ: obiectio præcipua contra illam ex secundâ parte sententiæ soluetur.

Vt quis mereatur, non debet reflexè cognoscere se liberè operari.

Secunda ergo pars meæ sententiæ est, non esse nouum meritum in quolibet instanti temporis nouo, sed fortè in actu amoris v.g. conseruato per ictum oculi esse duo merita distincta, & quidem vix vltra vnum. Hæc secunda pars satisfacit difficultatibus initio sectionis positis pro primâ sententiâ, quæ terruerunt auctores illius, & coëgerunt ad negandum adæquatum nouum præmiũ pro nouâ liberâ continuatione; nam iam cessat

Non debetur pro quolibet instanti nouũ meritũ, quia non est noua libertas.

18. ea calculatio infinita aut propè infinita de tot instantibus mathematicè distinctis intra ictum oculi: esto enim tot ea sint, in ordine tamen ad meritum perinde se habent ac si non esset nisi vnicum. Quòd verò in quolibet instanti aut nouâ parte temporis à Deo assignabili nos non habeamus nouam libertatem, fusè probatum & explicatum est disp. 6. sect. 5. Vnde eâ de re nihil video in præsenti quod nouam petat confirmationem.

Obiectioni occurritur.

Fortè admissâ eâ doctrinâ posset adhuc quis in præsenti obiicere, Licet suppositâ primâ determinatione necessariò debeat homo durare in actu eo malo aut bono per multa instantia, eo tamen ipso quòd præuiderit eam permanentiam, & eam voluerit, iam illam totam fore liberam homini, & consequenter totam meritoriam aut demeritoriam. Respondeo, eam durationem esse liberam solùm per modum obiecti voliti non in se formaliter, ad eum modum quo libera sunt homini damna & aliæ actiones in ebrietate secutæ & præuisæ: & è contrario si quis liberè poneret sibi prædeterminationem ad infinitos actus bonos, essent illi ei liberi in causâ & obiectiuè, non formaliter; vnde non haberet ex eis tantum meritum, quantum si omnes immediatè liberè exercuisset: nam (vt aliunde suppono tamquam omnino certum) velle elicere centum actus bonos, non est tam bonum quàm ipsos elicere; & velle elicere actum amoris Dei non est tam bonum quàm ipse actualis amor; & sic cum proportione in aliis virtutibus.

Qui liberè se necessitaret ad multos actus, non tantum mereretur, quantũ si singulos liberè eliceret.

Cuius à priori ea est ratio, quòd obiectum non refundat in actum quidquid habet in se bonitatis: amor enim Dei licet ex Deo amato bonitatem aliquam accipiat, non tamen est cum infinitâ adhuc distantia tam bonus quàm ipsum obiectum. Quæ ratio proportione seruatâ locum habet in aliis actibus & obiectis. Quomodo autem ex obiecto infinitè bono & liberè volito non resultet infinita bonitas ex actu; & consequenter, quomodo etiam in præsenti non resultet ex volitione durationis illius quoad partes proportionales infinitæ, fusè discutio hoc Tomo.

Obiectũ non refundit in actum quidquid habet bonitatis.

SECTIO III.

Quomodo peccatum crescat ex personæ in quam peccatur, & quæ peccat, magnitudine.

NOn ago de Deo in priori parte tituli, quia satis ostensum est, quomodo ex ipso crescat peccatum; neque in secundâ, quia numquam ipse potest esse peccans; quæstio ergo est de personis creatis. Quærimus igitur, an grauius peccatum sit occidere hominem sanctum quàm peccatorem; & sic de aliis: item, an, si è contrario homo alioqui sanctior occidat alium, grauiùs peccet, quàm si id efficeret aliquis peccator.

Circa primum aduertendum, aliqua esse peccata, in quibus magnitudo personæ, in quam peccatur, videtur omnino se habere per accidens ad augendam vel minuendam malitiam; vt in furto; quia secluso contemptu per accidens est, quòd 19.
fiat respectu hominis nobilioris vel ignobilioris: & magis in eo puncto considerari deberet paupertas maior vel minor eius à quo res accipitur quàm nobilitas: grauius enim sine dubio est, ceteris paribus, à pauperiore homine furto accipere florenum, quàm eumdem ab homine ditissimo. hoc ergo posito ad rem nostram.

In quibusdã peccatis personæ dignitas habet se per accidens.

Conclusio communis & certa, quam Diuus Thomas tradit q. 73. art. 9. ceterique cum ipso, docet, per se loquendo, crescere peccatum ex personæ offensæ dignitate. Ratio à priori iam est à me insinuata; quia quò persona est maioris momẽti & dignitatis, eò vita illius est magis æstimãda; ergo occisio erit grauior. Item iniuria maior est, ceteris paribus, quæ fit Regi quàm quæ plebeio; ergo ex eâ dignitate crescunt peccata: id quod non ita intelligendũ est, vt peccatũ, quod veniale est ex se ob paruitatẽ materiæ, fiat necessariò mortale ob maiorem dignitatem personæ; hoc enim omnino est impossibile: iniuria enim leuissima facta viro sanctissimo ex hoc capite nõ ita crescit, vt de veniali fiat mortalis, sed excessus solùm est intra genus venialis: quod ex eo euidẽter colligitur, quia etiam contra Deum, cuius dignitas est infinita, possumus cõmittere, & verò de facto multa venialia peccata cõmittimus.

Peccatũ crescit ex personæ offensæ dignitate per se loquendo.

Nõ tamẽ trãsit de veniali in mortale ex eo solo capite.

Dices contra hanc limitationẽ: Sæpè materia iniuriæ ratione dignitatis personæ transit de leui in graue: quæ enim est iniuria leuis respectu plebecoli hominis, si insigni in Republicâ viro irrogetur, erit grauis. V.g. dicere vni seruo, Mentiris, non est mortale; esset autẽ, si honesto valdè viro diceretur: ergo iã ratione personæ transit peccatũ leue in graue. Respondeo negãdo consequentiã; aliud enim est, veniale transire in mortale ratione personæ: quod paulò antè negauimus; aliud, mutari materiã ex leui in graue; quod non negauimus: ideò si materia non mutetur, vt in leuissimâ iniuria cõtingit, quæ etiã respectu magni viri manet leuis, tunc eã illi irrogare, etiã erit veniale.

Soluitur obiectio.

Obiicies contra præcipuã conclusionem: Homicidium hominis sanctissimi minùs graue est quàm homicidium hominis peccatoris; ergo peccatũ non est grauius, eò quòd sit contra digniorem personam. Antecedens probatur, quia homicidium hominis peccatoris, quem interfector scit

Obiectio.

 esse

esse in lethali, illi infert damnum æternæ damnationis; quod tamen viro sanctissimo non infert: ergo grauius est occidere peccatorem quàm iustum.

Responsio quadam reijcitur.

Ad hoc argumentum nonnulli negant antecedens, si damnum æternæ damnationis non sit intentũ, quia cura non moriendi in lethali, inquiunt hi, propriè pertinet ad occisum, qui debuisset sibi consulere: cumque aliunde damnatio æterna sit effectus malæ dispositionis; cuius interfector causa non est, eam occiso, non occidenti tribuendam esse censent. Sed contra Primò, quia vt (diximus agentes de scandalo) damnũ æternæ damnationis alteri illatum per malum exemplum auget peccatum, non obstante ea ratione, quòd quilibet debeat attendere sibi, ne in peccatum trahatur eo malo exemplo. 20. Ratio à priori; nam licet cura salutis primariò debeat esse penes eum cuius est salus; alij tamen etiam debent attendere, ne sint causa vt alius damnetur: ergo ex eo capite crescet malitia illius homicidij.

Vera solutio. Cæteris paribus, grauius est scienter peccatorẽ occidere quàm iustum. Replica.

Meliùs ergo respondetur, conclusionem positam intelligendam cæteris partibus; vnde quia in eo casu obiectionis nocumentum subsecutum est adeò grauius, non dubitarem dicere, etiam peccatoris occisionem grauiorem esse occisione iusti. Replicabis, Si ex nocumento æternæ damnationis subsecuto crescit peccatum; ergo effectus æternæ damnationis vertetur vitio occidenti; ergo in nullo casu licebit vim vi repellendo occidere iniustum aggressorem, quia tunc esset causa dãnationis æternæ eius aggressoris: cui malo non præponderat mors se defendentis, multò minùs res familiaris, si propter eam defendendam ego alterum occidam.

Hoc argumentum ingessit quibusdam difficultatem, & verò coëgit eos asserere, id quod paulò antè reieci, damnationis perpetuæ curam non penes occidentem, nisi fortè Parochus esset, sed penes occisũ esse debere. Ego tamen iam dixi contrarium esse longè probabilius: & obiectio facta caret difficultate, debétque ab omnibus solui. Etenim, quidquid de æterna damnatione sit, nemo negabit, mortem temporalem imputari occidenti, item, eam esse maius longè damnum quàm amissionem centum florenorum: licitum tamen est, si aliter non possum seruare meam pecuniam, occidere iniustum inuasorem. Ecce casum, vbi licitum est inferre alteri grauissimum damnum, vt ego vitem aliud longè minus, quod ille mihi violenter inferebat. Ergo, licet imputetur alioquin occidenti æterna alterius damnatio, & hæc sit maius damnum quàm mea mors, non infertur inde, non licere indirectè inferre iniusto aggressori mortem, & per accidens æternam damnationem, vt vitem in me damnum etiam incredibiliter leuius. Ratio à priori, cur id liceat, facilis est, & certa; quia ob eam æternam damnationem, quam inuasor incurreret, ego non possem licitè illum repellere, impunè ipse grassaretur, essetque ea mea obligatio in fauorem nequissimorum hominum, imò occasio vt inde excitarentur ad similia peccata. Hinc fit, vt vnius damnatio æterna, licet, si præcisè comparetur cum bonorum meorum amissione grauius longè dam-

Licet inuasorẽ occidere, licet sciam dãnandũ, ne impunitas ad peccãdũ improbos alliciat.

21. num sit, & ex eo capite non videretur licita, comparata tamen cum correctione & emendatione aliorum, ad quam defensio propria ordinatur, reputetur hîc & nunc minus damnum, quàm si aperiretur liberum ostium impunè similia damna committendi. Quâ ratione meritò Respublica punit morte temporali latrocinia & alia delicta, quæ ex se sunt minora damna quàm ea mors reo illata: & idem maximè in militia cernitur, quando seruatur bona disciplina. Et de primo puncto, quomodo scilicet ex circumstantiâ offensi peccatum crescat, satis.

Peccata subreptitia in sanctiore leuiora, iuxta Diuũ Thomã; deliberata verò grauiora.

Circa secundum verò, quomodo è contrario crescat ex magnitudine ipsius personæ peccantis, D. Thomas q. 73. art. 10. duas conclusiones ponit: in primâ docet, peccata ex subreptione facta sine perfectâ & integrâ aduertentiâ esse leuiora in eo qui habet maiorem virtutem & sanctitatem, eò quòd minùs negligit huiusmodi peccata reprimere. Secunda est, peccata ex deliberatione facta maiora esse in homine sanctiori. quod ex Isidoro l. 2. de Summo bono cap. 19. confirmat. Rationes addit quatuor. Prima, quia ob maiorem gratiam faciliùs poterat eiusmodi peccata vitare. Secunda, quia ob maiora à Deo accepta beneficia magis tenebatur eum non offendere. Tertia, quia statui perfectiori personæ magis repugnat peccatum. Quarta, quia sanctioris peccata sunt magis nociua; facilè enim alij ab eis eadem discunt. Neque tamen propterea D. Thomas (vt malè nonnulli ei imponunt) docuit, mendacium v.g. leue esse mortale in homine sanctissimo: id enim expresse reiicit idem sanctus Doctor infrà q. 89. art. 3 agens, virùm in statu innocẽtiæ esse potuerit veniale; vbi ait, ideò à se negari veniale in eo statu, quasi ob altitudinem status, quod ex se esset alioquin veniale, ibi fieret mortale, (sed ob aliam rationem, de quâ nunc non est agendum;) hoc enim, inquit, repugnat, quia magnitudo personæ non transfert peccatum ad aliam speciem: docet ergo in præsenti, intra genus venialis, maiora esse, quæ à viro sanctiori committuntur, si illa alioquin ad genus venialis pertinebant ex se, si verò ex se erant mortalia, tunc etiã intra illud genus reddi grauiora.

Circa doctrinam D. Thomæ in secunda conclusione non habeo vllam difficultatem; solùm aduerto, quartam rationem ab eo ibi traditam non semper habere locum, nisi quando peccata hominis sanctioris sunt publica; si enim secreta sunt, non possunt magis inducere alios, quàm si 22.
essent hominis priuati; vt ex terminis constat: quia nemo inducitur exemplo quod ignorat. Secunda ratione ingratitudine etiam non vrget, nisi quando homo recordatur, se accepisse à Deo maiora beneficia: si enim nihil omnino eâ de re cogitet tunc, non potest vllo modo augere malitiam. Addo, posse etiam fieri, vt homo nunc re ipsâ peccator acceperit maiora beneficia olim, quàm alius existens nunc in gratiâ; vnde ad grauitatem ex hoc capite prouenientem non debet præsens status attendi, sed quid totâ vitâ à Deo acceptum sit ab eis peccantibus.

Expenditur ea Diui Thomæ doctrina.

Circa primam verò conclusionem habeo magnam difficultatem; videtur enim ob easdẽ omnino rationes, quibus secunda probatur, reiici ea prima: etenim etiam in peccatis factis ex subreptione locum habent omnes illæ. Prima, quia negari non potest, quin homo habens maiorem gratiam faciliùs etiã possit vitare ea peccata ex subreptione; imò ad hæc vitanda maximè iuuat sanctitas. Secunda, quia etiam in illis datur ingratitudo erga Deum. Tertia, quia etiam illa magis repugnant ei altiori statui. Quarta denique, quia etiam ex illis scandalizantur faciliùs alij. Nec sufficit respondere, eò quòd non fuerit tunc perfecta libertas, quæ ponderaret ea omnia motiua,

non

non reddi tunc maiora ea peccata: hoc, inquam, non sufficit; nam licet non sit integra libertas, est tamen sufficiens ad peccandum; eo autem ipso est sufficiẽs, vt iustus possit aliquo modo ponderare eas quatuor rationes: quæ etiam sic imperfectè ponderatæ licet non tantum aggrauent, quàm si omnino exactè ponderarentur: efficiunt tamẽ sine dubio plus, quàm si non essent vllo modo cogitatæ; ergo aggrauabunt aliquo modo, & plus quàm si non essent. Denique Isidorus, qui pro secundâ conclusione citatur, non loquitur cum distinctione de solis peccatis factis cum perfectâ deliberatione, sed absolutè; vnde omnia videtur inclusisse peccata.

Quòd item dicit D. Thomas in primâ conclusione, hominem sanctiorem ideò minùs grauiter tunc peccare, quia minùs negligit reprimere ea peccata, difficile valdè est, quia si loquamur de actuali negligentiâ in eo actu, tunc ambo absolutè negligunt omnino reprimere tam minùs iustus quàm magis iustus, quia ambo committunt illud peccatum. Si verò loquamur de habituali quadam negligentiâ, quatenus iustior habet ordinariè maiora proposita vitandi illud peccatum, quàm habet minùs iustus, si, inquam, de hoc proposito loquamur, licet sæpè re ipsâ ita sit, non videtur tamen inde benè deduci, iustiorem tunc minùs peccare. Primò, quia etiam eadem ratio in peccatis perfectè liberis deberet habere locum, vt ea minueret; quia etiam communiter in homine iustiori præcedunt habitualiter proposita maiora vitandi peccata, tã illa quæ ex subreptione quàm etiam omnia alia; ergo quando posteà illa fiunt, deberent ei minùs imputari, vt in priori casu: quòd si in hoc non habet locum, nec deberet in primo. Secundò, quia illud propositũ habitualeper accidens se habet hîc & nunc ad peccatũ: non enim tunc existit neque in se, neque in alio, neque vllo modo influit in peccatum; ergo neque auget neque minuit peccatum. Ob hæc putarem, fortè cum maiori consequentiâ discurri, si eodem modo in omnibus peccatis dicatur aliqualiter crescere ex maiori sanctitate personæ.

Dignitas sæcularis aliqua peccata minuit, auget alia:

Illud aduerto, si agamus de magnitudine personæ ob dignitatem sæcularem, v.g. Regiam, Imperatoriam, &c. aliquando peccata posse in eis inde minui, aliquando è contrario crescere: v.g. peccatũ nimij amoris in se, excessus in deliciis quærendis, &c. item ea quæ ad fastum pertinent, maiorem habent in eis excusationem, quàm in homine nullius momenti & vtilitatis in Republicâ.
24. Alia verò peccata è contrario ob maiorem indecentiam in eis redduntur inde longè maiora, vt quòd se inebrient, quòd scortentur, quòd mentiantur, &c. Denique addo in hoc puncto, difficilem esse regulam generalem, quia sæpè ex variis circumstantiis fit, vt in peccatore sit grauius nouum peccatum, quod alioqui in homine sanctiori fuisset minùs, sæpè è contrario, ob rationes superiùs datas: qui autem illi casus particulares sint, moraliter decidi non potest.

sicut & dignitas sanctitatis pro varietate circumstantiarum.

Sectio IV.

Vtrùm peccatum ex specie leuius possit ex circumstantiâ reddi grauius.

Quærimus pro complemento eorum quæ de circumstantiis diximus, an furtum v. g. quod ex se leuius est quàm homicidium, possit

crescere ex aliquâ circumstantiâ, ita vt sit maius quàm homicidium. Sed quia duplicis generis circumstantiæ reperiuntur, quædam, quæ non extrahunt peccatum ad nouam speciem, vt furtum duorum florenorum in eadem specie est cum furto vnius; aliæ verò, quæ extrahunt ad aliam speciem, vt sæpè diximus de furto rei sacræ: de his secundis non est dubium, quin ex tali circumstantiâ possit furtum fieri grauius quàm aliud peccatum ex se in altiori ordine, si v. g. circumstantia illa sit etiam in altiori ordine: sic, licet mendacium sit leuius quàm furtum, si tamen mendacium sit in re graui contra honorem, erit procul dubio grauius quàm furtum. Ratio est 25.
manifesta, quia iam tunc illa non est propriè circumstantia peccati, sed noua species; quæ cùm sit maior quàm in altero peccato, procul dubio faciet istum actum peiorem. Est ergo præsens difficultas de illis primis circumstantiis, quæ præcisè intra eamdem speciem augent malitiam; v. g. an furtum manens intra speciem furti possit esse peius homicidio, Si v. g. quis furetur ærarium publicum, vel publicè in viis deprædetur multo tempore, etiamsi nullum lædat in corpore, an hic grauius peccet, quàm si quis semel ex irâ grauiter prouocatus vnum simplicem hominem mactaret.

Circumstantia mutãs speciẽ potest peccatum ex se leuius facere grauius altero superioris aliàs ordinis

Svbsectio I.

Communis sententia affirmans defenditur.

Communis & vera sententia, quam tenent Scotus lib. 4 de Iustitiâ q. 6. art. 3. & lib. 5. q. 10. art. 3. ad 1. Medina hic q. 73. art. & vniuersaliter tota schola Thomistica cum D. Thomâ câ q. 73. ad 1. è nostris verò Valentia hîc q. 2. puncto 2. Azor Tomo 1. lib. 4. c. 19. q. 4 Suarez Tomo 3. in 3. par. disp. 66. sect. 2. Salas hîc q. 72. disp. 5. sect. 2. & Tanner. disp. 4. q. 3. dub. 1. docet posse ex circumstantiis etiam indiuiduantibus ita crescere peccatum, vt valdè superet aliud ex specie suâ grauius; vt in exemplo posito pro ratione dubitandi.

Circumstantia non mutans speciẽ potest facere peccatũ aliàs leuius grauius altero ex sua specie grauiore.

Pro huius sẽtentiæ explicatione & probatione pono cum nonnullis recentioribus in ordine ad nos, vt colligamus, quod sit grauius, quod leuius peccatum, quandoquidem ea in se intuitiuè non cognoscimus, duo esse à posteriori euidentissima argumenta. Primum, quid, omnibus pensatis, homini esset prudenter magis fugiendum; illud enim quod præ alio magis fugiendum est, maius esse malum nemo negabit; & è contrario, quod minus fugiendum, minus esse malum: non enim potest concipi, vt recta ratio dictet maius malum esse eligendum præ minori. Secundum argumentum seu signum desumitur ex pœnâ à Deo inflictâ: illud enim intelligimus esse maius malum, & magis Deo displicere, quod magis ab eo punitur. Est enim Deus iustissimus Iudex, qui 26.
punit iuxta grauitatem delicti; nec potest dici ab ipso grauiùs puniri id, quod est in se minus malum, & quod minùs odit. His suppositis, iam sic totam difficultatem decido.

Colligenda grauitas peccati Primò ex eo, quòd prudẽti iudicio vnum sit magis fugiẽdũ quàm alterum. Secundò, ex pœnâ inflictâ.

Primò ergo dicendum est, non posse negari, quod attinet ad pœnam, grauiùs sæpè puniri tam in inferno quàm in Purgatorio vnum peccatum inferioris speciei, furta v. g. mille aureorum frequentissimè repetita, & cum magnâ intensione, quàm periurium aliquod in materiâ leui, seu vnicum iuramentum falsum; quo quis v. g. testatur

se habere duos dies ætatis ampliùs quam re ipsâ habeat; etiamsi multò grauius ex specie suâ sit periurium, furtum.

In hac conclusione nullus dubitare potest; aliàs, qui damnaretur præcisè, quia non audiuit Sacrum die Dominico aut Festo, deberet in inferno puniri grauiùs quàm qui 30. aut 40. annis furta, latrocinia, homicidia, adulteria, &c. commisit, quod euidenter falsum est. Cuius ratio à priori pro hac communi sententiâ deducitur ex dictis suprà à nobis circa augmentum præmij & pœnæ ratione intensionis & continuationis: demus enim furtum vel homicidium solùm mereri tres gradus pœnæ, & periurium ex se, quia grauius est, mereri decem, vel etiam, si velis, mille; certè si quis committat decies furtum simile vel
17. homicidium, iam eo ipso meretur 30. gradus pœnæ, pro quolibet homicidio tres; imò, etiamsi præcisè continuet liberè illam voluntatem furandi per decem morulas, eo ipso meretur 30. gradus pœnæ, vt suprà probatũ est; si mille si furta repetat, merebitur ter mille gradus pœnæ; pro periurio autem semel facto tantùm decem gradus, aut si vis mille: ergo multiplicatio eorum inferiorum peccatorum æquiualet pœnæ, imò excedit eam, quæ pro altero peccato ordinis altioris debetur. Et, nisi poneretur excessus infinitus inter ea duo peccata, semper potest ex multiplicatione fieri compensatio, vt ex terminis apparet.

Ratio conclusionis à priori.

Hinc vlteriùs infero, etiam in vnico actu per vnicam morulam liberam durante posse esse eam compensationem: si v.g. quis vnico actu vellet decem homines mactare, procul dubio maiorẽ pœnam mereretur, quàm si Sacrum, vt dixi, omisisset die Festo; ergo quoad pœnam non est dubium, posse adæquari peccatum ex specie suâ grauius ab altero specie inferiori.

Hinc Secundò dicendum est contra aliquos, inter quos est P. Vasq. q. 73. art. 3. d. 20. & Durandus in 4. dist. 22. q. 1. n. 8. etiam rationem offensæ grauiorem esse in eo peccato, quod ex specie suâ leuius est. Probatur manifestè ex illis duabus suppositionibus suprà factis; nam in primis grauiùs punitur illud peccatum hîc & nunc à Deo: ergo magis id Deo displicet, & illud indicat esse grauius; nam dignitas offensæ prouenit ex eius grauitate: quòd si maiorem habet dignita-
18. tem, maiorem etiam habebit grauitatem. Secundò probatur ex alterâ suppositione, quia sine dubio omnis prudens positâ hac optione, quid vellet, vel semel peccare negligendo Sacrum, vel per 40. annos peccare, adulteria, furta, homicidia, incendia patrando, teneretur prudenter iuxta regulas rationis eligere semel omittere Sacrum: quod tam mihi videtur explicatis terminis notum, vt putem à nullo Catholico id negandum; neque Durandum aut Vasq. vllo modo id intendisse, sed eos in alio sensu, quem satis non declararunt, locutos: ergo grauius offenditur Deus illâ multiplicatione peccatorum quàm isto alio solo. Patet, quia si Deus minùs offenderetur eis peccatis, illa essent eligenda: id enim est eligendum, quo Deus minùs offenditur: ergo non solùm dignitas ad pœnam, sed etiam grauitas offensæ inde crescit. Id quod sequentibus subsectionibus efficaciùs confirmabo.

Prudẽti iudicio dictat præstandũ esse vnũ Sacrũ omittere quàm mille homicidia patrare.

Huic rationi posset aliquis respondere, ea peccata esse maiorẽ offensam Dei extensiuè, non verò intensiuè: sicut è contrario multi actus boni leuissimi, si sæpè repetantur, merebuntur maius præmium quàm vnus actus charitatis; non tamen proptereà dicendum est, Deo magis placere eos actus omnes leues quàm vnum actum nobilissimum charitatis, etiam solum: &, vt huius solutionis vim confirmemus ampliùs, demus peccatum veniale puniri in inferno pœnâ æternâ simul cum mortali; quæ est probabilissima sententia & communis, etiamsi, vt infrà ostendam, contrariũ sit probabilius: at pro præsenti difficultate admitti potest. Inde argumentor sic: Habeat quis 19.
centum peccata venialia, merebitur ille plus in inferno pœnæ quàm qui haberet vnum peccatũ mortale leuissimum; & tamen non potest ideò dici esse magis optabile vnum peccatum mortale, quantumuis leue, quàm centum venialia; neque Deo magis displicere centum venialia quàm vnũ mortale: ergo argumentum suprà desumptum ex maiori pœnâ non est vllius momenti ad præsentem illationem.

Sed contrà, quia in hac solutione multum est de nomine, quomodo ea displicentia Dei in mille homicidiis dicẽda sit maior alterâ in vno peccato irreligionis, an præcisè extensiuè, an intensiuè; ego dico illam esse absolutè maiorem, voca tu eam vt vis (de quo non sum solicitus:) nam ea forma, cuius carentia hîc & nunc est magis amabilis, absolutè est peior; hoc autẽ esse in eis peccatis in specie inferioribus suprà ostendi, probãs magis esse eligibilem eorum carentiã, quàm voius alterius ex specie suâ maioris. Cui argumento non satisfacit vllo modo responsio data. Ad instantiã primam ex actibus bonis respondeo in illis esse eamdem difficultatem; & à me idem de illis dici quod de peccatis, scilicet Deum magis absolutè optare, vt ego ei exhibeam centũ obsequia intensissima intra Religionem, quàm vt vnum actũ remissum charitatis aut spei; ideò illa esse absolutè maiora & meliora merita, & quidem moraliter loquendo intensiuè: quia illud est moraliter intensiuè melius, quod hîc & nunc est magis amabile; sed hîc & nunc est magis amabile habere omnes illos actus quàm vnum solum: ergo moraliter maius id est intensiuè, & consequenter etiã intensiuè maior erit complacentia Dei in illis quàm in altero solo. Imò hinc confirmo manifestè rationẽ meam suprà factam, quia nullus puto erit tam iniquus rerum æstimator, qui non ingenuè fateatur, lõgè maioris æstimationis esse apud Deum, dare ex charitate erga proximũ centũ millia ducatorum in eleemosynã pauperibus, quàm audire vnũ Sacrum die profesto, aut genu flectere ante imaginẽ Crucifixi; & tamen virtus religionis, cuius est actus auditio Sacri, & genuflexio ante Crucifixũ, est ex specie suâ nobilior quàm misericordia, & quàm amor proximi: ergo actus bonus ex suâ specie nobilior potest excedi ex circũstantiis ab inferiori ex specie. Vrgeo id ex sensu Ecclesiæ & fideliũ; etenim in sancto Carolo Borromæo v.g. Ecclesia vehemẽter laudat, quòd vnâ die diuendito Principatu ad 40. aureorum millia pauperibus elargitus sit, alterâ item die viginti millia: certè non ita Ecclesia reliquique omnes fideles benè sentientes deprædicandum censent, quòd ille idem sanctus Carolus vnum Sacrum
audiuerit die profesto, aut, vt magis vrgeã, etiam 30.
ipso die Festo; & tamen audire Sacrum est actus ex specie suâ longè nobilior quàm dare eleemosynam: ergo Ecclesia sentit, posse ex circumstantiis actum minoris speciei reddi longè maiorem & gloriosiorem, quàm sit alius altioris speciei. Idem posset confirmari ex aliis factis, quæ vt gloriosissima deprædicat Ecclesia in variis

Centum actus intensi Religionis sunt intẽsiuè grauiores Deo quàm remissus vnus charitatis.

S. Caroli Borromæi liberalitas laudata ab Ecclesiâ.

Sanctis

Sanctis, suntque ex se io specie inferiori quàm alia, quæ censet minori laude digna: ergo ea instantia de bonis operibus potiùs confirmat nostram sententiam.

Ad secundam è peccatis venialibus primùm iam dixi, iu meâ sententiâ eam nullam esse, supponit enim falsum principium: sed, ne alligemus solutionem soli meæ doctrinæ, dico, tunc peccata venialia, etiamsi mereantur centum gradus pœnæ, illam mereri ad duos vel tres solùm dies aut menses v. g. mortalia autem in æternum; ratione cuius differentiæ superat quod liber mortale omnem pœnam omnium peccatorum venialium. Quòd verò in inferno de facto puniatur veniale pœnâ æternâ, non inde prouenit, quasi ipsum veniale eam mereatur, sed quia coniungitur cum mortali; vnde potiùs mortale est causa illius durationis quàm veniale. Ideò semper est verum, dignitatem ad pœnam, quæ repetitur io venialibus, etiamsi omnia simul sumantur, esse longè minorem, quàm quæ oritur vel ex vno solo mortali; sicut grauitas offensæ vnius mortalis est maior quàm omnium venialium simul sumptorum.

Si veniale peccatum puniatur pœnâ æternâ, id oritur ex coniunctione cũ mortali.

31. Adhuc tamen potest quis vrgere: Si infinita venialia coniugantur, procul dubio merebuntur maiorem pœnam quàm vnum mortale; tamen etiam infinita venialia simul sumpta non ita Deo displicent quàm vnum mortale, ergo. Respondeo Primò, hominem non posse facere infinita peccata, & consequenter non posse dari casum, in quo eam pœnam mereatur. Dices, Diuinitus potest eleuari ad faciendos infinitos actus: quo casu posset infinita venialia facere. Respondeo, fortè repugnare, Deum eleuare hominem supernaturaliter ad peccandum plus quàm naturaliter possit; quòd si hoc non repugnet, adhuc respondeo Secundo præcipuæ obiectioni, etiam infinita peccata venialia simul sumpta non mereri æternam pœnam, sed infinitè intensam per vnum mensem, vel duos. quod est procul dubio multò minus, quàm æternùm sine fine puniri. Quilibet enim prudens potiùs eliget duobus diebus v. g. quantumcumque grauiter affici pœnâ, quàm in æternum sine spe libertatis grauiter torqueri, etiamsi non adeò grauiter, ac per illos duos dies. Secundò respondeo, Etiamsi circa pœnam sensus magis venialia infinita quàm mortale vnum mereantur, adhuc tamen semper veniale minùs meteri simpliciter quàm vnicum mortale: hoc enim priuat amicitiâ Dei, & iure ad gloriam; quod non habent venialia, etiam omnia possibilia simul sumpta. Maior autem pœna est priuatio gratiæ & gloriæ ac odium Dei quàm totos cruciatus sensus. Ideò homo tenetur priùs eligere infernum quàm promereri odium Dei; ergo semper adhuc verum est, quòd grauiùs puniatur peccatum, quod ex se grauius est; ideoque à posteriori benè infertur, Deum grauius offendi eâ collectione mortalium, quam grauiùs punit, quàm vno alio solo, licet altioris speciei; quodque longè minùs punit.

Non potest quis infinita venialia committere.

Infinita peccata venialia mererentur pœnam infinitè intensam, non tamen æternam.

& licet mererentur maiorem pœnam sensus quàm vnum mortale, non tamen damni.

SVBSECTIO II.

Noua probatio communis sententiæ.

EAm autem desumo ex principio apud omnes Catholicos certo, quod & P. Vasquez expressè supponit in hac materiâ, scilicet, esto vnum peccatũ inferioris speciei dicatur non posse adæquare alterum altioris, id tamen solùm intelligi posse, si vtrumque sit mortale, vel vtrumque veniale: nam veniale, etiamsi sit in materiâ religionis, haud dubiè exceditur à mortali etiam infimæ speciei. Ex hac doctrinâ ego meo iudicio manifestè persuadeo communem sententiam; & ostendo aduersam partem non videri consequenter locutam. Pono ergo duo peccata, voluntatem furandi vnum nummum, & voluntatem omittendi votum Aue Maria ex rosario, ad quod ex voto, &, si vis, etiam ex religione tenetur quis; ita vt omissio sit contra duas nobilissimas virtutes: ecce duo hæc peccata venialia sunt in valdè diuersis speciebus, & furtum illud est io longè minori specie. Quòd si adhuc volumus magis vrgere, ponamus illud veniale in materiâ imperfectiori, v. g. abstinentiæ, quòd bibere votum exiguum haustulum nonnihil capiti contrarium; sic iam argumentor: Etiamsi non extrahatur ad aliam speciem altiorem, neque opponatur nouæ alicui virtuti nobiliori, sed maneat intra speciem intemperantiæ, ex solâ tamen multiplicatione illius materiæ, si vellet scilicet quis furari florenum (pone hunc esse pro mortali sufficientem materiam) aut bibere vellet vnum scyphum, vnde scit se inebriandum, illa species furti manens semper ex specie suâ longè minor quàm species irreligionis, ita, vt dixi, crescit ex eâ multitudine materiæ, vt propè infinitè superet peccatum alterum ex specie suâ grauius: quodlibet enim mortale etiam in infimâ specie est (vt dixi) longè grauiùs quolibet veniali etiam contra fidem & charitatem: imò in multorum sententiâ probabilissimè tribuente infinitam grauitatem mortali, non verò veniali, furtum vnius floreni & ebrietas vna voluntaria infinitè superat veniale contra charitatem Dei; & tamen hoc veniale est in supremâ specie, alterum verò in infima: ergo à fortiori poterit vnum mortale ex eâ additione materiæ excedere alterum etiam mortale, altioris licet speciei. Probo manifestè hanc vltimam consequentiam, quia quò maior est distantia inter veniale & mortale, eò difficilius est, illam compensare per solam materiæ multiplicationem, io contrarium resistente inferioritate speciei: at inter ipsa mortalia, quia excessus non est vmquam tantus, faciliùs longe intelligitur, quomodo, non obstante in contrarium inferioritate speciei, possit compensari ille excessus per similem multiplicationem materiæ. Explico id exemplo: Multitudo v. g. diuitiarum talis est, vt hominem equestris ordinis possit eleuare supra alium, qui ex se erat in altiori ordine, v. g. Baro, vel Comes. Certè hoc dato, longè faciliùs intelligetur, quòd eadem magnitudo diuitiarum inter duos Barones, inæquales alioquin, possit inferiorem eleuare supra alterum nobiliorem: si enim equitem eleuat supra Baronem, quidni Baronem supra Baronem eleuabit; quia hic minùs eleuat quàm ibi? ergo similiter magnitudo materiæ, quæ eleuat furtum leue ad ordinem mortalis, & facit illud altioris ordinis quàm sit irreligio venialis, faciliùs intra eumdem ordinem mortalis addere poterit aliquem excessum; quandoquidem ex parte ipsius ordinis non est vlla repugnantia; quia ordo ille habet summam latitudinem; & quia antea magis conueniebant, faciliùs ex minori additione reddetur superius illud peccatum. 32.

Excessus inter duo mortalia quantumuis diuersa speciei non est tantus quantum inter mortale & veniale.

Fortè respondebis, hanc consequentiam non esse bonam: non enim valet, Florenus additus supra cruciferum causat diuersitatem quasi infinitam inter vnum & alterum furtum; ergo etiam florenus 33.

florenus supra florenum causabit similem differentiam. Certum enim est, duo furta mortalia, vnum duorum florenorum, alterũ præcisè vnius, non ita differre inter se, ac differt furtum floreni à furto cruciferi; quia hîc intercedit differentia venialis & mortalis, quæ longè maior est quàm duorum mortalium inter se, esto vnum sit maius altero: ergo pari ratione non valebit altera consequentia à me facta, Quantitas materiæ eleuat furtum leue supra peccatum veniale irreligionis: ergo eadem materia multiplicata intra eumdem ordinem mortalis eleuabit vnum quod est inferius supra alterum: est enim plus necessarium ad eleuandum, quando iam sunt constituti intra eumdem ordinem mortalis, quàm ante eam constitutionem.

Contrà tamen euidenter; nam ego non facio iam comparationem talem, vt dicam, tantum differre mortale maius à minori, quantum differt mortale à veniali, imò contrariũ suppono vt pro argumento meo valdè necessarium: sed dico, inferioritatem speciei non sufficere ad impediendũ, ne ex multitudine materiæ possit illud, quod est minus mortale, ascendere supra alterum, quod est ea specie suâ maius, etiam intra ordinem mortalia; non sufficere, inquam, ad impediendum; quandoquidem sola ea materiæ multiplicatio potest adæquare illum excessum, & simul inducere alium longè maiorem, qui consistit in ratione offensæ grauis: huius autem consequentiæ via
34. non infringitur per hoc, quod vnum peccatum mortale non tam differat ab alio quàm vnum mortale ab vno veniali, imò potiùs, vt diai, iuuatur; quia si non tam differt, ergo faciliùs potest ille excessus compensari per additionem materiæ. Quod verò vltimò dicebatur, plus esse necessarium ad eleuandum vnum supra alterum, quando iam sunt in eodem ordine, quàm si essent in diuerso, videtur omnino falsum: nam licet differentia duarum rerum intra eumdem ordinem non sit tanta, quanta, si comparentur cum aliis ordinibus: at eo ipso quòd sunt viciniores, &, vt sic dicam, æquales omnino, facilius est vnum constituere altero maiorem, addendo illi aliquid quod negatur alteri: æqualibus enim si inæqualia addantur, eo ipso redduntur inæqualia.

Secundò principaliter idem ostendo; nam licet peccatum furti sit contra nobiliorem virtutem quàm luxuria, nemo prudens dicet, furari infimam materiam, quæ ad mortale sufficit, v.g. florenum, esse grauius peccatum, quàm peccare contra naturam cum bruto; sanè ob minus adhuc peccatum, scilicet viri cum viro, dicit Scriptura de
Gen 13. Sodomitis: *Homines Sodomitæ pessimi erant, & peccatores coram Domino nimis.* Verbum *pessimi* declarat grauitatem peccati. Nec persuadeo mihi, Scripturam vsuram eâ exaggeratione, si Sodomitæ in materiâ iustitiæ se semel vel bis decepissent, etiam in quantitate ad mortale sufficienti: nec sufficit dicere, quod insinuat vniuersaliter Vasq. hæc peccata carnis esse turpiora, non grauiora: etenim iam solùm loquimur respectu Dei, apud quem id præcisè est turpius, quod grauius.

Tetigit hanc instantiam P. Vasquez; insistens autem doctrinæ, nec est ausus dicere, hîc & nunc absolutè furtum quodlibet mortale esse peius bestialitate, nec ausus negare; sed solùm dixit, ex genere suo esse grauius. Verùm id nos non negamus; addimus tamen, non obstante eâ generis di-
35. uersitate, hoc indiuiduum esse grauius illo; quod ex genere suo altius est.

SVBSECTIO III.

Quædam obiectio soluta.

OBiicies tamen contra conclusionem. Res inferioris ordinis non potest quantumcũque multiplicetur, æquare rem superioris; sic, quantumcumque multiplicetur argentum, non erit tam bonum quàm pars auri: sic omnes equi possibiles non sunt tam boni quàm vnus solus homo: ergo cùm illa peccata semper sint inferioris ordinis, numquam erunt tam grauia, quàm solum vnum altioris ordinis.

Huic obiectioni respondent nonnulli assignando differentiam hanc inter res physicas & morales, quòd in moralibus duratio peccati vel magnitudo materiæ non solùm augeat peccatum in ratione specificâ, sed etiam in genere boni vel mali: facit enim actum magis bonum, vel magis malum, consequenter hominem magis bonum, vel magis malũ; at in physicis intensio albedinis v.g. multiplicatio argenti solùm pertinet ad perficiendam albedinem vel argentum in specie, & consequenter solùm facit, vt homo sit magis albus, vel habeat plus de argento; non autem efficit, vt absolutè homo sit melior ex intensione albedinis, quàm alter ex vno gradu lucis v. g. aut alterius qualitatis perfectioris. *Solutio quorumdam.*

Hanc tamen solutionem facilè impugno, quia in eâ manifestè petitur principium; nam albedo non solùm perficit hominem in genere albedinis, sed in genere boni vt sic. Cùm enim ea albedo contineatur sub genere boni, necessariò debet perficere subiectum in eodem genere boni: similiter argentum non solùm est bonum intra speciem argenti, sed necessariò etiam intra genus boni vt sic: quo posito, iam rogo, cur maior intensio albedinis, quæ facit hominem non solùm meliorem intra speciem albedinis, sed intra genus boni vt sic, non facit absolutè meliorem quàm indiuisibile lucis: sicut multa furta faciunt hominẽ non solùm maiorem furem; sed absolutè maiorẽ peccatorem? Certè huius rei nulla datur in responsione disparitas, sed præcisè per conclusionẽ ipsam responderur. *Reijcitur.*

Ideò ego aliter putarem respondendum argumento, concedendo etiam in rebus physicis posse sæpè fieri compensationem per multiplicationem indiuiduorum inferioris ordinis. Da v.g. albedinem esse meliorem omnibus coloribus, ideóque visionem albedinis esse altioris speciei quàm sit visio omnium aliorum colorum, numquid propterea melior erit homini remissa aliqua albedinis visio, quàm simul omnes clarissimè & distinctissimè omnino colores videre? 36. Certè ego non dubitarem dicere, illum, qui omnes alios colores videt, esse perfectiùs, etiam physicè, dispositum quàm si solam remissam vnius albedinis visionem haberet; & tamen ibi in eis visionibus nihil est de moralitatibus. Idem est in in gustu: da perdicem esse melioris saporis quàm gallinam, numquid ideò melior est homini physicè gustare vnum ferè indiuisibilem bolum perdicis, quàm comedere vnam integram gallinam benè assam & conditam? Ego certè, etiamsi in gallinâ nihil sit de moralitatibus, eam eligo pro me, & do cuicumque illud perdicis vel phasiani indiuisibile. *Vera solutio. Multiplicatio indiuiduorũ physicorum potest compensare inferioritatẽ specificam.*

Hinc ad argumentum dico, id quod in istis rebus potè physicis contingit, posse à fortiori contingere in moralibus: sic magis æstimo centum marcas argenti quàm vnum cruciferum aureum.

Idem

Idem etiam est in nostro casu de peccatis & è contrario de bonis operibus.

Altera obiectionis solutio.

Licet multiplicatio illa locū in physicis non habeat, habeat tamen in moralibus, ob molestiā vel gaudiū ortū ex duratione, &c.

Secundò respondeo, Etiamsi in rebus physicis non posset fieri ea compensatio, posse tamen in genere moris. Disparitatem hanc assigno, quia in rebus physicis non consideratur nisi earū rerum entitas: si autem fenet vna est melior, semper est melior, quando immotatæ manent; at in rebus moralibus, quæ desumuntur in ordine ad agens liberum per intellectum & voluntatem, & in ordine ad complacentiam aut displicentiam aliorum agentium liberorum, passim fit, vt tali agenti rationali sit molestius tolerare multa mala parua inferioris ordinis, quàm vnum solum altioris; è contrario verò magis æstimet res aliquas bonas sæpè continuatas quàm vnam solam, etiā si ex se aliquantulùm meliorem, breuī durantem: aspicit enim homo in futurum, & ex duratione boni accrescit illi tantum gaudium, vt inde compensetur boni minoritas: similiter considerat omnia illa mala per modum vnius ea inter se quasi coniungendo; & ex ea coacervatione per modum vnius accrescit ipsi etiam intensina molestia. Nihil autem horum fortè est in physicis rebus; hodie enim non magis perficitur subiectum per albedinem, eò quòd duratura sit in æternum, quàm si in instanti sequenti esset peritura. Ecce ibi perfectio physica non crescit ex eā futura duratione; similiter ex coacervatione illorum bonorum non resultat vna indiuisibilis perfectio continens formaliter illa omnia: fortè enim, si ita contingeret, multæ species inferiores, si in vnam tertiam indiuisibilem coalescerent, excederent aliam tertiam, quæ esset ex se melior quàm quælibet ex illis seorsim. Vt enim dixi alibi, vna species potest esse alioquin perfectior aliā, si contineat duo prædicata, altera verò vnū: ergo si duæ illæ, quæ illa duo prædicata continebant, in vnam solam coalescerent, iam æquarent illam alteram, quæ excedebat duas has seorsim sumptas. hæc autem quasi conflatio in vnū, quæ in rebus physicis non contingit, contingit in moralibus, vt paulò antè dixi; quia circa omnia illa mala aut bona per modum vnius versatur voluntas, quæ ex ponderatione & comparatione omnium illorum vel voluptatem accipit, si bona sint, vel displicentiam, si mala: ideòque illa displicentia aut complacentia æquiualet alteri quæ solùm desumitur ex ordine ad vnum malum aut bonum, licet ex se ordinis altioris; & inde rectè inferimus, etiam æquiualere materiam eius complacentiæ.

37. *Agēs liberum considerat multa mala vel bona per modū vnius.*

Replica contra solutionem.

Vrgebis fortè: Ergo si Deus actu non habeat eam displicentiam per modum vnius circa omnia illa peccata in materiā iniustitiæ, non erit peius omnia illa habere, quàm solam vnicā omissionem Sacri die Festo; quæ ad religionem pertinet.

Responsio.

Respondeo Primò negando consequentiam; non enim dixi, ideò illa de facto esse peiora, quia actu & re ipsā causant vnam indiuisibilem displicentiam, sed quia possunt illam causare. Ea fundamento enim ad hanc maiorem displicentiam causandam dixi desumendam maiorem grauitatem, quidquid de facto fit circa actualem displicentiam. Quod explico ex dictis à me in materiā de pœnitentiā: licet enim tota peccati grauitas desumatur in ordine ad offensam Dei, tamen, etiamsi Deus primo instanti, quo homo peccat, non vellet esse actu offensus illi (per possibile vel impossibile) adhuc homo verè peccaret; quia daret tunc actuale fundamentum offensæ. idem hîc est in ordine ad eam maiorem grauitatem.

38.

Altera solutio.

Secundò respondeo, fortè posse dici, casu quo Deus disparatè in hoc vel in illo peccato inferioris ordinis sic displicentiam haberet, sicut eam habet in multis furtis multorum hominum, non habiturum tam graue intensiuè odium in illis, sicut in solo vno peccato ex se grauiori; non tamen propterea dicendum est, Deum magis optare illas omnes displicentias simul quàm vnicam illam grauiorem: nam, vt suprà dixi, agens liberum ponderat eam multiplicationem, & eas reputat eodem modo ac si essent per modum vnius. Idem enim est pro agente libero vnus actus intensus vt octo ac duo, quilibet vt quatuor, & vnus post alterū existens, vt deduxi agens de augmento ex duratione in simili materiā, scilicet idem esse, vnum bis repetitum ac duos semel existentes.

SVBSECTIO IV.

Noua aliæ obiectiones.

Obiectio.

PRima potest esse contra rationem, quā sæpè vsi sumus in hac materiā ex maiori pœnā. Nam passim grauiora peccata puniuntur in Republicā leuius quàm minora, ob specialem aliquam rationem; quia scilicet magis nociua, magis periculosa, &c.

Iudex temporalis attēdit solum peccata quatenus sunt contra Rēpublicā; Deus verò grauitatē offensæ in se

Respondeo facilè, Iudicem temporalem non attendere peccata quatenus sunt contra Deum, sed quatenus sunt contra Rempublicam: vnde sæpè, quæ contra Deum grauiora sunt, ideóque absolutè in se maiora, nullo modo in Republicā puniuntur, at Deus, qui solùm considerat grauitatem offensæ in se, sine dubio grauiùs punit quæ sunt grauiora. Pro quo suppono probabiliorem longè sententiam, de quā infrà, scilicet, determinationem pœnæ æternæ pro quolibet peccato non fuisse arbitrariam Deo, sed statuisse eam, quæ ex naturā suā proportionata est cuilibet peccato: vnde infero, Ergo si homicidium grauiùs Deus punit quàm omissionem Sacri die festo, signum est, grauius illud esse quàm hanc: quod ex ipsā instantiā allatā à P. Vasq. confirmo; nam temporalis Iudex inter ea peccata, quæ ad forum ipsius spectant, per se loquendo, grauiùs illud punit, quod in se est grauius. Quod verò dicit Vasq. ob nocumentum maius contra Rempublicam sæpè grauiùs ea peccata puniri, nobis fauet, illud enim nocumentum facit vt peccatum etiam in se reddatur grauius: nam cùm obiecta mala in ratione talium præcisè constituantur per contrarietatem cum naturā rationali, contrarietas autem aliud non sit, quàm quod ea obiecta causent nocumentum aliquod naturæ (vt diximus suprà agentes de primā radice malitiæ obiectiuæ) necessum est, vt, si nocumentum maius est, contrarietas cum naturā & grauitas peccati maior sit, cæteris paribus.

39.

Quò nocumentum maius est, eò grauitas peccati maior, cæteris paribus.

Hinc colliges, minùs benè eumdem auctorem vbi suprà docere, eos, qui ad distinctionem hanc in genere moris & in genere naturæ fugiunt, dignos esse reprehensione; nam peccata, inquit, non ex iudicio & æstimatione hominum pendent, sed ex oppositione naturali, quam ex se habent cum ratione seu cum naturā rationali. Colliges, inquam, minùs benè id dici; nam cùm hæc ratio naturalis, cui opponitur peccatum, nihil aliud sit quàm dictamen prudentis rationis seu æstimatio

40.

æstimatio agentis rationalis, non potest dici peccatum esse tale ex se, & independenter ab æstimatione hominis, cùm ideò formaliter malum sit; quia ratio & dictamen naturale illud fugiendum esse docet. Fateor, ea obiecta habere ex se contrarietatem physicam cum naturâ rationali: etenim ante omne dictamen rationis homicidium est malum Reipublicæ. & hinc desumitur, quòd ratio dictet illud esse fugiendum: at sæpè, vt ratio dictet malum & peccatum, non sufficit ea malitia, sed necessariè debet prudens hominum iudicium alias circumstantias considerare; vt in eodem exemplo homicidij patet; illud enim, quod ex se est contrarium rationi naturali, redditur tamen licitum, si fit ob iustam defensionem, vel fiat auctoritate publicâ in pœnam debitam, &c. ex his enim circumstantiis consideratis fit, vt dictamen prohibeat hîc & nunc tale homicidium. Si ergo hæ circumstantiæ efficiunt, vt recta ratio id, quod aliàs ex se iudicaret malum, hîc tamen & nunc iudicet licitum, & verò sæpè etiam ita honestum, vt peccatum fit illud omittere; cur, quæso, circumstantiæ similes aggrauantes non dabunt fundamentum sæpè, vt eadem recta ratio iudicet hîc & nunc, grauius esse peccatum id, quod alioquin independenter ab eis circumstantiis indicasset leuius? Neque nos negamus, datis eis circumstantiis, esse maiorem repugnantiam & malitiam fundamentalem in obiecto ipso; neque asserimus vllo modo, eam maiorem grauitatem inde præcisè desumi, quòd ratio ita iudicet; fatemur enim, non esse liberum homini verè iudicare vt grauius id quod est in se leuius, sed dicimus ex ipsis circumstantiis, quæ occurrunt, fieri, vt maius malum inferatur hominibus seu naturæ rationali per rem ex specie suâ inferiorem quàm per aliam superiorem in specie: supposito autem maiori eo damno, quod procul dubio prudens ratio ponderare debet, ad decidendum, quid hîc & nunc sit grauius peccatum, infertur euidenter, meritò dictamen illud dicere, *Hoc peccatum ratione eius damni habet maiorem hîc & nunc grauitatem quàm illud aliud, quod per se & in illâ aliâ specie ex se grauiori*. Ostendo in homicidio hanc rem clarissimè, etenim occidere latronem mea bona inuadentem, aut in pœnam latrocinij, & per sententiam Iudicis, tam malum est ipsi latroni, quàm homicidium innocentis est est malum ipsi innocenti: ambo enim priuantur vitâ sibi maximè charâ: circumstantia tamen iniustæ inuasionis ita illud latronis malum compensat, vt ratio dictare possit, Minus malum est illum occidere, quàm dare occasionem vt alij inuadant res alienas; vnde absoluiè licitum est illum occidere. Si ergo ea circumstantia potuit dare fundamentum, vt, non obstante damno physico occisi, ratio prudens dictet, id non esse peccatum, cur, quæso, intra ipsa peccata non possunt, non obstante inferioritate speciei, tales circumstantiæ aduenire, etiamsi non sint diuersæ speciei, vt prudenter ratio dictet, *Hoc est grauius illo, quod alioquin ex se, ablatis his circumstantijs, forte foret maius?* Certè ego non video quæ probabilis in hoc possit disparitas assignari.

Peccata ex se habere contrarietatē physicam cū ratione;

pendēt tamē etiā à prudēti iudicio, saltē quoad circūstantias.

Iudicium humanū facere nō potest grauius id quod in se leuius est.

Altera obiectio.

Secunda obiectio: Deus non habet tam perfectam appretiatiuè complacentiam in omnibus hominibus simul sumptis quàm in vno solo Angelo: ergo etiam in ordine ad agens liberum non potest ex coaceruatione bonorum fieri æquale id quod ex se minus est, multò minùs fieri grauius. Respondeo, complacentiam appretiatiuam duplicem posse intelligi (ne faciamus quæstionem de nomine;) vnam, quâ Deus magis æstimet omnes homines simul sumptos quàm vnum Angelum. In hoc sensu nego, Deum non habere eam maiorem complacentiam: quod sic explico. Si per impossibile Deus deberet eligere inter hæc duo, quid magis vellet, vt repugnarent omnes homines, an vt vnus ex Angelis, qui de facto sunt possibiles; sanè mihi nullum prorsus est dubium, illum electurum, vt repugnaret potiùs vnus Angelus quàm omnes homines possibiles. Et hoc sufficit mihi in præsenti; illud enim iudico grauius peccatum, quod Deus absolutè, omnibus pensatis, magis iudicat esse fugiendum. 41. Alia potest dici voluntas maior appretiatiuè, id est, comparando solam complacentiam illam, quam in vno Angelo habet, cum omnibus diuisiuè, quas habet in omnibus hominibus. Et in hoc sensu sine dubio illa est maior quasi intensiuè, quia tunc omnes illæ in homine non accipiuntur quasi vnam aliquam diuersam facerent, & maiorem aut intensiorem, sed quatenus sunt puræ repetitiones quasi disparatæ: hoc autem secundo modo in peccato non potest nec debet res considerari, quia quando idem homo multiplicat de nouo peccata, semper circa eumdem hominem resultat in Deo noua displicentia indiuisibilis ob illa duo peccata. Deinde, etiamsi hoc modo non resultaret, sufficit, quod (vt dixi suprà) Deus absolutè magis vellet carere omnibus illis quàm vnicâ ex se paulò maiori. Clariùs autem idem apparet, quando ipse peccator vnico actu fertur in materiam totam illam peccaminosam, & ex circumstantiâ grauissimam; vult v. g. occidere decem homines, aut furari decem millia ducatorum; tunc enim non debemus in eo multos actus inferioris ordinis considerare, sed vnum, qui ex totâ illâ materiâ redditur essentialiter seu intensiuè seu appretiatiuè grauissimus; ideóque meritò dicitur etiam essentialiter maius peccatum, quàm omittere vnum Sacrum die Festo.

Solutio. Complacentia appretiatiua duplex.

Mallet Deus vnicū Angelū repugnare quàm omnes homines.

Propter singula peccata resultat displicentia noua indiuisibilis circa omnia

Obiectio Tertia.

Tertio obiicies, Videtur sequi ex nostrâ doctrinâ, tot posse venialia multiplicari, vt Deus mallet carere eis displicentiis omnibus quàm vnâ ex vnico mortali prouenientе. Similem obiectionem suprà tetigi agens de pœnâ; quia verò hîc habet aliquam specialem difficultatem, respondeo Primò, si peccati mortalis grauitas dicatur cum multis auctoribus infinita, facilè apparere quomodo non possit crescere ex venialibus ad æqualitatem mortalis vnius, quia non potest crescere in infinitum. Secundò, nec in nostrâ sententiâ id sequitur; aduerto enim, etiamsi aliquæ res inferioris ordinis possint ex multiplicatione indiuiduorum crescere ad adæquandam vnam superiorem, non tamen id in omnibus esse verum: quia enim non dicet, Deum non magis velle carere omnibus formicis quàm vno homine aut Angelo? at non propterea volet magis carere omnibus Angelis vnius speciei quàm vno solo alterius speciei paulò superioris. Ratio enim ipsa naturalis dictat, in aliquibus fieri compensationem, in aliis non, ob notabilem maiorem excessum. Iam ergo dico, eò quod mortale est inimicitia cum Deo & auersio ab ipso, mauult Deus hominem sibi esse amicum, etiamsi aliquos & multos disgustus leues ab eo accipiat, quàm quòd ab homine contemnatur simpliciter, eiusque amicitia post habeatur vni creaturæ. Quæ veritas per se est moraliter certa; & ratio à priori est,

Solutio.

Non omnis multiplicatio inferioris speciei indiuiduorū potest æquare vnicam superioris.

est. quam insinuavi, nimius scilicet excessus inter morale & veniale.



Disputatio XLIII.

De æqualitate, connexione & distinctione peccatorum.

Sectio. I.

Non omnia peccata sunt æqualia.

1. Toicis hæreticisque nonnullis, vt Iouiniano apud D. Augustinum epist. 19. in quâ testatur, illum ab Hieronymo eâ de causâ refutatum, tribui solet error asserens omnia peccata esse æqualia. Eorum fundamentum etiam commune inde dicitur desumptum, quòd peccatum sit transgressio legis: si autem quis semel transgrediatur terminos, idem est, siue parum siue multùm. Iouinianus verò id probabat ex eo, quòd in Euangelio non fiat mentio nisi duarum sortium, hominum damnatorum & beatorum, de inæqualitate verò damnatorum & beatorum nihil dicatur. Contraria tamen sententia Catholica docet, non omnia peccata esse paria. Auctores, loca Scripturæ ac Patrum pro illâ videantur apud Salas disput. 5 sect. 1. & Bellarminum lib. de Amissione gratiæ à cap. 5. vsque ad 11. De hac veritate agunt controuersistæ communiter fusè contra aliquos nouatores.

Scriptura docet, peccatum vnû esse grauius alio. Conclusionem autem ex proposito propugnant omnes omnino Scholastici, quos referre superuacaneum est: suadetur autem multis Scripturæ testimoniis, quibus simul respondetur Iouiniani fundamento, & ostenditur, eum falsò supposuisse, non esse huius inæqualitatis in Euangelio aut Scripturâ mentionem vllam: in primis enim statim Genesis 4. Deus grauiorem pœnam occisori Cain statuit: quare autem grauius fuerit peccatum occidere Cain quàm Abel, explicandum est alibi. Deinde Ieremiæ 7. dicitur *Peius operati sunt quàm patres eorum.* Threnorum 4. *Maior effecta est iniquitas filiæ populi mei peccato Sodomorum.* 1. Regum capite 2. de peccato filiorum Heli dicitur, *Erat peccatum puerorum grande nimis coram Domino.* & ipsemet Heli vers. 23. eos reprehendens ait, *Quare facitis res pessimas, ab omni populo?* hæ enim ponderationes manifestè declarant præ aliis ordinariis peccatis ibi fuisse singularem deformitatem & grauitatem. Idem ex totis libris Regum colligitur: in eis enim peccata aliquorum Regum dicuntur longè grauissima præ aliis; fitque passim comparatio; quæ inutilis esset, si omnia peccata essent inter se paria. In libris Machabæorum de Antiocho Rege etiam dicitur, quòd supra alios fuerit scelestissimus. In Euangelio veritas hæc distinctè traditur. Matthæi 5. tres inæquales pœnæ statuuntur iuxta tria inæqualia peccata in proximum. Item Matthæi 12. blasphemia & omne peccatum in hoc mundo remittendum dicitur, spiritum autem blasphemiæ non remittendum. Qui locus licet difficilis sit; de quo alibi; hoc saltem pro nobis ostendit, grauius esse peccatum, quod significatur per spiritum blasphemiæ, quàm sint reliqua omnia. Et Ioannis 19. Christus dixit, *Propterea qui me tradidit tibi, maius peccatum habet.* & Paulus 1. Cor. 5. *Auditur inter vos fornicatio, qualis nec inter Gentes.* multa alia loca adduci possunt; sed hæc pro re clarâ sufficiant. Idem suadetur è contrario omnibus illis testimoniis, quibus in beatitudine homines futuros inæquales ostenditur: sicut enim in meritis est inæqualitas, ita in demeritis esse poterit. Ea autem loca retulimus secundo Tomo, dum de beatitudine egimus; & primò dum de visione beatâ.

Obiectio ex S. Iacobi Epistolâ. Posset fortè obiici ex Epist. Iacobi Apost. cap. 2. vbi dicitur, *Quicumque offendit in vno, factus est omnium reus.* hoc autem denotat, perinde esse vnum peccatum committere ac quodlibet aliud, imò ac omnia simul. Respondeo, solùm 2. intendit Iacobus in ordine ad hoc, vt homo excludatur è cælo, idem esse, vnû habere mortale ac multa, imò ac omnia. *Explicatio communis eius loci.* Quæ explicatio valdè est communis. Forrasse posset etiam sic explicari ille locus, vt ideò dicatur qui in vno offendit omnium reus, quia ex se dedit causam, vt Deus iustissimè illum permittat cadere in omnia alia: *Alia explicatio eiusdem.* nam vnum peccatum mortale meretur, ne Deus det auxilia efficacia ad euitanda reliqua: interim tamen quando illa actu quis non committit, non meretur pœnam inferni eis respondentem, quia adhuc non offendit tam grauiter, licet sit factus reus vt permittatur grauissimè offendere. Quæ explicatio mihi facilis & apposita videtur; ergo quòd peccata inæqualia sint, extra dubium esse debet; solúmque erit explicandum, vnde & quomodo eis ea inæqualitas proueniat.

Sectio. II.

Quâ à D. Thomâ probetur ea inæqualitas.

Diuus Thomas q. 73. art. 2. inde probat peccata esse inæqualia inter se, quia non omne peccatum tollit rectitudinem omnem; si enim illam tolleret, seipsum, inquit, destrueret: quod ex Aristotele confirmat, qui 4. Ethicorum cap. 5. ait, malum si esset integrum, se ipsum destrueret. Ergo datur locus, vt vnum peccatum sit altero grauius. Declarat id ostendendo, priuationem in peccato non esse in facto esse, sicut mors est priuatio vitæ: in quâ priuatione non est magis & minùs, sed dicit esse priuationem in fieri: sicut morbus, qui maior & minor esse potest, non tamen potest priuare omni temperie, alioquin iam non esset morbus, sed mors.

Occasione huius discursus D. Thomæ varia dixêre Doctores: quidam vt illum impugnent; alij vt eum defendant. quæ breuiter nos perstringemus. Primò ergo P. Tannerus q. 4. dub. 1. ait, 3. ideò meritò à Diuo Thomâ doceri, nullum peccatum priuare omni conformitate rationis. Primò quia nulla est tanta malitia, quæ amet malum morale quà tale, aut è contrario auersetur bonum rationis quà tale; cùm malum vt malum, etiam morale, non possit amari, neque bonum vt tale odio haberi. Secundò, quia nullum peccatum adeò consummatum est, vt quoad extensionem aut intensionem, vel ratione aliarum circumstan-

riatum

tiarum non possit esse maius. Ad Primam explicationem Patris Tanneri videtur reduci alia, quam nonnulli recentiores in manuscriptis tradunt, scilicet, eum qui peccat, quia operatur ex libero arbitrio, necessariò debere esse benè affectum ad beatitudinem, saltem in communi, quia eo ipso quod peccat, appetit bonum aliquod, vel è contrario fugit malum sub ratione mali; ergo est benè affectus ad beatitudinem in communi, quæ est quoddam bonum rationis; ergo non caret omni rectitudine possibili.

Explicatio Tanneri reijcitur.

Neutra tamen ex his explicationibus mihi satisfacit: non prima, quia licet verum omnino dicar, scilicet, voluntatem non amare malum morale quà tale, nec odisse bonum honestum qua tale; at hæc inordinatio est impossibilis in vllo prorsus peccato, vt & ipse P. Tannerus & omnes meritò docent: ergo ad explicandum, quo pacto vnum peccatum sit maius altero, nihil omnino facit ea doctrina; perinde ac si quis diceret, Peccatum non destruit physicè existentiam Dei; ergo peccata sunt inæqualia; malè sanè argumentaretur; quia, vt ostendatur inæqualitas in peccatis ex eo capite, debet illud caput vni conuenire, non alteri; si autem vtrique repugnat, ergo sunt paria, non inæqualia in eo puncto.

Recentiorum explicatio reijcitur.

Peccans non necessariò reflectit se ad beatitudinem vt sic.

Quod item secundo loco docet, nullum peccatum habere omnem circumstantiam aggrauantem possibilē, paulò post examinabo; iam ob vicinitatem cum priori eâ ratione impugno tertiam, quam recentiores tradunt, quod scilicet peccans appetat beatitudinem vt sic. id quod Primò reijcio manifestè. Nam cùm quis appetit turpem delectationem aut ebrietatem, non est necessum, vt ille cogitet aliquid de beatitudine vt sic, seu in communi; potest enim, considerando præcisè illam physicam delectationem illius obiecti propositi, sine reflexione aliquâ, & sine vllâ memoriâ
4. boni vt sic, ferri in illud obiectum. Certè hoc mihi tam videtur per se notum, vt numquam aliter in communibus & idiotis hominibus, imò in doctis ferè semper contingere crediderim. Id ipsum Secundò vrgeo in ipsis hominibus doctis: illi enim probè sciunt, carnis voluptatem v.g. & ebrietatem non aliam beatitudinem vt sic causare quàm physicam quamdam voluptatem & recreationem; neque aliquid maius ibi quærunt; imò sciunt illam impedire aliam maiorem delectationem & veram beatitudinem: quid ergo illi de beatitudine vt sic? Miror autem quosdam in his actionibus nostris ordinarijs semper recurrere ad rationes abstractas & præcisas, quæ tamen à parte rei nihil sint: non enim aliud est homo vt sic quàm omnes homines simul sumpti, & confusè cogniti; beatitudo item vt sic nihil est aliud quàm hoc & illud bonum confusè cognitum: certum autem est, homines non appetere ordinariè eam multitudinem bonorum confusè cognitorum, sed hoc & illud in particulari & distinctè propositum, prout in indiuiduo eius occurrit occasio, seu prout excitatur illius species. Hinc constat, illam solutionem falsum docere; nam appetere beatitudinem seu bonum delectabile, quod est bonum turpe, nullam prorsus continet conformitatem cum regulâ rationis, sed cum regulis appetitus & carnis: quæ enim regula rationis dicit, bonum delectabile, turpe & inhonestum appetendum esse? Quòd si beatitudo in eo sensu sumatur abstracta, tunc dico, nullam rationis regulam dictare, bonum vt sic appetendum, sed illud solum appetendum, & esse partem veræ beatitudinis, quod non solam physicam voluptatem, sed etiam honestatem in se habuerit; ergo qui illud bonum physicum appetit, vbi nihil est de honestate morali, sed multum de malitiâ, etiamsi dicatur in sensu recentiorum appetere bonum vt sic, vel beatitudinem vt sic, non proptereà vllo modo conformatur vlli regulæ rationis; & consequenter malè dicunt ex hoc capite, esse in quolibet peccato conformitatem aliquam ad regulam rationis, ac proinde nullum esse summum malum.

Peccans vult hoc bonū in particulari.

In peccato nō est conformitas ad regulas rationis.

Secunda recentiorū refutatio.

Sed age, iam his concedamus totum hoc, scilicet omne peccatum ex hac parte habere rectitudinem aliquam. Secundò eos reijcio, & horum solutionem non esse ad rem ostendo; inde enim nullo modo infertur, peccatum quodlibet non habere omnem priuationem possibilem re-
ctitudinis: nam carentia illius rectitudinis non 5.
est possibilis vlli peccato; ergo ex defectu illius non sequitur, peccatum aliquod non habere omnem carentiam rectitudinis, quæ potest esse à parte rei in peccato; ergo ex hac parte non potest inferri, peccata posse esse inæqualia, Patet euidenter hæc vltima consequentia, quia in eâ conformitate cum ratione omnia peccata possibilia sunt æqualia; ergo ad probandam inæqualitatem peccatorum inter se, de quâ in præsenti, frustrà adducitur ea rectitudo ex bono aut beatitudine vt sic, vt paulò antè argumentabar contra primam explicationem P. Tanneri; ergo ex eo quòd Diuo Thomæ concedatur, nullum peccatum priuare omni rectitudine excogitabili, non rectè infertur peccata esse inæqualia.

Altera Tanneri ratio reiecta.

Non repugnat peccatū summè graue.

Venio iam ad secundam rationem Patris Tanneri, & ostendo, non repugnare vnum peccatum summum: nam sicut nulla potest esse repugnantia in eo, quòd producatur aliqua creatura omnium perfectissima, vt fusè in Physicis ostendi; ita è contrario nullatenus video repugnantiam in eo, quòd producatur peccatum summè graue inter possibilia: illud autem iam haberet summam priuationem rectitudinis, quæ in peccato esse potest. Explico id ipsomet exemplo allato à D. Thomâ de morbo & morte; dicit enim: Si morbus omni temperie priuaret, iam seipsum destrueret; non enim esset morbus, nec dolor, sed mors. Ex quo exemplo sic argumentor: Licet morbus non possit omni temperie priuare propter rationem datam, concedi tamen debet, posse priuare omni temperie, quà potest priuare non auferendo vitam: hoc enim non repugnat morbo ex terminis; neque per hoc morbus se destrueret, seu desineret esse morbus, quia adhuc homo maneret viuus: ergo ex eo, quòd morbus non priuet absolutè omni temperie, non sequitur illum non posse esse summum in genere morbi.

Modus quo posset admitti grauissimum peccatum.

Secundò magis id declaro: Producat Deus personam, ex quâ maximè crescere potest peccatum; det illi perfectissimam cognitionem quam potest, quæ non adimat libertatem; confortet illam ad omnem intensionem quam potest; si tunc ille homo vel Angelus in summâ specie peccati, v.g. odij Dei, offendat Deum, iam summum com-
mitteret peccatum. Quòd si dicas, Adhuc posset 6.
illud odium esse maius, si simul & semel indiuisibiliter esset voluntas occidendi, furandi, fornicandi, &c. Benè fateor, sed rogo, an possibilis cognoscatur à Deo vna talis voluntas peccaminosa, hæc omnia obiecta amplectens, an non; si non, responsio non est ad rem, quia non ideò illud odium haberet supra se aliud peccatum;

nam

nam hoc tuum, quod fingis grauius, non est possibile; si verò dicas esse possibile, ponatur de facto illud, quia possibili posito in actu nullum sequitur absurdum: ergo iam est possibile peccatum omnium summũ, siue priuet rectitudine omni morali, siue non; nam licet non priuet omni, priuat tamen quàm maximè vnum peccatũ priuare potest, quæ duo sunt valde diuersa. Quia verò nonnulli non distinxerunt duo hæc, priuationem possibilem verè in aliquo peccato, & priuationem à nobis conceptibilẽ, non tamen re ipsâ possibilem, ideò malè docuêre, repugnare à parte rei vnum peccatum omnium summum.

Replica

Replicabis tamen adhuc cum eisdem: Summa intensio possibilis, & multiplicatio numerica actuum & summa magnitudo ex parte materiæ stare non possunt cum libertate: ergo non potest esse summũ peccatum. Respondeo, iterùm ab istis duo confundi, scilicet, summam intensionem absolutè possibilem, & summam non repugnantem peccato: transeat, quòd summa intensio possibilis tollat libertatem absolutè; da saltem illam summam, quæ intactâ libertate stare potest, & peccatum nec factum erit summum; nec ibi licebit recurrere ad eam solutionem de ablatione libertatis, per quam etiam infers peccatum.

Solutio.

Altera D. Thomæ explicatio.

Fortè posses huic argumento respondere, & simul aliter explicare doctrinam D. Thomæ, nullum peccatum esse quod priuet omni bonitate morali; non quia peccatum simul sit actus bonus; in hoc enim sensu quodlibet peccatum est priuatio totalis seu in facto esse; quod Vasquez

7\. disp. 99. fusè probat contra sanctum Thomam, & alios; sed quia in quolibet peccato semper est aliquid, quod non aduersatur rationi, sed potiùs aliquo modo ad eam accedit. V.g. auarus habet hoc boni, quod non profundit inutiliter diuitias; in quo puncto peccat prodigus: è contrario prodigus hoc habet boni, quod non afficitur nimiùm diuitiis; in quo peccat auarus. idem in aliis vitiis dici potest; quæ quia sæpè sunt inter se repugnantia per excessum aut per defectum, semper habent aliquam similitudinem boni, quâ parte conueniunt cum medio; ergo non omne peccatum priuat omni rectitudine possibili.

Non omne peccatũ habet aliquam rationẽ boni annexã.

Meritò P. Vasq. hanc solutionem impugnat, quia licet in multis peccatis locum habeat ea doctrina, non tamen in omnibus; etenim odiũ Dei nullam retinet talem circumstantiam bonam, idẽ est in omissione puta Sacri: quæ cùm nihil sit, nihil potest habere de bonitate: purè enim habet, quòd sit omissio rei debitæ, & consequenter quòd sit mala. Addiderim ego, esto admittamus id esse commune omnibus peccatis, certè adhuc per illud non explicari inæqualitatem peccatorũ; nam cùm in eo puncto omnia peccata conueniant (vt supponit solutio) non potest inde eorum inæqualitas desumi: eodem modo quo suprà argumentatus sum contra Tanner. & alios recentiores.

P. Vasq. refellit rationẽ Diui Thomæ: *non efficaciter.*

Rationem D. Thomæ è num. 2. inde P. Vasquez impugnat, quia licet priuatio, quæ est in peccato esset totalis seu in facto esse, adhuc peccata possent esse inæqualia inter se. Etenim licet cæcitas, carentia olfactus & surditas sint priuationes in facto esse, possunt tamẽ esse inter se inæquales: peior enim est cæcitas quàm surditas, & hæc peior quàm carentia olfactus: non ergo benè à D. Thomâ dicitur, peccata non futura inæqualia, si consisterent in facto esse. Hæc impugnatio non viget; nã Diuus Thomas non solùm loquitur de priuatione totali in aliquâ specie, sed de priuatione in facto esse respectu totius generis moris, seu totius rectitudinis moralis: id est, si pec- 8.

Consequentia D. Thomæ bona est.

catum foret priuatio in facto esse totius rectitudinis moralis, non posset vnum plus altero excludere, aut diuersâ aliquâ rectitudine vnum priuare quàm priuaret alterũ: ergo omnia essent æqualia, quæ est optima consequentia. At P. Vasq. tantùm loquitur de priuatione in facto esse vnius rectitudinis. V.g. surditas, quæ in genere sensus non est totalis, sed in genere auditus, ideò in eo genere non potest admittere magis aut minus, potest tamẽ esse minùs mala absolutè quàm aliæ priuationes; quia non priuat visu, qui est nobilior sensus: quòd si quælibet esset priuatio omnium sensuum, procul dubio tunc omnes essent æquales: ergo valdè benè infert D. Thomas, Si quodlibet peccatum priuat omni rectitudine, & non solùm aliquâ specie castitatis v.g. aut tẽperantiæ, sed in omni materiâ, & intra genus totum moris, non posse esse vnũ peccatũ grauius altero.

Secundo ex eo capite displicet ea impugnatio; quia licet ostenderetur minùs bonus secundùm quid discursus D. Thomæ, certè in ordine ad intentum præsens optimus esset: nam saltem videtur semper verum, priuationes, quæ sunt in fieri, esse inæquales, esto illæ, quæ dicuntur in facto esse, recipiant etiam magis & minùs. Ergo cùm D. Thomas probet peccata esse priuationes in fieri, optimè concludit, ea esse inæqualia; esto minùs benè adderet, futura æqualia casu quo essent priuationes in facto esse, seu totales. quod vltimum præcisè P. Vasquez ratio ostendit.

Ratio Diui Thomæ difficilis.

Esto ea, quæ P. Vasq. obiicit contra discursum D. Thomæ, non illum impugnent; nihilominùs absolutè mihi videtur valdè difficilis, tum quia vel dum dicitur peccatum esse priuationem in fieri, nihil declaratur, sed supponitur quod probandum erat; vel certè (vt ostendi superiùs) esto priuationes sint in fieri, possunt tamen omnino esse æquales. Denique, quia non traditur vlla regula in particulari ad dignoscendum, ex quibus capitibus ea inæqualitas proueniat; ergo eâ ratione omissâ, videamus quid in hac quæstione sit probabilius.

SECTIO III.

Quomodo probanda sit communis doctrina.

Ponentes peccatũ in solâ priuatione gratiæ dicere debent omnia esse æqualia.

Dico Primò: In sententiâ constituente peccatum in solâ priuatione gratiæ habitualis videtur necessariò dicendum, omnia peccata mortalia esse inter se omnino æqualia. Patet euidenter, quia quodlibet peccatum priuat totâ gratiâ, nec relinquit magis aut minùs pro altero: ergo illæ priuationes sunt æquales: ergo & peccata consistẽtia in eis priuationibus æqualia erunt. 9.
Hinc suo loco reiiciam sententiam docentium, peccatum habituale consistere præcisè in eâ priuatione gratiæ; quia inde sequitur, omnia peccata habitualia esse æqualia; sicut hic dicimus de actuali. quod planè falsum est.

Si peccata essent priuatio totalis, [illegible] adhuc essent inæqualia.

Dico Secundò: Etiamsi peccatum quodlibet esset priuatio totalis, & in facto esse in suâ specie, adhuc possent esse peccata inæqualia. Hoc probat ratio facta suprà ex P. Vasquez, quia scilicet etiam inter priuationes totales, diuersarum tamen formarum, est maxima inæqualitas: sic peior est mors quàm cæcitas, licet cæcitas sit in genere suo totalis: sic peius est carere gratiâ, quàm

quàm carere auditu, etiamsi quælibet sit in specie suâ totalis. Dixi, Si quodlibet esset totalis priuatio in suâ specie; nam suprà contra P. Vasquez ostendi, à D. Thomâ non in eâ limitatione vsurpari, sed casu quo peccatum esset priuatio totalis in toto genere moris; eo autem ipso sine dubio omnia essent æqualia: ergo secunda conclusio solùm intelligenda de priuatione totali in vnâ tantùm specie.

Probatio sententiæ communis Non omnia peccata sunt vinsdê termini transgressio.

Et hîc iam apparet probatio primæ sententiæ Catholicæ ac responsio ad obiectiones contrarias; nam licet demus Stoicis, peccatû esse transgressioné lineæ præfixæ; quia tamen non est vna eademque linea respectu omnium peccatorum; alia enim est linea castitatis, alia Religionis, alia temperantiæ, & quidem lineæ maioris momenti; quia maioris momêti est non occidere quàm non se inebriare; ideò aliud est, peccare contra castitatem, aliud contra temperantiam, aliud contra Religionem, aliud contra iustitiam, esto concederemus hæreticis contra speciem castitatis (& idem de aliis virtutibus) omnia peccata esse æqualia inter se. Porrò grauiùs & seueriùs illas lineas seu terminos præfiet, lumen ipsum rationis ostendit; quia cùm ratio præfigendi sit malum, quod ex transgressione imminet naturæ rationali; quò malum est maius, eò grauiùs præfiguntur termini; quòd verò mala imminentia sint inæqualia, est per se notum, quia maius damnum est occisio innocentis quàm mendacium iocosum.

Si peccatû consisteret in priuatione rectitudinis debitæ, adhuc essent multa inæqualia.

10.

Hinc etiam respondetur secundæ rationi desumptæ ex sententiâ communi ponente peccatû in priuatione rectitudinis debitæ. Dico enim etiam in eâ sententiâ saltem multa peccata esse inæqualia; nam sicut maior est rectitudo Religionis, & seueriùs imperata quàm castitatis, ita peior est priuatio rectitudinis Religionis quàm castitatis. Fateor (vt obseruaui suprà) ex eâ sententia sequi, omnia peccata contra eamdem virtutem esse æqualia; quia priuant eadem rectitudine debitâ in eo instanti: ex quo capite probaui alibi, peccatum commissionis non consistere in priuatione.

vel tamen intra eâdê speciê in peccatis cômissionis.

Video nonnullos valdè hîc desudantes, vt ostendant, etiam datâ eâ sententiâ de constitutiuo peccati in priuatione, posse reperiri inæqualitaté intra eamdem speciem; dicunt enim, non semper intra eamdem virtutem æquales actus imperari: etenim auditio Sacri alius actus est quàm oratio rosarij v. g. etiamsi duo hi actus sint intra eamdem religionis virtutem. Hæc tamen solutio nullo modo satisfacit, quia solùm loquitur de peccatis omissionis; vbi libenter fatemur malitiâ constitui priuatione. At in peccatis commissionis, v. g. furti, cùm non obligemur per præceptum non furandi, nisi summùm ad hanc rectitudinem positiuam, *Nolo quidquam furari*; tali autem rectitudine totaliter priuat tam voluntas furandi minimum nummum, quàm furandi mille; explicari sanè non potest, quare sit maius peccatum, furari ea mille quàm furari vnum: præterquam, quòd nec illum actum positiuum imperat præceptum, sed omissionem omnimodam; quâ omissione æqualiter priuat quodlibet furtum paruum sicut magnum, & è contrario.

Solutio quorundam reiicitur.

Secundò alij respondent, Casu quo homo tunc sit operaturus circa totam illam materiam, debere habere actum, quo dicat, *Nolo hæc mille furari*: qui actus est melior quàm alter quo priuat minus furtum. Verùm hæc solutio inde Primò reiicitur, quia ego nô pecco hîc & nunc per omissionem eorum, ad quæ tenerer datâ hac vel illâ hypothesi, sed per omissionem eorum, ad quæ hîc & nunc absolutè teneor: atqui nô teneor ad eum actû, quem hi dicunt perfectioré; ergo in omissione illius non peccabo. Secundò, datâ ea obligatione malè responsio dicit, melioré esse actû, quo dico, Nolo furari mille, altero, quo dico, Nolo furari nec quidem vnum; imò hic est longè melior, quia & dicit quidquid ille: nam qui nec vnum vult, à fortiori non vult mille; & dicit id quod ille primus non dicit; ergo ex hoc capite non potest desumi inæqualitas eorû furtorum, si eorum malitia in priuatione actus debiti consistat.

11.

Melior est actus nolês vnû, quàm alter nolens centum furari.

Idem argumentû fieri potest, quando quis habet maiorem cognitioné & libertatem, &c. tunc enim sine dubio grauiùs peccat, si actum positiuum furandi eliciat; & tamen priuatio non est peior, quàm si exiguam cognitionem habuisset; quia non priuat nisi summùm actu, quo dicerem, *Nolo furari*; siue hic sit valdè liber, siue semiliber, siue necessarius: qualiscumque enim sit, sufficit ad implendum præceptum non furandi: ergo datâ eâ sententiâ de priuatione, non potest explicari, quo pacto sint inæqualia peccata.

Responderi huic obiectioni posset, eo casu, si vellem benè operari, teneri me ad intensiorem actum. Hæc tamen solutio iam est paulò antè reiecta; nam obligatio mea non oritur ex conditionibus, quæ in aliis ordinibus rerum essent, sed ex obligatione absolutâ hîc & nunc vrgente. Respondebis Secundò, Sicut in sententiâ probabiliori de omissione purâ liberâ potest dari inæqualitas inter peccata omissionis, v. g. inter duas omissiones Sacri, si vnus cum maiori libertate omittat quàm alter; ita eodé modo discurri posse quoad punctum libertatis, esto omnia peccata dicantur consistere in priuatione. Sed contrà; quia ea ratio maioris libertatis est quodámodò aliquid positiuum, est enim denominatio desumpta ex maiori & intensiori cognitione, attentione potentiæ, &c. Aduersa autem pars nihil vult de positiuo quà tali pertinere ad malitiam, sed omnia in priuatione constituit; vnde etiam ex hoc capite videtur omnia ea peccata facere æqualia. Quòd si fortè ratione libertatis (vt in hac secundâ solutione dicitur) explicari vtcumque posset inæqualitas peccatorum, licet omnia in priuatione consisterent, ideóque secunda instantia argumêti nostri bona non esset, certè per hoc de primâ nihil adimitur; illa autem sola sufficientissimè concludit intentum.

Qui statuunt peccatum in positiuo facilè explicant, quomodo etiâ intra eâdem speciem sint inæqualia.

12.

DICO TERTIO: In nostrâ sententiâ constituente peccatum in positiuo, clarissimè explicatur, quo pacto vnum peccatum sit grauius altero, non solùm si comparemus peccata diuersarum specierum inter se; iam enim ostendimus in his, etiamsi malitia consistat in priuatione, saluari commodè posse inæqualitatem; sed etiamsi loquamur intra speciem eamdem, v. g. de furto centum: cùm enim malitia consistat in eo positiuo affectu ad rem prohibitam, & in vno detur affectus ad plura prohibita quàm in altero, datur maior malitia in vno quàm in altero; idem est si actus sit intensior: tunc enim est plus de affectu ad rem prohibitam; ergo plus de malitiâ. Quæ doctrina clarè applicatur ad omnia alia quæ possunt aggrauare peccata, scilicet maius nocumentum, maiorem libertatem aliasque circumstantias, de quibus egimus suo loco. Et sanè vel ex hoc capite deberet defendi ea doctrina de constitutiuo peccati per positiuum.

Illud

An peccata contra præcepta positiua sint inæqualia. Illud posset pro cõplemento huius quæstionis vltimò disputari, vtrùm ea doctrina de inæqualitate peccatorum intelligenda sit etiam de peccatis non solùm contra præcepta naturalia, sed etiam contra positiua. Difficultas hæc mouetur propter quosdam Catholicos, qui docent, in his, quæ ideò præcisè sunt mala, quia prohibita, non dari maius & minus peccatum; quia tota malitia consistit in prima transgressione. Aduerte, non loqui hos auctores de diuersis præceptis inter se comparatis; neque enim negant, omittere Sacrum grauius esse quàm omittere rosarium, casu quo vtrumque sit sub præcepto: loquuntur ergo præcisè intra eamdem materiam, v.g. intra ieiunium, vbi dicunt, non grauius esse, semel illud eadem die violare quàm sæpè, eò quòd malitia tota consistat in primâ violatione. Pro quâ sententia Vasquez citat Conradum in articulum 2. D. Thomæ huius q. 73. & ipsum D.Thomam q. 2. de malo, art. 9. ad tertium, &
13. 3 contra Gentes cap.139.§.*Non est autem simile*. & Ferrar. ibi Reprehendit autem P.Vasq. quosdam recentiores suppresso nomine, qui hos auctores benignè interpretantur, vt tunc tantùm voluerint non esse maius peccatum, quando à lege posituâ solùm prohibetur initium, non verò continuatio operis; contraquos addit, numquam lege aliquâ prohiberi initium operis, nisi etiam prohibeatur continuatio.

Explicatur D Thom. Ego primum vix possum mihi persuadere illo modo, intentum horum auctorum fuisse in eâ vniuersalitate loqui, in quâ eos Vasq. explicat: quis enim persuadeat sibi, sanctum Thom. docere voluisse, non esse maius peccatum contra legē impositam Sacerdotibus de orando Officio diuino, negligere solam Primam v.g. quàm integrū Officium; aut non grauius esse, velle comedere toto die Veneris carnes, quàm solùm comedere decem aut duodecim bolos? Sanè hæc tam sunt clara, vt impossibile moraliter sit tantum Doctorem voluisse contrarium docere, esto verba illius aliquantulùm sint difficilia. Confirmo, quia idē sanctus Doct. cit. loc. de malo expresse dicit, Si lex positiua prohibeat totam deambulationem, grauiùs peccare eum, qui ambulat plus, quàm eum qui minùs; ergo eùm Ecclesia comestionem carnis toto die Veneris prohibeat, non sentit D. Thom. æqualiter peccare eum, qui vnum bolum carnis tantùm, cum eo, qui totâ die carnes comedit. Hinc ego laudo potiùs quàm reprehendo eos recentiores, qui D Thom. & Ferrar. ibi (Contadum non potui habere) in bonum sensum interpretantur. Neq; D.Thom. aut Ferrar. ibi dicunt, quòd omnia præcepta humana solùm prohibeant initium: quomodo enim id locum habere posset in præceptis positiuis, v g de orando Breuiario? Numquid potuit D.Thom. somniare, illud præceptum non imperare nisi inchoationem, aut non prohibere, ne omittantur Vesperæ, etiamsi omissum fuerit Matutinum? Probabile ergo est, eum solùm id docuisse in præceptis aliquibus humanis; quæ aliquando solùm in indiuisibili consistunt. Neque enim verum est quod obiicit Vasq.(cui etiam Tannerus assentitur) nulla talia esse præcepta; apertè enim contrarium ostendi potest: etenim prohibentur extrahi merces ex Regno sine licentiâ; at si semel extrahantur, parum est, quod ad vicinum aut magis ad remotum Regnum: & ibi locum habet D. Thom. ratio & doctrina, scil. non maius esse peccatum, recedere eum eis mercibus à Regno ad medium milliare,

& ibi eas vendere, quàm recedere procul. Similiter in præcepto ieiunij idem ostenditur; nam multorum sententia est, Durandi scilicet, Angeli, & Siluestri, quos sequitur Nauarrus cap. 21. si quis comedat semel animo violandi ieiunium, non peccare eum ampliùs posteà comedendo, dummodò non comedat carnes vel lacticinia, & dummodò secunda comestio non fiat in contemptum ieiunij, & animo illud secundò violandi. Vides ergo, posse commodè D.Thomam explicari in eis casibus.

Etiam circa præcepta positiua peccata sunt inæqualia intra eamdem speciem. Nunc addo, vt quæstioni præcipuæ suprà positæ respondeamus (quidquid sit de mente eorū auctorum) re ipsâ in præceptis etiam positiuis eodem modo discurrendum ac in naturalibus quoad inæqualitatem, vt scil. vel ratione maioris materiæ, vel libertatis, vel alio modo peccata possint esse inæqualia; nisi in casibus, de quibus 14. paulo ante, in quibus etiam licet non ex parte repetitionis actuum, ex maiori tamen libertate negare nemo potest inæqualitatem: qui enim cum maiori intensione & libertate vult violare ieiunium, haud dubiè peccat grauiùs quàm qui actu remisso & cum exiguâ libertate (esto ad mortale sufficienti) se determinat ad eam violationem. Et hæc pro hac difficultate.

Argumenta, quæ Stoicis fauere videntur ad negandam eam inæqualitatem, iam sunt soluta discursu disputationis, dum ostendi, vnde ea inæqualitas probetur, etiamsi omnia in transgressione consistant.

S. Basilius explicatur. Obiiet præterea posset sanctus Basilius in Quæstionibus breuioribus quæst.293. vbi ait, in Euangelio non esse mentionem peccatorum maiorum & minorum. Respondetur cum P. Suario, Basiliū alibi veram doctrinam tradidisse, eas autem Quæstiones à multis non reputari S. Basilio dignas; vel certè ea verba esse apposita ab hæretico. Addo, esto minùs benè dicat S Basilius, in Euangelio eã distinctionē non reperiri (quandoquidē ostendimus suprà ex ipso Euangelio eam maiorem grauitatē) non tamen proptereà in substantiâ sententiæ eum errasse, quia non omnes veritates in solo Euangelio traditæ sunt; nec ipse sanctus Doct. asserit peccata omnia esse æqualia.

SECTIO IV.

Vtrùm peccata mortalia sint æqualia ex parte pœnæ, damni, & priuationis gratiæ.

Quia ex inæqualitate peccatorum sequitur inæqualitas pœnæ, meritò hoc dubium præcedenti annectitur difficultati; in quâ tamen de pœnâ sensus nihil dicimus quia res est ibi facilior: cùm enim illa possit maiorem & minorem intensionē recipere, facilè intelligitur, quo pacto maior & minor esse possit pro qualitate peccatorum. In pœnâ verò damni, quæ in priuatione totius gratiæ & visionis beatæ consistit, difficultas est nonnulla; quia ex vnâ parte locum non videtur ibi habere vlla inæqualitas; ea enim negatio consistit in indiuisibili: aliunde verò id videtur absurdum cùm hæc sit maxima & præcipua pœna: ergo ea conformari maximè debet inæqualitati peccatorum. Quod inde confirmatur; nam hæc pœna respondet auersioni à Deo; ergo cùm in auersione maximè sit inæqualitas, debet etiam in hac pœnâ inæqualitas reperiri. 15.

Quinque sententiæ. De hac difficultate fusè agit Pater Vasquez disp.100. per totam; vbi quinque sententias refert

eorum, qui conuicti argumento præcedenti conantur explicare, quo pacto in pœnâ ea reperiri queat inæqualitas; omnes autem eas explicationes ibi reiicit. *Prima.* Prima sit Abulensis in c.25. Matt. quæst.639 Viguerij in SummâTheol.cap 16 § 4. Dominici Soti in 4.dist.16.q.2.art.1. & aliorum: qui, ob maiorem aut minorem dolorem & cruciatum, quem homo sentit de eâ carentiâ visionis, dicunt illam carentiam esse maiorem vel minorem pœnam: quod inde confirmari potest, quia mala non habent rationem pœnæ, nisi quatenus affligunt patientem. Id vlteriùs explicat Sotus ex maiori odio, quo Deus ob grauiora peccata eam pœnam damni infligit: putat enim etiam illud odium pertinere ad pœnam ipsius damnati. *Secunda.* Secunda aliorum explicatio est, eam priuationem esse maiorem, eo ipso quòd detur in pœnam maiorum peccatorũ: nam pœna ideò talis dicitur, quia intuitu culpæ infligitur; ergo, quæ ob maiorem culpam infligitur, maior erit pœna: sicut enim se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. ita Almainus Tract.3. Moralium *Tertia.* Tertia explicatio est Gabrielis in Supplemento in 4.disp.44 q.3.art 1. qui in eo ponit inæqualitatem eius pœnæ, quòd quis ad plures gradus gloriæ ius antea habuerit: eo enim ipso grauiùs ille punitur dum totâ eâ gloriâ priuatur, quàm alter, qui priuatur minori gloriâ, ad quam solam habebat ius Sicut si Rex & plebeiùs planè denudentur bonis, maius longè damnum Rex patietur. *Quarta.* Quartò, alij id ipsum explicant ex maiori dispositione, quam damnatus habuit ad maiorem gloriam accipiendam. quæ expositio ferè recidit in tertiã Gabrielis *Quinta.* Quintò & vltimò, Scotus in 4.dist.50.q.6.sic explicat eam inæqualitatem: namquò grauiùs homo peccauit, eò magis tenebatur benè operari, & eo ipso maiorem gloriam fuisset promeritus: ergo maiori gloriâ per peccatũ priuatur. Quem modũ dicendi licet subtiliorẽ iudicet Vasq. non tamen approbat, sed cũ cæteris omnibus reiicit; ac deniq; concludit, eam pœnam in omnibus omnino esse æqualem.

16. *Quilibet damnatus caret omni gratiâ & gloriâ,* Ego verò iudico, totam quantam hanc quæstionem esse de solo puro nomine, ideò non esse dignam tam longâ discussione: de re enim necessariò omnes debemus conuenire, quemlibet damnatum omni omnino carere gratiâ & gloriâ, & in hoc sensu cõsistere in indiuisibili eam pœnã, quam ego maioris claritatis gratiâ voco obiectiuam; sicut è contrario ex parte beatitudinis obiectiuę omnes Beati sunt pares, quia omnes eumdem indiuisibilem Deum habent pro obiecto seu pro beatitudine obiectiuâ. Hoc concedimus omnes Patri Vasquez. Item ipse, & nos omnes de re debemus concedere, eam pœnam damni sæpissimè ob inæqualia peccata infligi; quia vnus ob duo, alter ob decem, tertius ob centum damnantur; item ex maiori odio Dei in peccatorem magis item torquere, vt dicebant Abulensis, Sotus, Almainus; vltimò, sæpè hominem anteà habuisse ius ad maiorem gloriam, ideòque gradibus pluribus spoliari, vt dixit Gabriel: à quo in substantiâ non recedit Scotus in suâ sententiâ, licet debitum maioris gloriæ explicet per maiorem obligationem nobilioris actus. Quæ diuersitas non pertinet ad punctum præsens, sed ad alterum de constitutione malitiæ in priuatione rectitudinis actualis; ideò obiter noto ad præsentem quæstionem, non esse magis subtilem eam Scoti sententiam quàm aliorum. Quidquid verò de subtilitate sit, hæc omnia quæ dixi omnes re ipsâ ita esse fateri debemus; ergo adhuc nulla est inter eos auctores & Patrem Vasq. dissensio.

Iam autem, vtrùm ea obiectiua pœna in se planè indiuisibilis, vt dixi, dicenda sit maior; quia aliqui magis torquentur ob illam carentiam, & magis eam apprehendunt; an quia ob plura peccata infligitur; an quia sæpe aufert plus de gloriâ, quod homo habebat, aut assecuturus erat; quis non videat quæstioné esse purè de nomine? hic enim maiorẽ torturam vocat maiorẽ pœnam. *Non debet pœna dici grauior, quòd propter plura peccata infligatur, ideoq; Almainus & Maior reijciendi.* Secundus verò ob denominationem præcedentium plurium peccatorum loquitur eodẽ modo. Idem de aliis dico. Ergo tota quæstio est de acceptione eius vocis *pœna*; non quia re ipsâ vnus ponat aliquam entitatẽ, quam alter neget, aut è contrario. 17.

Declarato ergo puncto difficultatis, vt etiam modum loquendi meliorẽ eligamus, dico Primò: Modus loquendi Almaini & Maioris, quòd scil. ob solam denominationem plurium peccatorum, ob quę infligitur pœna, dicenda sit maior, vel minor, non est sustinendus: *Pœna in recto non dicit culpam, sed malum inflictum.* vt enim rectè Vasq. ostendit c.11.ex Ledesmâ, sequeretur inde, non posse æquali pœnâ à Deo aut à Iudice humano puniri eos, qui inæqualiter peccauêre; quia semper tunc esset ea inæqualis denominatio, quæ faceret inæquales pœnas; nisi fortè dicerent hi, tunc debere Deum plures gradus pœnæ addere ei qui minùs peccasset: hoc autem ipsum esset iniustitia ex parte Dei, & in pœnâ priuatiuâ non posset habere locum. Ratio à priori contra hos auctores ea est, quia licet debeat culpa aliqua pręcedere, vt malum inflictum denominetur pœna; hæc tamen in recto & propriè non dicit culpam, sed ipsum malum inflictũ: vnde nec maior, nec minor dicitur pœna, nisi ab eo malo (quod infligitur) maiori vel minori: sicut è contrario in pręmio, licet hoc quà tale necessariò debeat pręsupponere meritum; si tamen posteà eadem res inæqualiter laborantibus detur, non potest dici eos inęqualia accepisse præmia, sed potiùs iniustè remuneratos, quando ei qui plus fuerat promeritus, non est datum plus; & hinc respondetur ad argumentum quo hi vtebantur. Dico enim sæpè, quando in aliquâ denominatione requiritur vna res tantùm, in obliquo non crescere eam denominationem, ex eo præcisè, quòd crescat illud obliquum: cuius ratio (quia in quæstione de nomine sumus) non potest alia esse quàm acceptio communis; ex quâ constat nomine maioris pœnæ non intelligi plura præcedentia peccata, sed plus de malo in positionem eorum inflicto; sicut è contrario diximus in præmio.

Dico Secundò: Sententia Gabrielis & Scoti etiam non est sustinenda; & quidem Scotum, *Reijciuntur Scotus & Gabriel.* per eum modum loquendi non posse explicare, quo pacto peccata sint inæqualia, si in priuatione consistant, ostendi suo loco; vnde in præsenti tota eius sententia ruit: quæ prætereà simul cum alterâ Gabr. illi affine inde reiicitur; quia licet ille, qui plus habebat, plus damni patiatur, quando spoliatur, illa tamen spoliatio maior quà talis non est propriè in pœnâ, sed quia homo redditur indignus seu incapax eius boni quod anteà habebat: alioquin si aliquis, qui habuisset priùs innumeros gradus gratiæ, posteà leuissimo inter mortalia vno peccato eam gloriam amisisset, dicendus foret grauiorem pœnam sustinere, quàm ille qui numquam vllam gratiam habuisset, & commisisset enormia & innumera peccata; hoc autem quis non videat planè esse contra communem modum loquendi? 18.

Dico

Pœna damni nihil est aliud quàm carentia gratiæ & gloriæ in posterum.

Dico ergo, pœnam damni in hoc homine aliam non esse, quàm carentiam in posterum gratiæ & gloriæ: in quo puncto non habet locum plus & minùs; quidquid sit de gradibus primò obtentis; nam omnes omnino carebunt omnibus, ita vt nullus vel indiuisibile plus minúsue habiturus sit præ altero de gratiâ & gloriâ.

Obiectio.

Est tamen contra hæc difficilis obiectio: Carẽtia gloriæ non habet rationem pœnæ, nisi quatenus homo est eleuatus ad gloriã. Si enim Deus non eleuasset hominem ad gloriam, esto tunc temporis nihil gratiæ & gloriæ reuerà homo haberet, ea carentia non diceretur, & verò neque esset pœna; ergo ab eleuatione sortitur rationem pœnæ, ergo à maiori eleuatione erit maior pœna; ergo qui eleuatus erat hîc & nunc per maiora merita ad gloriam maiorem, habebit maiorem pœnam damni. Respondeo Primò, non desumi eam pœnam ex proximâ capacitate, sed ex eleuatione Dei; hæc autem est æqualis ex se respectu omnium. Secundò responderi potest eodem modo quo argumento Maioris; licet ad hoc, vt carentia dicatur pœna, requiratur, hominem potuisse eam gloriam assequi, suppositâ tamen eâ capacitate non dici maiorẽ & minorem, nisi ex re ipsâ quâ de facto caret; cumq; æqualiter omnes careant omni gloriâ, æqualiter omnes ex eo capite puniti.

Pœna damni desumenda est ex eleuatione Dei ad gratiam & gloriam.

Modus loquendi Abulensis & Soti approbatur. Pœna obiectiua damni est æqualis in omnibus, secus formalis.

Dico tamen Tertiò & vltimò: Modus loquendi Abulensis & Soti, quòd ea pœna dicatur maior, quia magis de eâ homo affligitur, est valdè probabilis; & potest sic tota quæstio de nomine decidi, vt cum P. Vasq. dicamus, pœnã obiectiuã damni non esse maiorẽ, formalem verò quà illa obiectiua quasi possidetur, esse inæqualẽ, ob maiorem dolorem de eâ carentiâ: in quo puncto nihil amplius desiderari potest: sicut beatitudo obiectiua est æqualis, formalis verò inæqualis.

SECTIO V.

Vtrùm peccata eo ipso sint inæqualia, quòd inæquali virtuti opponantur.

PRo exactâ intelligentiâ eorum quæ de inæqualitate peccatorum diximus non parum iuuabit præsentem quæstionem diligenter discutere, nam licet docuerimus disputatione præcedenti, ex circumstantiis posse peccatum ex se leuius ita crescere, vt adæquet aliud superioris ordinis; nihil tamen diximus, vtrùm, cæteris paribus & circumstantiis æqualibus libertatis, intensionis, durationis, &c. eo ipso sit grauius peccatum ex specie suâ, quodcumque fit contra nobiliorem virtutem. Aduerto, non fieri comparationem inter venialia & mortalia, quia certum est, omne mortale esse grauius omni veniali, in

Status quæstionis.

19. quacumque materiâ sit; loquimur ergo vel de venialibus inter se, vel de mortalibus etiam inter se: est autem non leuis ratio dubitandi; nam ex vnâ parte videtur per se notum, grauius esse opponi nobiliori virtuti; priuatio enim nobilioris rei videtur esse peior quàm priuatio ignobilioris. Aliunde autem, cùm Religio sit nobilior virtus quàm iustitia, sequitur, non audire Sacrum v.g. quod est contra religionem, esse grauius peccatum ex specie suâ quàm sodomiam, vel bestialitatem, & homicidium; item quia iustitia est nobilior quàm temperantia, furtum vnius floreni esse grauius quàm sodomiam & bestialitatem, quod videtur valdè absurdum non solùm in indiuiduo, de quo suprà egimus, sed etiam in specie suâ. Multi id absolute docent, dicuntque, etiamsi turpius appareat peccatum carnis quam furtum, adhuc tamen esse in se minus. Verùm ego vix potero adduci vt credam, non audire Sacrum die Festo grauius esse ex se genere suo quam hominem occidere; & certè, si communis sensus omnium hominum debeat attendi, nullus erit, qui homicidium non dicat esse multò grauius, etiam ex specie suâ.

In hac difficultate puto non posse esse vllam regulam generalem; neq; vllo modo dicendum, actum, eò quòd sit contra nobiliorem virtutem, esse ex specie suâ grauius peccatũ, sed esse attendendum, quid hîc & nunc strictius à lege præcipiatur: tunc enim transgressio erit grauior, quando strictius prohibetur. Vt autem ab eodem exemplo homicidij rem probem, manifestè ostendo, Deum hîc &, nunc grauiùs præcipere carentiam homicidij quàm auditionem Sacri; nam concurrentibus duobus his, vel quod debeat omitti Sacrum, vel quod debeat homo permitti mori, priùs est attendendum saluti hominis quàm Sacro: si ergo adhuc, quando ipse homo à se moritur, Deus vult vt potiùs illum iuuem, ne moriatur, quàm vt audiam Sacrum quis poterit negare, Deum multò magis velle, ne ego positiuè illum occidam, quàm vt audiam Sacrum? quia longè grauius est occidere aliquem iniustè, quàm permittere illum morbo naturali mori.

Transgressio eò grauior, quo grauius prohibita.

Potiùs omittendum Sacrum die Festo, quàm proximus in mortis periculo relinquendus.

Vasq. reiectus.

Hinc infero, minùs benè à Patre Vasquez ad art. 4 q. 73. tradi hanc regulam generalem; scil. *Quandocumque quis dubius hæret, vtrùm hoc an illud debeat facere, & vtrumque alioquin ex se est malum, si tamen teneatur alterutrum eligere, debere eligere illud, quod est contra minorem virtutem; quia eo ipso est minus peccatum*; vnde infert, dubitantem de valore matrimonij, teneri vxori petenti reddere debitum, quia si negat, se exponit periculo faciendi contra iustitiam; si consentit, solùm contra castitatem: minùs autem est peccare contra castitatem quàm contra iustitiam; hæc enim nobilior est virtus: ergo in eo dubio 20.
tenetur reddere debitum. Infero, inquam, hanc regulam generalem & rationem illius non esse bonam: quod ostendo exemplo in contrarium à me paulò antè allato; nã qui hæret dubius, quid deberet facere, an non audire Sacrum, succurrendo morienti (& verò non est necessum ad tantum periculum recurrere; sufficit, si grauissimum dolorem patiatur, aut egeat aliquo leuamine) an relinquere proximum, & ire ad audiendum Sacrũ; tenetur tamen omittere Sacrum, etiamsi contra virtutem nobiliorem sit ea omissio. Ergo ea regula generalis apertè agnoscitur defectuosa; & inde manifestè infertur, in casu illo matrimonij rationem non esse eam quam Vasquez adducit, quòd scil. se exponeret periculo faciendi contra nobiliorem virtutẽ; sed quia in dubiis melior est conditio possidentis. De quo puncto suprà fusè. Idem confirmo in exemplo contra castitatem: demus enim ad indagandam difficultatem præsentem hunc casum impossibilem, quod quis esset necessitatus ad vnum è duobus; vel ad Sacrum omittendum, vel committendam bestialitatem; quis poterit dubitare, illum in tali dubio teneri potiùs omittere Sacrum quàm bestialitatem admittere, licet omissio Sacri prohibeatur à nobiliori virtute, quàm quæ bestialitatem prohibet?

Cur dubius de matrimonio teneatur reddere debitum.

Respondebis fortè, auditionem Sacri solùm esse iure positiuo necessariam, ideò minùs obli-

Responsio quædam reiecta.

gare quàm virtutem castitatis prohibentis rem ex se essentialiter malam; qualis est bestialitas. Solutio tamen hæc facilè Primò reiicitur, quia locum non habet in altero exemplo de homicidio: nam Deus sicut potest reuocare præceptum de Sacro, ita mandare potest vt alterum occidam. quo sensu potest quodammodò præceptum non occidas, dici positiuum.

Potest Deus mandare homicidium.

Secundò, & meliùs, reiicitur ea solutio: nam in sententiâ Patris Vasquez præceptum Superioris constituit actionem præceptam in materiâ eius virtutis eodem modo ac si esset præceptum naturale; & nihilominùs minùs Deus amat eum actum nobilioris virtutis quàm alterum minoris; ergo, absolutè loquendo, non est verum, quæ sunt contra nobiliorem virtutem à Deo magis odio haberi ex specie suâ: & ad hoc parum conducit, quod sit præceptum positiuum, vel natu-
21. rale. ContràTertiò, quia sine vllâ dispensatione Dei nos prudenter interpretamur, ipsum malle à me omitti Sacrum, quàm à me permitti mori infirmum, cui possum succurrere: ergo rectè inferimus, non semper Deum magis strictè præcipere ea quæ ad nobiliorem virtutem spectant; consequenter nec è contrario verum erit, ipsi magis displicere carentiam actus conformis nobiliori virtuti, quàm displiceat carentia alterius actus, conformis tamen virtuti inferiori.

Possunt peccata dupliciter opponi virtuti omni, contrariè scilicet, vel priuatiuè.

Vt Secundò probem meam resolutionem, aduerto Primò, virtuti omni dupliciter posse peccata opponi: vel purè priuatiuè; sicut non amare opponitur charitati, & non audire Sacrū opponitur religioni; vel contrariè, sicut odium Dei opponitur amori Dei, & conculcatio v.g. imaginum earumdem adorationi, & dicere, Deum esse falsum, aut positiuè negare quidquam esse ab eo reuelatum, opponitur fidei.

Oppositio contraria grauior quàm priuatiua; quia illa huius totā malitiam continet, & aliquid amplius.

Secundò aduerto, longè maiorem esse malitiam in oppositione contrariâ quàm in priuatiuâ; quia longè grauius est odio habere Deum quàm amittere amorem illius, etiam casu quo teneremur ex præcepto amare: & grauius est sacrā Hostiam conculcare quàm Sacrum omittere die Festo ob frigus aut pigritiam; etiamsi vterque actus sit contra religionem. Ratio autem à priori est manifesta; nam in actu positiuè contrario inuenitur tota quanta malitia priuationis, & præterea positiuus despectus eius obiecti, aut affectus erga malum illi obiecto contrarium; quæ malitia valdè crescit ex dignitate vel nobilitate obiecti; & item ex eo, quòd talem actum lumen naturale vehementer auersetur: è contrario in peccato omissionis contra eam virtutem per solam priuationem seu carentiam actus imperati fortè malitia decrescit ex ipsâ magnitudine actus boni oppositi. Nam difficilius est obedire Deo summa imperanti, quàm si facilia mádaret: & negare nemo poterit, quòd gloriosior
22. fuit Abrahami obedientia & voluntas filium sacrificandi, quæ pertinuit ad virtutem religionis, gloriosior, inquam, ob difficultatem operis; eo ipso, si affectu naturali allectus renuisset tale sacrificium, potiùs diminutum iri peccatum quàm auctum. Hinc infero, quod via obseruatum ab vllo video, non solùm in operibus consilij, vbi res est manifesta, sed etiam in rebus præceptis, non esse bonam hanc consequentiam, actus, ad quem hîc & nunc teneor, est nobilissimus; ergo eius omissio est peccatum grauissimum; sicut non valet, Virginitas est maximum bonum, ergo omissio illius seu matrimonium est peius quàm

Quò difficilior est res imperata, eò omissio videtur minùs peccaminosa.

omissio minoris alicuius boni: imò (vt insinuaui paulò antè) probabilius longè videri, potiùs ea eo ipso capite decrescere malitiam eius peccati, quia scilicet, quò difficultas est maior in bono opere, & consequenter quò magis eius auget bonitatem, eò certius videtur, faciliorem esse excusationē in omissione illius: vnde videtur natura ipsa magis reprehendere & auersari sæpè omissionem rerum minorum quàm maiorum: quia sæpè ad minora magis propendemus, & debemus ea priùs habere; ideóq; minùs excusamur, si non habeamus. Potéstque vlterior huius rei reddi ratio, quia (vt dixi suprà) non semper præceptum aut lex constituit actionem imperatam in illâ virtute quam intendit; nam si virginitas præciperetur, non ideò censendus esset contra castitatem peccare, qui acciperet vxorem, & ad eam debito modo accederet; sicut Pater Vasquez dicit non peccare contra castitatem eum, qui eam vouit, & posteà vxorē accepit; tunc enim solùm, inquit, peccat contra votum. Porrò esse eamdem rationem, si ea castitas lege fuisset mandata ibi ostendi; ne verò hanc quæstionem faciamus ab illâ dependentem; hoc saltem debet apud omnes certum esse, longè alio modo, fortè etiam genere infimo diuerso, opponi religioni omissionem cultus præcepti, quàm opponatur contemptus positiuus imaginum; & longè aliud esse, dissentire veritati diuinæ, quàm dicere, Iam ego nunc non dubitans de veracitate & reuelatione volo dormire, etiamsi videam mihi imperatum esse, vt eliciam hîc & nunc actum fidei.

Aliter opponitur religioni omissio cultus præcepti, aliter contemptus positiuus.

Hinc ad intentum meum concludo, non debere regulam illam generalem sic tradi, vt actus quilibet oppositus siue priuatiuè, siue contrariè nobiliori virtuti sit eo ipso ex specie suâ grauius peccatum altero opposito inferiori virtuti, sed cum limitatione tradendam, si scilicet comparatio fiat inter peccata positiuè contraria legi;
odium v.g. Dei peius erit infidelitate & desperatione; hæc peior luxuriâ: at si comparetur peccatum omissionis etiam altioris virtutis, v.g. omittere Sacrum, cum aliis peccatis commissionis, licet contra inferiorem virtutem, non semper illa esse etiam ex genere suo altiora, quin potiùs sæpè inferiora compensante defectum altioris virtutis positiuâ contrarietate, quæ est in inferiori peccato; sic ex genere suo peius est liberè iudicare Deum esse mendacem, quàm omittere amorem illius; esto hic amor præceptus esset: sic peius conculcare sacram Hostiā, quàm omittere actum fidei, aut spei, esto tunc teneretur eos actus elicere; sic bestialitatem peiorem esse ex se omissione Sacri. Denique, si comparatio fiat inter omissiones ipsas inæqualium virtutum, probabile esse, ex se peiorem esse, cæteris paribus, omissionē nobilioris; licet ex parte maioris difficultatis, quæ solet esse in nobiliori actu, valde decrescat malitia illis, vt paulò antè obseruaui. Ratio huius est; nam licet fortè illæ omissiones non pertineant ad vitium oppositum ei virtuti, cuius est actus omissus, iuxta dicta suprà, sed purè sint actus inobedientiæ in tali materiâ; ex ipsâ tamen materiâ accipiunt grauitatem aliquam; quia Deus dum præcipit rem sibi gratiorem, magis videtur velle obligare ad illam quàm ad leuiorem: & liceat sic dicere, Minùs contentus est, si omittatur res magna, quàm si omittatur parua; inde item crescit in eâ omissione malitia, quia homo ipse, dum se priuat maiori bono, magis sibi nocet, si se

Non omne peccatum illud est grauius, quod opponatur nobiliori virtuti.

23. *Positiua contrarietas cū virtute potest compensare inferioritatem.*

Omissiones virtutum eò grauiores sunt, cæteris paribus, quò sunt virtutes nobiliores.

Quòd Deus rem gratiorē sibi præcipit, eò videtur magis obligare.

si se priuaret aliquo alio leuiori. Ergo ex his capitibus desumenda est maior malitia omissionis perfectioris actus, esto omnes eæ omissiones solùm sint inobedientia. Hæc dicta sint circa maiorem grauitatem ratione nobilioris virtutis cui oppponuntur peccata.

Grauior prohibitio reddit peccatum grauius.

Iam vlteriùs dico: Maior grauitas peccati desumenda etiam est ex seueriori prohibitione illius hîc & nunc: patet ex suprà dictis; nam sæpè contingit, vt Deus aut Legislator ob varia motiua leuius imperet, quod ea se est maius bonum; sic leuius imperat audire Sacrum etiam die Festo, quàm accurrere infirmo indigenti: quod inde probatur; nam concurrente vtroque præcepto, Sacrum omittendum est potiùs quam negligendus infirmus.

Nulla est generalis regula ad dignoscendum absolutè grauius esse peccatum ex suâ specie.
Contra nobiliorem virtutem possibile est peccatum grauius omnibus contra inferiorem distinctiuè sumptis.

Dico vltimo: Non possumus regulam generalem assignare ad dignoscendum, quando vna res seueriùs quàm altera prohibeatur, aut præcipiatur; vnde non possumus determinare absolutè, quod sit peccatum ex specie suâ grauius, quod leuius; illud tamen videtur certum, quod paulò antè insinuatum est, contra quamcumque virtutem superiorem esse possibile aliquod peccatum ex specie suâ grauius, quàm quodcumque contra virtutem inferiorem: v. g. Religio est virtus ex se nobilior quàm iustitia, ideò intra irreligioné, etiamsi omittere Sacrum non sit grauius quàm homicidium, erit tamen aliquod peccatum adeò graue, vt excedat homicidium: si v. g. sacram Hostiã pedibus quis calcaret; & hoc etiam peccatũ
24. grauius erit quàm bestialitas & alia carnis: in hoc sensu puto, peccatum contra nobiliorem virtutem esse ex se grauius. id est summũ peccatum contra Religionem esse maius & grauius, quàm summum contra iustitiam aut castitatem: summũ item contra iustitiam esse grauius summo contra temperantiam; & sic de aliis. Vbi aduerte, me facere comparationem vnius cùm vno; nam, vtrùm illud summum contra Religionem æquari possit per multa alia inferioris ordinis, alia est difficultas; de quâ abundè contra Patrem Vasq. suprà dictum fuit.

SECTIO VI.

De connexione & distinctione peccatorum.

De primâ parte huius sectionis egimus affatim suprà disputatione de virtutibus; ostendimus enim, non esse inter se virtutes omnes connexas, sed posse vnam sine alterâ reperiri: id quod ex separabilitate vitiorum oppositorum ibidem probauimus: cùm autem vitia non producantur nisi per actus peccati, si vitia inter se independentia sunt, necessum est, vt etiam peccata sint indepeodentia. Addo nunc, licet fortè ipsi habitus dependentes essent inter se, non proptereà ntiores, dependentes omnes actus; nam, eo ipso quòd habitus dicat aliquam firmam adhæsionem erga obiectum, possunt sæpè duo ha-

Non quia habitus habeat mutuã dependentiã, illico habent etiam actus.

25. bitus inter se esse connexi, etiamsi vnus aut alter actus qui ad perfectum habitum generandum non sufficit, non dependeat ab altero actu: sic sæpè homo incastus elicit vnum aut alterum actum etiam castitatis, ergo à fortiori aliarum virtutum disparatarum. Et de connexione satis.

Circa secundam partem de distinctione specificâ & numericâ peccatorum & malitiarum, quæ in eo reperiuntur, multa etiam diximus suprà, dum de circumstantiis disseruimus; aliqua nunc occurrunt sigulariter addenda, suppositis iis quæ ibi diximus. Ostendimus igitur, quando circumstantia transfert actum ad nouam speciem, esse ibi duas malitias, moraliter loquendo, siue physicè vnum peccatũ sit, siue duplex; quod vltimum ad modum loquendi videtur pertinere. Deinde ostendimus, si vnico actu velit quis duo obiecta mala, siue sint contra eamdem virtutem, siue cõtra diuersas, vt si vno ictu selopi velit duos mactare, etiam esse ibi moraliter duo peccata numero vel specie distincta, iuxta diuersitatem obiectorum; quia æquiualet ille actus duabus occisionibus. Diximus item vt ex circumstantiâ malâ refundatur malitia in actum, non esse necessarium, eam amare directè, sed sufficere, si præuideatur hîc & nunc connexa cum eo obiecto. his positis,

An qualibet circumstantia defectuosa addat nouam malitiam.

Iam illud Primò occurrit discutiendum, an quando actus aliquis contra eamdem virtutem habet multas circumstantias defectuosas, accipiat nouam malitiam ex qualibet ex illis, an vnicam numero ex omnibus: v. g. contra virtutem liberalitatis peccat, qui donat vltra suam possibilitatem; & qui dat indigno, & prodigenti pecuniam; item, qui ei, cui nociuum videt futurum donum: quærimus ergo, distinctæne sint numero malitiæ ibi iuxta distinctionem circumstantiarum earum, an verò vnica solùm ex illis omnibus coalescens? Conradus apud Vasquez art.7. huius quæstionis affirmat multas esse; ipse verò Vasquez contrarium docet, quod à posteriori inde probat. Primò, quia si prodigalitas 26.
esset peccatum mortale, suffecisset dicere in confessione se fuisse prodigum etiamsi dedisset indigno. & ei cui nociturum erat donum: ergo vnica tantùm fuit ibi malitia. Secundò à priori argumentatur; quia ea tota malitia desumitur ex oppositione cum indiuisibili medio; ergo vnica est: quòd si duæ malitiæ sint quasi disparatæ; vt si quis die ieiunij bis carnes comedat; esse duo peccata, & vt talia in cõfessione aperienda: quia tunc vna circumstantia aduenit alteri, vt de nouo complens peccatum adæquatè; ideò nouam addit malitiam.

Ego quæstionem hanc crediderim esse de solâ voce: etenim quoad rem ipsam, si vt quis sit prodigus, & donatio contrahat aliquã malitiam, sufficit quælibet ex illis circumstantiis seorsim sumptis; ergo si omnes concurrant simul, haud dubiè augebunt malitiam, siue hæc dicenda sit duplex, siue vna, maior tamen & æquiualens duabus. quod ad solum modum loquendi pertinere nemo videt.

Part. affirmans sutdo, esse scil. plures malitias pro defectuosis circumstantijs pluribus.

Circa quem dico Secundò, meliùs videri locutum Conradum, qui multas dicit eas malitias. Etenim P. Vasquez non assignat vllam disparitatem inter alias circumstantias intra eamdem speciem & has; quod enim dicit, alias aduenire actui iam completo, eodem planè modo de his dici potest: malitia enim prodigalitatis, quæ reperitur in eo, quòd dem vltra meam possibilitatem, tota quanta est independens ab eo, quòd donem indigno; item hæc è contrario tota est independens ab eo, quòd donem vltra meam possibilitatem; haud aliter omnino quàm in actu, quo volo bis comedere carnes die ieiunij, tota malitia, quæ prouenit ex duplici comestione est independens ab alterâ, quæ ex qualitate cibi desumitur: ergo eodẽ modo discurrendũ est de vtraque.

Id quod ampliùs vrgeo, illam eamdem rationem à priori Patris Vasquez applicando huc; nam ieiunium dicit duo, ne bis, & ne prohibitos cibos comedam: quo sensu medium ieiunij dici potest indiuisibile; sicut medium liberalitatis, quod Vasquez vocat indiuisibile, etiam dicit duo, ne detur indigno, & ne detur vltra possibilitatem: ergo sicut in ieiunio, si fiat contra vtramque prohibitionem non comedendi bis, & non comedendi carnes, duplex contrahitur malitia; ita si quis donando faciat contra duas eas regulas, non donandi indigno, & non donandi vltra possibilitatem, eodem modo duas contrahet malitias. Ratio à priori, quia licet dicatur illud medium indiuisibile, eo tamen ipso quòd inter se distincta prohibeat, est moraliter duplex seu duo præcipiens; ideò si vtrumq; negligatur, dicendum est bis contra illud medium peccari.

Ratio conclusionis.

Ad primam rationem de confessione in contrarium allatam respondeo, si malitiæ intra eamdem speciem aggrauantes notabiliter sint aperiendæ in confessione, debere etiam illas duas aperiri, dato, quòd essent graues; sin minùs, non esse necessum eas declarare, posse tamen; quia veniale non est materia necessaria confessionis: nec video, vnde absolutè probetur, non esse necessarium eas duas malitias explicare; quod supponit P. Vasquez vt certum, non tamen probat; sed id, vt dixi, pendet ab opinionibus de necessitate explicandi circumstantias in confessione. quæ difficultas independens est à puncto præsenti.

Quomodo distinguenda numero peccata, quando diu continuantur.

Secunda quæstio, quæ hîc posset moueri, est, quomodo sint distinguenda numero peccata, quando diu continuantur. De hac tamen nonnulla dicta sunt suprà; & quoad rem ipsam nulla est difficultas: in primis enim diximus, Si actus
27. seu volitio ipsa interior continuetur liberè, nouum habere meritum aut demeritum integrum, quandocumque noua est libertas, siue ea tota continuatio vnum peccatum aut meritum dicatur, siue duo peccata aut duo merita: vtrùm autem ea continuatio in confessione sit aperienda, pendet ab aliâ quæstione de necessitate explicandi circumstantias aggrauantes intra eamdem speciem: qui enim censent manifestandas, idem dicant de eâ duratione; qui verò ibi negant negent & hîc. Cæterùm si manifestanda sit ea duratio, sufficiet dicere, Perseueraui. v.g. per mediā horam liberè; si verò voluntas ea interior abrumpatur, quotiescumq; resumpta fuerit, erit nouum peccatum quoad punctum demeriti & fundamenti ad odium & offensam Dei, siue morula interposita sit parua, siue magna. Difficilius est in ordine ad confessionem, quid sit tunc dicendum; nam quandocumq; sunt distincta numero peccata, debet numerus declarari: quomodo ergo dignuscemus quot sint ibi peccata?

Omnis interruptio facit nouum peccatum, si opus non compleatur.

Hæc difficultas, quia non est de re ipsâ, sed de acceptione harum vocum, *vnum, duo peccata*, licet inde posteà oriatur quæstio de re circa obligationem confessionis, valdè est perplexa: quidam enim strictiùs, alij laxiùs eas voces vsurpant. insinuabo breuiter, quid sit probabilius. Ergo si volitio peccaminosa non prodit in opus externum, sed interiùs consummatur, vt odium Dei, Inuidia, iudicium temerarium, &c. tot erunt numero peccata, quot interruptæ volitiones fuerint. Ita communiter docent auctores; rationem autem reddunt; quia peccatum toties multiplicatur, quoties perfectè consummatur. quod euenit, quoties interrumpitur. Hæc ratio meo iudicio non est sufficiens; nam eodem modo probaret, esto ea volitio haberet pro obiecto opus externum, re enim verâ ratio peccati quà talia etiam tunc consummatur quoties volitio cessat: nam opus externum non addit malitiam actui interiori, vt suppono ex dictis suprà.

Ratio conclusionis.

Melior ergo ea ratio videtur, quæ inde desumitur, quòd illæ volitiones ideò tunc reputentur duo peccata, quia non coniunguntur in vnum vllo modo; etenim inter se formaliter coniungi, cùm interueniat morula inter vtramque non possunt; nec item ratione effectus externi perseuerantis, quia nullus est (vt supponimus;) ergo censeri debent absolutè duo completa peccata. Intelligendum hoc idem de multiplicatione peccatorum, etiamsi volitio illa habeat aliquid externum pro obiecto, dummodò illud non exequatur de facto, & re ipsâ repetatur actus: v.g. 28.
delectetur quis in actu turpi, & visa aliquâ feminâ habet propositum peccandi cum eâ, si daretur occasio; interim ex defectu eius occasionis cessat: & paulò pòst visâ iterùm eâdem feminâ, repetit idem propositum & eamdem delectationem: tunc sine dubio tot dicendus est habere peccata numero distincta, quot habuerit similes volitiones; quia etiam eiusmodi actus, cùm nullum habeam de facto opus externū in quo continuentur, & alioquin in se sint discontinuati, non vnum, sed duo peccata censeri debebunt: si verò volitio illa interior habeat effectum aliquem externum, in quo continuetur quoad moralem æstimationem, ita vt reputetur vna actio, tunc volitio illa, etiamsi physicè cessauerit per leuem morulam, & deinde repetita fuerit, vnum tantùm peccatum indicabitur. Sicut enim, quando Sacerdos ex affectu celebrandi exit ex cubiculo, descendit ad sacristiam, se induit, &c. ea omnia censentur per modum vnius voluntatis; ita è contrario, si animo inimicum occidendi surgeret è lecto, arriperet gladium, descenderet ad plateam, illumque per vrbem quæreret, dicendum tunc esset vnum tantùm peccatum commisisse, esto aliquoties actu fuerit distractus in ipso exteriori opere; nam eâ interruptione non obstante, tunc temporis illæ omnes actiones externæ censentur vnum quid, & iudicantur per modum connectentium in vnam eas volitiones interiores, ideóque illas constituentium in ratione vnius peccati.

Si compleatur opus externum, vel in illud complendum feratur voluntas, licet subinde interrumpatur, censebitur vnum peccatum.

Aduerte tamen (quod suprà dixi) ex variâ hominum apprehensione diuersimodè in præsenti casu discurri: quidam enim censent, si interponatur aliud opus exterius non connexum cum fine intento, iam eo ipso esse dicenda multa peccata: si v. g. in casu posito hominis quærentis suum hostem vt eum occidat, in viâ ille incidat in amicum, & cum eo de re aliâ disparatâ loquatur; si nonnihil quiescat, si ad aliquam aliam rem curiosè considerandam deflectat, & rursus pergat inimicum quærendo, dicunt aliqui, tunc iam esse nouum peccatum; alij verò, qui mihi magis placent, dicunt eas actiones moraliter pro nihilo reputari in ordine ad discontinuanda ea peccata: quod maximè in somno locum habet; ipsum enim quiescere indicatur deseruire, vt meliùs possit deinde exequi intentum, id est quærere hostem, &c. vt in eo qui peregrinatur: eo enim ipso, quod post somnum iter arripiat, censetur moraliter manere in priori voluntate: & sanè Sacerdos non interrumpit suam

suam volitionem celebrandi esto in viâ nonnihil detineatur interrogando obuium amicum quomodo valet, & quid noui audiatur.

Si tamen voluntas retractaretur, vel nimium interrumperetur, essent diuersa peccata.

Denique, si volitio illa interior, licet in actionem externam prodiens, vel tædio, eò quòd nimis diu protrahatur npos illud, vel pœnitentiâ vel aliâ de causâ retractata fuerit, tunc si posteà resumatur, distinctum numero peccatum constituet; imò licet non fuerit positiuè retractata, si tamen interrupta est nimis magnâ distractione: v.g. discessit vt hostem quæreret, detinetur in viâ in aliquâ ciuitate curiositatis gratiâ per duos, tres dies, vt quæ ibi digna sunt visu, intueatur, quo
29. tempore vix recordatur inimici; certè moraliter ille iam censetur discontinuasse eam priorem volitionem: vnde quando deinde voluntatem occidendi resumit, censetur iam secundum peccatum admittere.

Video hoc ipsum negari à nonnullis, qui latiùs, vt dixi, eam peccatorum vnitatem accipientes dixerunt, etiam tunc vnum esse peccatum: nam saltem habitualiter in eâ voluntate priori manet tunc homo ille. Hæc tamen extensio nimis magna videtur moraliter loquendo; & fieret inde, si homo semel decerneret inimicum occidere cùm primùm eum inueniret, & per annum aut annos repeteret aliquoties eam voluntatem, vnicum tantùm reputandum peccatum, eò quòd habitualiter semper in eâ volitione permanserit. quod haud dubiè absurdum est, & contra communem modum loquendi.

Tot sunt noua peccata, quot liberè noua actiones externa ponuntur.

Denique dicendum, quando volitio peccaminosa habet pro obiectu actionem externam, toties esse nouum peccatum, quoties nouam actionem ponit, seu vult; vt si sæpiùs occidat, furetur, &c. vbi tamen ea exceptio est obseruanda, vt si in ordine ad idem intentum, v. g. ad occidendam eamdem personam Petrum, multos faciat ictus, vnicum reputetur peccatum, quia tunc ad eumdem finem ordinantur ea quasi media: quod non potest intelligi, quando sunt res inter se non cõnexæ; vt si diuersos percutiat, diuersos spoliet, &c.

An Sacerdos plures communicãdo in peccato plura peccata committat.

Hinc tamen obijcies, Ergo Sacerdos diuersos communicans committit multa peccata, casu quo daret eam Communionem in peccato mortali. Ratio est, quia communicare vnum omnino independens est à Communione aliorum; sicut diximus occidere vnum esse independens ab occisione alterius. Respondeo tamen probabiliter posse totam eam actionem per modum vnius reputari; sicut consecratio vtriusque speciei reputatur etiam per modum vnius, ideóque non sunt duo peccata in eâ consecratione; si tamen solùm dare Communionem in mortali sufficiat ad peccandum mortaliter; de quo alibi: per quod tamen non negamus, in ordine ad Deum esse ibi, saltem æquiualenter, duas malitias. Et satis de hac quæstione, quæ tota est de modo loquendi; licet ex eo pendeat, quid sit posteà in confessione explicandum; nam si iudicentur duo peccata, tunc debent explicari; si vnum, non est necessum dicere, Habui bis volitionem occidendi, sed sufficit dicere, Habui semel, in eáque tamdiu permansi liberè.



Dispvtatio XLIV.

Quomodo ex nocumento peccati desumatur malitia illius: vbi de scandalo.



Magni momenti res est hæc, & haud minùs difficilis; quomodo scilicet nocumentum ex actu libero secutum debeat esse præuisum, & volitum, vt augeat, aut det malitiam actui.

Sectio I.

Sententia Diui Thomæ; & prima pars nostra.

Diuus Thomas q. 73. art. 8. respondet huic quæstioni sub varijs distinctionibus: Primò enim dicit, Si damnum secutum sit præuisum & intentum, vt cùm quis ex iaculatione videt secuturam mortem Petri, eámque intendit, tunc aggrauari damnum directè; quia illud se habet per modum obiecti voliti immediatè. Quæ doctrina per se est satis clara. Secundò docet. Si nocumentum fuit præuisum, non tamen intentum, vt cùm quis conculcat sata aliena, vt citiùs veniat ad meretricem, aggrauari inde peccatum solùm indirectè. De quâ doctrinâ inferiùs fusè. Tertiò docet, Si nocumentum nec præuisum fuit, nec intentum, necessariam adhuc esse distinctionem: si enim illud nocumentum est per se annexum actioni illi, tunc dicit augere malitiam directè, esto nec præuisum, nec intentum sit: si verò nocumentum non est per se annexum ei actioni, tunc non auget malitiam directè, imputatur tamen ad pœnam; vt cùm quis dabat operam rei illicitæ propter negligentiam: propter nocumentum enim huiusmodi si sit homicidium, incurritur irregularitas. 1.

Circa quæ statim occurrit difficultas, quomodo priùs D. Thomas dixerit, nocumentum non intentum, præuisum tamen augere solùm indirectè malitiam; iam verò dicat nocumentum per se annexum peccato illi, etiamsi non sit nec intentum nec præuisum, augere tamen directè malitiam: etenim quod illud nocumentum annexum sit per se non potest efficere; vt esto non sit præuisum nec intentum, nihilominùs aggrauet directè malitiam. Connexio enim per se cum eo malo, si non præuidetur, perinde se habet, ac si non esset; vt magis constabit ex dicendis inferiùs. Multus est Pater Vasquez ad hunc articulum dub. 2. vt eas duas conclusiones conciliet: reiectâ verò quorumdam recentiorum explicatione, in eam tandem ipse consentit; quæ dicit, à Diuo Thomâ diuerso modo acceptam in eo articulo vocem illam *directè*: in secundâ enim cõclusione putat accipi communiter, prout solet quando dicimus, Hoc directè mihi est voluntarium, Hoc directè intendo, id est per se: in tertiâ verò conclusione iudicat vsurpari *τὸ augere directè*, pro hoc, quod est, non transferri actum illum ratione eius damni ad alteram speciem, sed quòd

maneat in eâ solâ, ad quam pertinet obiectum illud, vnde damnum illud sequitur. Addit tamen Vasquez, mirum esse à Diuo Thomâ intra paucas lineas adeò æquiuocè illam vocem fuisse vsurpatam: id quod mihi etiam non solùm mirum, sed & incredibile videtur, cùm & contextus sit idem, & agatur de eisdem materijs, & consequenter necessarium omnino fuerit à tanto Theologo scholasticè non discutiente procedi sine æquiuocatione terminorum. Adde τὸ *augere* expressè denotare, malitiam fieri maiorem, quomodocumque deinde explicetur τὸ *directè*. Atqui, iuxta explicationem Patris Vasquez, non potest sustineri, damnum illud augere eam malitiam: nam si nec præuisum nec intentum est, profectò augere non poterit intra eamdem speciem: quòd si intra eamdem potest, poterit etiam & extra illam, si damnum inde secutum pertineat ad aliam speciem. Video quidem rationem à D. Thomâ statim subiunctam satis fauere ei explicationi Patris Vasquez: vt enim probet, tale nocumentum nec præuisum, nec intentum, coniunctum tamen per se augere directè, hæc habet: *Quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodò ad ipsam peccati speciem:* ergo aggrauare, directè sensit esse aggrauare intra eamdem speciem. Nihilominùs non ideò mihi redditur verosimilior ea explicatio: imò ex illis verbis aliam colligo fuisse ibi D. Thomæ mentem.

2. Iudico igitur propterea D. Thomam dixisse, damnum per se annexum augere directè, etiamsi nec præuisum nec intentum fuerit; quia videtur sanctus Thomas necessariò admittere, teneri hominem præscire ea quæ obiecto malo, quod amplectitur, sunt per se annexa; vnde non censet fauere tali homini eam ignorantiam: in similem enim doctrinam multi recentiores consentiunt (contra quos egi sæpè) docentes, eo ipso, quòd homo se resoluat ad amplectendum aliquod obiectum malum, reddi ei voluntarias omnes malitias quæ sunt tali obiecto annexæ, etiamsi fortè eas homo non præuiderit. Hanc ergo mentem fuisse Diui Thomæ eo loco mihi omnino persuadeo; & in eumdem sensum videtur locutus hæc 1. 2. q. 20. art. 5. vbi non vtendo voce hac *directè*, docet, effectum frequenter annexum obiecto malo augere malitiam, etiamsi præuisum non fuerit. & satis circa mentem Diui Thomæ. Quid autem de substantiâ opinionis sentiendum sit ex decursu disputationis constabit; & paulò post in bonum sensum explicabo D. Thomam. De hac difficultate fusè egit P. Vasquez ad hunc art. 8. & infrà disp. 127. ac Tannerus q. 3. dub. 3. Rem totam breuiùs nos expediemus; quia dum superiùs tractauimus de ignorantiâ, posuimus principia, vnde res hæc & clarè & facilè decidatur. Sit ergo

Damnum per accidens secutum ob peccatum, & inculpabiliter non præuisum, non auget malitiam.

PRIMA CONCLVSIO: Damnum, quod per se non est annexum ei peccato, sed per accidens sequitur ex illo, si præuisum inculpabiliter non sit, non auget malitiam operis. Ita Diuus Thomas suprà, Thomistæ ac omnes ferè Doctores, vt videre est apud Tannerum suprà num. 55. in contrarium tamen citantur à Vasquez Alphonsus à Castro & Couarruuias. Vbi aduerte, Patrem Salas quæst. 73. Tract. 13. disput. 5. sect. 14. & ex ipso Tannerum reprehendere Patrem Vasquez, quasi malè citasset pro contrariâ sententiâ multos Scholasticos & Patres; qui tamen eam non defendunt: aduerte item, ab his duobus auctoribus duo in vnum confusa, quæ apud Vasquez distincta sunt, & meritò: vnum est, de quo in præsenti, an scilicet euentus secutus augeat malitiam eius peccati, quod fuit causa talis euentus. Et in hoc puncto Pater Vasquez non citauit nisi præcisè Castrum & Couarruuiam, non verò illos alios, quos Salas & Tannerus putant. Altera ergo quæstio est, vtrùm opera facta in ebrietate imputentur ad culpam ei qui se inebriauit. 3.
Quæ difficultas ita à Vasquez tractatur, non quasi ipsa ebrietas sit grauior ex operibus posteà secutis; sed, vtrùm ipsa opera ratione libertatis, quam homo habuit dum se inebriauit, sint in se vera, & propria peccata, distincta ab ipso ebrietatis peccato. Et de hac difficultate agit infrà Vasquez disput. 127. vbi pro parte affirmante citat illos auctores, de quibus Salas & Tannerus: ergo in puncto præsenti non habemus aduersarios, etiam ex mente Patris Vasquez, nisi Castrum & Couarruuiam. Et hæc obiter circa citationem eorum auctorum.

Ratio conclusionis.

Iam ad conclusionem, quæ facilè inde suadetur: nam id quod nullo modo est voluntarium, nullo etiam modo potest imputari ad culpam: atqui effectus, qui omnino per accidens sequitur ex opere, & inuincibiliter ignoratur, nullo modo est voluntarius, quia nihil potest sine aliquâ cognitione sui voluntarium esse: ergo talis effectus nullo modo potest imputari ad culpam. Ratio hæc maiorem habet vim ex his, quæ de inuincibili ignorantiâ suprà diximus, vbi efficaciter probauimus, non solùm effectum per accidens secutum, qui distinctus est ab ipso actu, & consequenter magis remotus à ratione voluntarij, sed neque ipsammet malitiam intrinsecam, & 4.
per se ac essentialiter actui connexam, esse voluntariam eo ipso quòd ignoretur inuincibiliter; multò ergo minùs voluntarius erit effectus distinctus ab actu; & qui per accidens solùm hîc & nunc sequitur ex eo peccato. Et sanè si quis inuincibiliter ignorans in vino sibi ab amico propinato venenum esse illud ebibat, esto cum aliquo excessu contra temperantiam, non poterit ab vllo prudente dici sibi voluntariè vitam abstulisse: aut cur ex eo capite magis hodie poterit quis reprehendere talem hominem quàm heri, quando ab eodem amico haustum eodem affectu, sine veneno tamen propinatum, ebibit? quòd si non deliquit inde grauiùs, ergo nec grauiùs inde Deus offendetur, aut ille puniri grauiùs poterit. Neque maior pro hac veritate desiderari potest probatio.

Iam quid in contrarium obijci possit videamus. Auctoritatem multorum Doctorum & Patrum obijcit Tannerus contra se num. 50. Verùm dixi paulò antè eos auctores esse in aliâ sententiâ; quod scilicet mala in ebrietate commissa veram rationem peccati habeant: ergo ad auctoritatem nihil habemus quod dicamus, quia nulla est contra nos: imò nec Castrum & Couarruuiam puto in sensu à nobis explicato dissentire, sed aliud intendisse; quod non benè declararunt. Secundò obijciuntur aliqui textus ex Iure Canonico; in quibus etiam, qui omnino inuincibiliter ignorarunt effectum secutum, adhuc ob illum (fuit autem mors) dicuntur irregulares. Respondetur tamen, Ecclesiam statuisse eam pœnam ob illicitam actionem, cui illi dabant operam; ita tamen statuisse, vt voluerit non incurri, nisi effectus sequatur: non quasi vllam maiorem malitiam præcedenti peccato indicet Ecclesia aduenire ex eo euentu re ipsâ; hoc enim sine dubio

Ius Canonicum explicatur de irregularitate.

bio falsum est; cùm posset homo mori ente euentum: quis autem dicet, post mortem illum esse indifferentem, vt crescat peccatū illius formaliter ab bis, quæ iam in mundo fiunt: ergo Ecclesia, supposita priori malitiâ, pœnam statuit dependenter ab effectu illo vt à conditione, non vt ab augente malitiam. quod fieri optimè potest in pœnis temporalibus, maximè priuatiuis; qualis est irregularitas.

Damnum per se secutum inuincibiliter ignoratū nō auget malitiā formalem. D. Thom. explicatur.

SECVNDA CONCLVSIO: Etiam damnum, quod per se sequitur ex peccato, si tamen inuincibiliter ignoretur, nullo modo auget malitiam actus. In hac conclusione videtur nobis aduersari D. Thomas hoc art. vbi oppositum docet verbis sat claris: nihilominùs tamen puto,
5. eum non loqui de augmento malitiæ in volitione ipsâ eius obiecti hîc & nunc, sed de augmento malitiæ obiectiuæ. Explico: Mendacium v.g. ex se est obiectiuè malum, esto aliquis inuincibiliter id ignoret: & consequenter, esto actu non peccet mentiendo, docet D. Thomas, Ea damna, quæ per se sunt connexa cum mendacio, semper faciunt illud mendacium obiectiuè & ex se esse graue; at per hoc non sequitur, hominem ea damna inuincibiliter ignorantem ideò grauiùs in actu secundo seu formaliter peccare. neque id à Diuo Thomâ eo loco insinuatur.

Persuadeo autem mihi, D. Thomam id solùm voluisse: nam ipsam etiam malitiam intrinsecam actui, si ignoretur inuincibiliter, passim dicit sanctus Doctor non contrahi; multò ergo minùs sentiet, contrahi de facto malitiam quæ prouenit ex nocumento ab ipso actu distincto; ex eo tamen per se secuto, si ignoratur inuincibiliter.

Ratio conclusionis.

Et hinc formetur efficacissima ratio pro hac & primâ conclusione: nam inuincibilis ignorantie peritus excusat operantem in eo puncto, in quo est, vt fusè suprà agentes de ignorantiâ diximus: ergo damnum inuincibiliter ignoratum, quantumuis sit per se connexum cum operatione, non erit voluntarium, & consequenter hîc & nunc non augebit malitiam.

Auget tamē obiectiuam.

Dixi tamen illud augere malitiam obiectiuam actus; quia quod furtum v.g. ex se obiectiuè sit malum, habet ex damnis, quæ contra naturam rationalem affert per se: & idem est de omnibus alijs actionibus malis, vt fusè ostendimus suprà agentes de ratione formali constitutiuâ malitiæ obiectiuæ. Ergo actio illa, cui maius malum est per se connexum, erit ex se grauius peccatum obiectiuè, etiamsi ea grauitas non contrahatur actu ab operante ex defectu libertatis, seu cognitionis; aliud enim est, pollutionem esse ex se obiectiuè malam, & aliud, eam in somnis non esse peccatum ob libertatis defectum. Hoc ergo modo intelligenda & defendenda est doctrina D. Thomæ; quæ prout sonat, difficilis est ob rationem datam, nisi fortè dicamus, ipsum voluisse aliquam interuenire negligentiam in eâ non præuisione. Verùm in hoc sensu non haberet locum ea distinctio inter damnum per se & per accidens; nam eodem modo, si quis culpabiliter tale damnum ignoret, ex illo augebitur malitia, vt statim dicemus.

Obiectio

Hinc tamen replicare poteris contra nos: Nam etiam damnum per accidens secutum & inuincibiliter ignoratum auget malitiam obiectiuam ipsius actus; ergo etiam nos non explicamus, cur D. Thomas faciat eam distinctionem inter damnum per se & damnum per accidens.

Solutio.

Respondeo, D. Thomam agere de augmento malitiæ obiectiuæ intra propriam speciem eius obiecti amari; hoc autem non prouenit ex damno accidentali, quia hoc sicut non est illi obiecto proprium, ita ad speciem, in quâ est illud obiectum, non pertinet, secùs verò damnum per se illi annexum. Video adhuc replicari posse, in hoc 6.
sensu, etiamsi illud damnum per accidens sit intentum, non aggrauata intra eamdem speciem; quare ergo D. Thomas fecit eam distinctionem de intento & non intento, de secuto per se & per accidens? Respondeo hinc probari difficulter posse benè explicari eas distinctiones D. Thomæ. de quo nonnihil suprà.

Difficilis doctrina D. Thomæ.

Concludo, hanc conclusionem mihi omnino certam esse, non posse scilicet vllam malitiam ex damno siue per se siue per accidens secuto hîc & nunc actu contrahi, nisi præuisum fuerit, aut saltem ignorata vincibiliter & culpabiliter. de quo sectione tertiâ.

Damnū præuisum etiam non intentū, auget malitiam.

TERTIA CONCLVSIO: Si nocumentum fuit præuisum, etiamsi non fuerit intentum, ordinariè auget malitiam actus. In hac conueniunt ferè omnes; & ratio est, quia tunc eo ipso tenebatur homo vitare illam actionem: v.g. iaculatur quis in feram, videt inde secuturam mortem Petri, quem post feram scit esse, sine dubio est illi voluntaria ea cædes, ideóque auget, imò dat totam malitiam ei iaculationi; quæ alioquin secluso eo damno mala non esset vllo modo. Aliqua tamen circa hoc restat difficultas ob Diuum Thomam, qui suprà dixit, eum, qui conculcat segetes, vt ad meretricem eat, non contrahere malitiam directè ex eo damno; quam tamen contrahit qui furetur. Ratio autem dubitandi ea est, quòd in vtroque casu damnum per se sequitur, & neuter ex illis peccantibus illud intendit directè: nam nec fur intendit directè alijs nocere, sed solùm sibi prodesse. Pater Vasquez suprà, & cum eo Tannerus respondent, eam esse disparitatem; quòd qui conculcat segetes, damnum inferat remotè, & non proximè; ille verò qui furatur, proximè & immediatè noceat. Ego tamen non video, cur magis, qui frangit spicam in flore eam conculcando, vnde statim illa perit, dicendus sit remotè nocere, quàm si tunc segetes combureret; qui tamen à Patre Vasquez censetur proximè nocere.

Explicatur D. Thomas.

Meliùs ergo ad D. Thomam respondetur, eum expressè in eo fecisse distinctionem, quod in vno casu verè intendimus damnum: loquitur enim de eo, qui animo nocendi alterum occidit, aut ei subripit aliquid. Quo casu sine dubio magis directè contrahitur malitia quàm in altero: nam transiens per sata potiùs dolet, quòd alteri noceat, non ita qui inimicum occidit, & directè vult furari.

Hanc solutionem tetigit Conradus; immeritò autem reijcitur à Vasquez & Tannero, eò quòd nec fur intendat malum alterius. Respondeo enim, Diuum Thomam videri clarè locutum de eo, qui directè damnum alterius intendit; ait enim expressè: *Sicut cùm aliquis operatur animo nocendi alteri, vt homicida*, &c. Vnde quando addidit *per se*, videtur de eo locutus, qui animo nocendi inimico aliquid ab eo furatur. Et satis de mente Diui Thomæ. de conclusionis enim substantiâ nulla est difficultas. Illud tamen addendum videtur, si res moraliter benè ponderetur, grauiùs peccare illum, qui, vt ad meretricem citiùs perueniet, conculcat segetes, quàm eum, qui, vt se sustentet, furatur spicas: est enim hoc motiuum sustentandi vitam longè honestius quàm illud, quod ex se adhuc nouam adfert malitiam: cúmque illatum proximo damnum idem sit,

sit, siue eius spicæ destruantur, vt fur sustentetur, siue vt citiùs veniat ad meretricem; videtur omnino ex eo honestiori motiuo absolutè minuenda aliquo modo eius actus malitia, etiam quà ratione est illatiuus damni in proximum.

SECTIO II.

Altera pars nostræ sententiæ.

Damnū culpabiliter ignoratū auget malitiā.

7\. EA sit: Quantumuis illud damnum proximi non fuerit omnino præuisum, si tamen fuit ignoratum culpabiliter, auget malitiam; quia (vt suo loco diximus) eo ipso, quòd quis dubitans, an secuturum esset damnum, & nihilominùs voluit eam actionem efficere, vnde illud damnum timetur, voluit etiam implicitè ibi prædictum damnum, licet non fuerit ei directè voluntarium; quod non tollit, ne cōtrahatur malitia: nam cùm hanc nemo intendat; malum enim vt malum non potest amari; vnde commune axioma promanauit, Nemo intendens ad malum operatur: omnino sufficit, vt quis eam contrahat, si eam indirectè voluerit. In bonitate tamen aliter discurrendum est, ac dicendum, eam non deriuari in actum nisi expresse sit volita; imò in multorum sententiâ debet esse volita tamquam finis seu ratio motiua. de quo alibi.

Bonitas tamen sic secuta non auget meritum.

An damnum sic secutum sit eiusdē rationis cū intento, & præuiso.

Illud circa hanc conclusionem dubium, vtrùm tunc temporis ea circumstantia sub dubio præuisa tribuat malitiam eiusdem rationis, quam tribueret, si homo expresse illam præuidisset: v. g. an sit peccatum eiusdem rationis, iacere sagittam cum certitudine hominem occidendi, & iacere sub dubio. Ante decisionem aduerto, à Patre Vasquez minùs benè quæstionem hanc distingui: cùm enim agat de ignorantiâ culpabili, citat Couarruuiam & Castrum, qui loquuntur etiam in eo casu, quo ignorantia esset inuincibilis: loquuntur enim de occidente Clericum, quem verè putabat laicum; vbi circumstantia Clerici inuincibiliter fuit ignorata; & tamen illi dicunt, talem occisorem esse sacrilegum, contra quos egimus in primâ conclusione. Quidquid verò de eorum mente sit, Caietanus q. 72. art. vlt. & q. 76. art. 4. cum distinctione procedit: Vel enim ignorantia culpabilis est iuris naturalis; & tunc censet, eiusdem rationis esse peccatum, ac si ex scientiâ certâ prodijsset: fornicari enim sub dubio an sit malum, dicit esse peccatum eiusdem rationis; ac si sciret certò esse peccatum; si verò ignorantia sit iuris positiui, vt si quis comedat carnes, dubitans, an sit dies ieiunij, tunc reduci talia peccata ad eamdem speciem in quâ forent, si id certò fuisset præuisum, non tamen esse per se in illâ; quia tunc ignoratur ratio formalis tribuens speciem malitiæ: si denique ignorantia sit facti; vt v. g. vtrùm sit homo, quem puto feram, illum actum non esse homicidium, sed in specie incautæ sagittationis.

Caietanus distinguit inter ignorantiā iuris naturalis, positiui & facti.

Reijcitur ea distinctio.

Hanc sententiam fusè, & meritò, reijcit Pater Vasquez cap. 4. nos breuissime inde, quia eadem plane ratio est de ignorantiâ iuris naturalis & positiui, item de ignorantiâ facti. Sicut enim ea sententia dicit, iaculari eo tempore esse incautam sagittationem, non homicidium: cur non dicit, sub dubio ieiunij esse incautam comestionem, non verò ieiunij violationem? Deinde sicut qui ignorat, an iure positiuo sit aliquid prohibitum, ignorat rationem formalem, quæ illi actui tribuit malitiam; ita eodem modo ignorans iure naturale, à quo fornicatio est mala, ignorat rationem formalem, vnde ea malitia desumitur: est ergo eadem de omnibus ratio, sine vllâ planè disparitate.

Vasquez distinguit duplex peccatū, vnum, quod exteriùs, alterum, quod interiùs consummatur.

Ideò Pater Vasquez distinguit duo genera peccatorum eâ disput. 100. cap. 4. & 6. vnum, quod exteriùs consummatur in opere, & in eo dicit, siue damnum sit omnino præuisum, siue vincibiliter ignoratum, ex illo contrahi eamdem malitiam eiusdem speciei in omni omnino ignorantiâ iuris naturalis & positiui, item in ignorantiâ crassâ facti. Fundamentum illius est, quia cùm malitia in prædictis actibus tota sit in actione exteriori, & ratio voluntarij solùm requiratur tamquam conditio, fit, vt manente actione exteriori in se eâdem, siue fiat ex ignorantiâ crassâ, siue scienter, & insuper manente sufficienti ratione voluntarij in vtroque casu, semper maneat eadem malitia. Aliud genus peccati ponit Vasquez, quod interiùs consummatur, vt odium Dei & proximi, quando non habent operationem externam, sed rem substantialem pro obiecto, nempe Deum & proximum; in his autem, quia debet ea peccata ferri expresse in malum Dei & proximi, & non solùm interpretatiuè, censet non posse esse eiusdem speciei, si fiat cum ignorantiâ crassâ, ac si scienter: nam si ex ignorantiâ non potest ferri voluntas expresse in illud malum; ergo non poterit actus ille eiusdem esse speciei cum altero, qui ex scientiâ fertur in illud.

Reijcitur Vasquez.

Ego tamen, saluo meliori iudicio, censeo hanc distinctionem non esse ad punctum præsens: pro quo aduerte, nos non esse iam in eâ difficultate, vtrùm scilicet facere malum proximo aliud intendendo, vt qui conculcat segetes, vt citiùs domum redeat, sit diuersum peccatum ab hoc, quod 9.
est velle malum illius quà tale ex inimicitiâ & maleuolentiâ: sine dubio enim duo hæc inter se sunt valdè diuersa; & quoad hoc locum habet ea doctrina Patris Vasquez; at, vt dixi, eâ de re iam non disputamus: quæstio ergo, in quâ nunc sumus, ea præcisè est, vtrùm qui certò vidit secuturum damnum proximi, vt qui aduertenter conculcauit sata, peccet eadem specie peccati, quâ ille, cui non constabat de damno, sed dubitabat, vtrùm esset nec ne secuturum? Ad hoc autem propositum per accidens est ea Patris Vasquez distinctio; quia ea tota quanta locum habet extra casum præsentem ignorantiæ culpabilis in eis scilicet, quorum vnus scienter, non ex animo nocendi, & alter etiam scienter, ex animo tamen nocendi id facit: ergo, cur inter duos alios, quorum vnus scienter, alter verò sub dubio mali secuturi, neuter tamen fertur directè in malum alterius quà tale, non sit diuersitas specifica malitiæ, non debet desumi ex eo, quòd aliqua peccata consummentur exteriùs, alia verò non; neque ex eo, quòd odium Dei debeat ferri expresse in eius malum. Secundò addo, fortè etiamsi ignorem secuturum damnum, eo ipso tamen quòd dubitem, poterit voluntas efficere eam actionem ex odio expresso alterius, de cuius damno dubitat: ac si diceret, Fortè ibi est meus hostis, quia habeo dubium eâ de re, volo iaculari, vt sic illi noceam. Ecce in eo casu dubij adhuc homo 10.
fertur directè in eam circumstantiam, *quà malum alterius*; ergo non differt odium proximè ab alijs peccatis, in eo quòd debet præuidere certò damnum alterius secuturum.

Status præsentis quæstionis.

Igitur in hac quæstione aliquid de re video, aliquid de nomine. De re est, vtrùm tam grauiter

Non tā grauiter peccatur ex ignorantiâ culpabili quàm ex certâ scientiâ.

ter peccet, qui eum eâ ignorantiâ operatur, quàm qui cum scientiâ certâ. In quo puncto omnino iudico, non ita grauiter peccare: nam (vt suprà dixi agens de ignorantiâ) minùs est voluntarium damnum, de quo dubitatur, quàm illud quod certò præuidetur; quia saltem est spes aliqua, quòd non sequetur; quæ non est, quando præuidetur certò. De nomine autem erit, vtrùm ob hanc minorem culpam dicendum sit, duos eos actus specie inter se differre moraliter. Certè qui intra eamdem speciem nullam volunt essentialem inæqualitatem admittere, facilè dicunt, eos differre specie infimâ, & quidem id sine inconuenienti; peccatum v. g. homicidij esse speciem subalternā, quę habet duas alias infra se: quarū vna est homicidiū cum voluntario certo, alia homicidiū cum voluntario incerto & dubio. Qui verò nolit ea peccata distinguere specie, dicat, intra eamdem speciem dari aliquam essentialem inęqualitatem, per quam saluet eorum peccatorum differentiam.

Probabile est, ea peccata specie infima distingui.

Ego sanè magis propendeo vt iudicem esse specie distincta, quia moraliter, & in prudentum hominum æstimatione, longè aliud est, ea ponere se dubiæ ruinæ, aliud, in certam re, esto in vtroque casu ea sit præter intentionem: quod euidēter confirmo ex ipsomet patre Vasquez, qui docet, eum qui furatur, quando videt se certò capiēdum, peccare etiam contra fortitudinem, quia temerariè se exponit periculo vitæ; eum autem, qui furatur sine præsenti periculo, etiamsi aliquod semper sit, quòd sit deprehendendus, non peccare contra fortitudinem. Atqui tota hæc diuersitas, si non maior, est in nostro casu; nam qui certò scit damnum, vt qui calcat sata, iam certò nocet domino satorum; sicut qui furatur quando scit se capiendum, nocet sibi; qui verò solùm dubitat an sit nociturus, non se exponit manifesto periculo; & meritò potest tam bene sperare se non nociturum, quàm latro quilibet sperat se non capiendum: ergo tanta est hîc diuersitas, quanta ibi; sed ibi constituit distinctam virtutem, ergo & hîc.

11. Confirmo: Omnis miles pugnam aggrediens sub dubio se exponit vitæ periculo, vt nemo negabit, & tamen ille actus diuersus est in specie ab altero, quo certò sciens se mactandum, eidem bello se committeret: vnde fit vt in similibus occasionibus sępè liceat aliquid aggredi aut inchoare cum periculo seu dubio damni, eum certitudine verò nullo modo liceat. Sic omnis qui se longæ nauigationi committit, illud dubium profectò subit; & tamen licitè conscendit nauim: at si Deus reuelasset alicui, Si conscenderis nauim, certò submergeris, sine dubio ille peccaret eam conscendens. Ergo dubium damnum vel certum sufficit non solùm ad diuersitatem actuum qualemcumque, sed ad illam, quæ inter actum licitum & peccaminosum reperitur: quæ magna valdè diuersitas est, & sine dubio specifica, imò & generica subalterna: ergo à fortiori sufficiet, vt aliam minorem causet, specificam tamen; qualem ponimus inter duo illa homicidia: sed quia hoc habet multùm de voce, satis de illo.

Licet multa facere sub dubio damni, quæ non licet sub certitudine.

Quomodo imputentur vt culpabiles effectus secuti ex ebrietate.

Consequenter tamen ad conclusionem positam quæri potest, quomodo imputentur ad culpam euentus in ebrietate secuti. Respondeo, aliquos effectus esse malos in sobrietate, qui in ebrietate non iudicantur nociui, vt benè P. Vasquez disput. 1. ay. n. 3. & Tannerus suprà num. 65 notarunt, priusque id ipsum tradiderat Maior in 4. distinct. 17. q. 8. eiusmodi sunt verba iniuriosa, quæ in ebrijs non curantur, item blasphemiæ, periurium, &c. & tales actus, etiamsi præuideantur secuturi in ebrietate, non augent vllo modo malitiam ebrietatis; quia per hanc tollitur ab eis omnis malitia, vt diximus. Alia sunt peccata, quę etiam facta ab ebrio sunt nociua, vt homicidium, vulneratio, combustio domus, &c. & de his dicimus, si præuideantur futura in ebrietate, ex eis omnino crescere malitiam eius ebrietatis; si verò non præuideantur, & quidem inuincibiliter, non augere vllo modo malitiam, iuxta dicta paulò antè de damnis per se & per accidens secutis, etiam ex actionibus hominis sobrij, quæ à fortiori habent locum in ebrietate.

Quidā actus in ebrietate non iudicantur nociui, quidam verò nociui.

Hinc Secundò Dico, Etiam ea damna, quæ per se in ebrietate accidere solent, si tamen inuincibiliter ignorentur hîc & nunc, non augere eius malitiam. Hęc constat ex generalibus principijs de ignorantiâ. de quibus paulò antè.

Vbi benè obseruat Pater Tannerus contra Patrem Vasquez, non esse valdè rarum (vt putat Vasquez) quod ebrij aliqua mala faciant quando non irritantur: sæpè enim res pretiosas frangunt, sæpè rixas excitant, sæpè sunt furiosi, & libenter ad gladios & arma accurrunt, etiam nullo modo prouocati. Hæc sunt damna quæ per se solent sequi; in eis tamen maximè attendenda est natura particularis aliquorum: quidam enim modestissimi sunt, alij verò planè sicut furiæ: hi sine dubio, si eis constet quid alijs vicibus fecerint, grauiùs peccabunt se inebriando, quia se exponūt periculis eiusmodi: imò adde, etiamsi multi non nisi prouocati ab alijs quidquam in ebrietate incipiant, si tamen semel commoti nocere grauiter soleant, teneri eos ex hoc eodem capite magis ebrietatem cauere; quòd si non faciāt, grauiùs peccaturos: quia siue mediatè, siue immediatè saltem sciunt se ea damna causaturos: neque excusantur, quòd alij priùs sint incepturi. 12.

Distinguendum inter ebriosorum naturam.

Tertiò Dico cum Patre Vasquez & Tannero suprà, Quando quis ante ebrietatem adhibuit diligentiam sufficientem, ita vt moraliter esset certus, se non effecturum aliquod damnum, tunc ex eo damno non accipere grauitatem ebrietatem, etsi posteà illud re ipsâ sequatur. Ratio huius est facilis; nam quando homo prudenter præcauet damna, non possunt ei imputari, etiamsi posteà per accidens eueniant: quia homo non tenetur omnes euentus extraordinarios & ferè moraliter impossibiles præuidere & præcauere.

Qui diligenter damnum præcauit, si tamē sequatur, non auget malitiā.

Sectio. III.

Quomodo peccatum crescat ex damno pœnæ æternæ.

Conclusio. Damnum pœnæ æternæ ex peccato secuturæ, si præuisum sit, etiam auget grauitatem peccati; ideò grauiùs peccant Christiani credentes æternitatem pœnæ respondentis mortali peccato quàm Ethnici illā ignorantes. In hac conclusione quoad substantiam conueniunt omnes: & ratio est, quia quò quis plura habet motiua se à peccato meritò retrahentia, eò magis voluntariè se in peccatum præcipitat, & maiorem erga illud ostendit affectum; ergo grauiùs peccat.

Damnū pœnæ æternæ præuisū auget malitiā, si sequatur.

Illud dubium circa hæc, vtrùm præter eam grauitatem, 13.

grauitatem, quæ ex maiori concepto voluntarij utriur modo explicato, etiam directè ex ipso malo pœnæ voluntario homini proueniat aliqua specialis malitia, vt dici possit peccare contra charitatem propriam sibi tantum malum causando. Pater Vasquez quæst. 73. art. 8. docet, pœnam æternam non tribuere specialem malitiam; tum quia est circumstantia communis; tum quia sequeretur inde, omnes fideles peccantes mortaliter duplicem malitiam contrahere; vnam ex eâ pœnâ, alteram verò ex malitiâ obiecti: quam etiam Gentiles agnoscunt, esto ignorent pœnam, hoc autem videtur valdè durum. Si verò pœna sit temporalis, vt mors latroni imminens, distinguit Pater Vasquez: aut enim certò ea pœna imminet, quia videt se statim deprehendendum; & tunc censet esse speciale peccatum temeritatis, quia se exponit temerariè periculo vitæ: aut non ita imminet, & tunc non erit, inquit, speciala peccatum. Tannerus verò suprà quæst. 3. dub. 3. in casu hoc latronis putat etiam, quando in promptu statim imminet pœna, non esse nouum peccatum, quia ille non vult pœnam nisi ex suppositione peccati; hoc autem modo illam velle non est peccatum, imò potiùs videtur esse honestum; vti honestum est delicta punire.

Peccans cum prauisione pœna æterna secutura specialiter peccat contra charitatem propriam.

Ego in primis non dubito, præter augmentum illud, quod ex maiori ratione voluntarij sequitur ex præuisione pœnæ æternæ, etiam augeri peccatum ex ipso malo secuto. Si enim (relinquamus iam nomen pœnæ; statim enim satisfaciam obiectioni, quæ inde contra me desumi potest; & sumamus nomen mali) ego facerem aliquid, ex quo viderem secuturam in Petro torturam æternam, nónne ex eo damno grauitas eius peccari valdè cresceret, & verè longè plus, quàm si aliud intendens transirem per eius sata, vnde viderem secuturum damnum aliquod ipsi Petro in frumento? certè vel nullum damnum præuisum, si non sit expressè intentum, aliquando auget peccatum, vel debet in hoc casu augere; ergo à fortiori augebit eam malitiam, si videam in me ipso secuturum tale damnum; quia magis teneor mihi attendere quàm cæteris, & magis mea damna quàm aliena portare. Quod verò Vasquez dicit, fideles inde contracturos duplicem malitiam, admitto libenter; nego tamen, eam necessariò explicandam in confessione, quia iam per se supponitur, & intelligitur à Confessario.

Id tamen nō est in confessione explicandum.

Quod Secundò dicitur, esse circumstantiam generalem, non vrget: etenim non ita est generalis, vt omni omnino mortali conueniat. Nam in
14. Ethnicis verè reperitur peccatum mortale; & tamen non est ea circumstantia. Deinde, esto ea sit communis, non tamen propterea sequitur, quòd non possit inde desumi aliqua distincta malitia ab ipsâ propriâ & specificâ cuiuslibet peccati. Sicut si quis vouisset nullum omnino mortale committere, esset omnibus mortalibus communis malitia irreligionis contra votum; non tamen ideò non essent ibi duæ malitiæ; vna ea communis, altera specialis cuiuslibet peccati mortalis. Similem doctrinam tradit ipse Vasquez disp. 102. num. 10.

Deniq; quod Tannerus obijcit, pœnam non esse volitam nisi supposito peccato, quod per se non est malum, longè minùs obest: nam licet existente iam peccato non sit malum optare pœnã, sed potiùs laudabile; dare tamen causam iniustã, ex quâ sequatur deinde talis pœna, non est laudabile, sed potiùs valdè reprehensibile, non solùm præcisè quatenus admittit rem in se iniustam, sed quatenus illa est deinde illatiua tanti mali ipsi homini: tenebatur enim vel præcisè ex hoc capite vitare illud peccatum, seu illã actionem, esto aliunde per impossibile peccaminosa non esset. Quod vt clariùs intelligas, pone per possibile vel impossibile posse Iudicem aliquam grauem pœnam imponere pro aliquâ actione alioquin non malâ moraliter; numquid, si mihi constaret, eam grauem pœnam me certò incursurum, non tenerer, moraliter saltem, ob vitandã eam grauem pœnam, omittere illam actionẽ? ergo ex hoc capite à fortiori tenebor vitare eam actionẽ, quæ alioquin in se mala est, & causam dat eiusmodi pœnæ. Certè & Deus & humani Iudices ideò statuunt pœnas pro culpis, eásque promulgant, vt homines inde terreantur, & eò magis fugiant peccata: quod si non faciant, sine dubio in se ipsos ex hoc eodẽ capite crudeliores sunt, & grauiùs delinquunt.

Posset fortè quis dicere, Cùm pœna inferni non incurratur, nisi homo decedat in peccato impœnitentiæ finalis, in solo hoc, & non in alijs reperiri illam grauitatem; nam in cæteris homo potest apud se dicere, *Faciam posteà pœnitentiã; & sic euadam infernum.* Respondeo, verum quidem esse, longè magis incurri eam grauitatem ob peccatum impœnitentiæ quàm ob alia. quod benè ratio allata probat. Nihilominùs quia, etiamsi homo dicat, *Agam posteà pœnitentiam*, est tamen id valdè dubium; ignorat enim, an sit occasionẽ habiturus illam faciẽdi; an item Deus daturus sit illi auxilium congruum; non est dubiũ quin se exponat grauissimo periculo eam pœnam incurrendi, etiã quando cogitat de futurâ emendatione, seu illam proponit pro futuro tempore: ergo ex eâ pœnâ etiã tunc augebitur grauitas peccati, esto non tantum quàm si vellet in peccato mori.

SECTIO IV.

De scandalo: quomodo ex eo peccatum augeatur.

Restat nunc de scãdalo ex peccato secuto aliquid dicere, vtrùm augeat malitiam peccati.

SVBSECTIO I.

Reiectâ Patris Vasquez sententiâ, contraria defenditur.

In hoc puncto Pater Vasquez disp. 120. vbi de scandalo fusè agit, docet, illud nõ esse speciale peccatum, nisi quando directè intenditur ruina proximi, non quidem ex displicentiâ in proximo; tunc enim esset peccatum odij: debet ergo intẽdi ea ruina ob aliud motiuum diuersum. Fundamẽtum illius primum est, quia tale scandalum est circumstantia generalis; ergo nullo modo cõstituit speciale peccatũ. Secundum, quia nulla est virtus cui tale scandalum contrariaretur. Non contra iustitiam; quia scienti & volenti non fit iniuria. Neque dici potest homo in se peccare contra iustitiam; hæc enim non est ad se, sed ad alterum. Neque item est contra charitatem; nam charitati odium aduersatur: odium autem debet esse ex displicentiâ in personâ. Neq; item contra correptionem fraternam; quia hęc debet ferri directè in emendationem alterius: ergo è contrario peccatum illi oppositum debet directè ferri in ruinam alterius. Discurrit autem fusè per aliquot vitia, ostendens in eis requiri, vt directè homo 15.

Vasquez putat scandalũ tunc tantùm esse speciale peccatũ, cùm directè intẽdit ruinam proximi. Ratio prima ipsius. Secunda.

homo feratur in malum, non quia illud habeat pro motiuo; hoc enim repugnat; sed quia debet illud intendere directè: eiusmodi autem sunt inobedientia, quæ non reperitur in præceptorum transgressione, nisi fiat ex contemptu: ingratitudo quam etiam non agnoscit, nisi in eo qui contemnit beneficium: ex quibus tandem concludit, non posse esse scandalum nisi directè feratur in ruinam. tunc enim erit contra eam virtutem correptionis.

Tertia. Tertiò probat suam sententiam: Si damnum spirituale proximi tribueretur peccanti, longè grauius esset, suo exemplo hominem ad periurium v. g. inuitare, quàm si ipse priuatè nemine vidente alium occideret: quia in hoc casu solùm ei imputaretur damnum temporale vitæ illius, quem occidit, in alio verò damnũ spirituale animæ eius cui persuasit periurium: atqui hoc damnum spirituale absolutè longè maius est quàm alterum, ergo. Vt verò argumentum confirmet, ponit etiam, eum, qui occidit hominem, non id directè intendisse, vt sic vterque indirectè feratur in ea damna; vnde necessariò debebit grauiùs peccare ille, qui intendit grauius damnum, quale est spirituale. Per hoc tamen non videtur negare P. Vasq. illud scandalum esse ex eo capite peccatũ, sed ait reduci ad speciem peccati, ad quod inducit alterum: si v. g. suo facto est occasio vt alter peccet peccato luxuriæ, illud factum erit ratione scandali contra castitatem, & sic debebit in confessione explicari. Pro hac suâ sententiâ citat D. Thomam 2. 2. q. 47. art. 2. Albertum in 4. dist. 17. art. 48. Durandum dist. 38. q. 3. n. 7. & Angelum in Summâ ver. *Scandalum.* n. 2.

Pater Tanner. a. 2. disp. 2. q. 6. n. 96. hoc de præsente P. Vasq. sententiâ iudicium tulit. *Nec satis secum coheret, neque cum certâ & receptâ communi doctrinâ de furto, homicidio*, &c. refert autem pro oppositâ, quam sequitur, Adrianum in 4. de confessione q. 4. Antoninum 2. par. tit. 7. § 4. cap. 4. Maiorem in 4. dist. 38. q. 2. art. 2 Gabrielem ibidem, Alensem 2. parte q. vlt memb. 2. Siluestrum ver. *Scandalum.* q. 2. Nauarrum in Manuali cap. 6. n. 29. Valentiam 2. 2. q. 18. puncto 2. Bannem & Victoriam, qui alios referunt. Estque sententia longè probabilior; & eam censeo omnino defendendam. Quia verò res est magni momenti, & P. Vasq. aliqua principia valdè vniuersalia contraria statuit in probatione suæ sententiæ, non futurum abs re iudicaui paulò diligentiùs id explicare: nam P. Tanner. ab eâ quæstione se duobus verbis expediuit.

Suppono autem, scandalum, de quo hîc agi-
16. mus, esse actum nostrum malum, aut speciem mali habentem, ex quo proximus allicitur ad peccandum; diciturque actiuum scandalum: illud enim, quod ex ipso bono opere, & boni speciem habentis, alter sumit, vt inducatur ad peccandum, vt si ex bono opere in inuidiam insurgat, aut in choleram, dicitur scandalum passiuum, & nullo modo imputatur alteri: ego enim non debeo mea bona opera omittere, eò quòd alius ex nequitiâ suâ id ægrè ferat. Suppono deinde, si ego nullo modo præuidi secuturam eam ruinam spiritualem alterius, non posse eam mihi imputari; quia, iuxta sæpè dicta, ignorantia inuincibilis excusat omnino à culpâ.

Scandalum alijs auget malitiã peccati, si præuideatur ruina. His positis, sit nostra CONCLVSIO: Sine scandalum illud dicatur speciale peccatum, siue non, certum omnino est, illud habere maiorem malitiam ex ipso peccato secuto, quàm si priuatim [illegible]

nemine vidente illud peccatum commisissem. In hac videntur omnes consentire. Et ratio eius est certa; nam esse causam per se peccati malum est, ac proinde peccatum; vnde qui consilio, minis alium ad peccandum inducit, sine dubio peccat: atqui sæpè non minùs homo inducitur exemplo malo quàm verbo aut minis; imò (vt dixit benè D. Bernardus) *Longum iter per verba; breue, & efficax per exempla.* Longè enim magis homo videtur induci ad peccandum, quando socium habet criminis, quem eo ipso sibi conciliare iudicat, & quem posteà patronum habiturum sperat, quàm si verbis sibi tale peccatum persuadeatur. Vnus videtur nobis obstare D. Thomas, qui *D. Thomas dicitur in cõtrarium.* artic. 8. huius quæst. 73. docet, non crescere ex damno spirituali culpam sicut ex corporali; eò quòd fornicator alliciens feminam ad peccatum non intendit nocumentum, sicut illud intendit homicida. Secundò, quia homicida est causa adæquata mortis corporalis; fornicator autem non est causa, nisi alter consentiat: ergo sentit D. Thomas, ex eo damno spirituali non crescere malitiam. Respondeo, D. Thomam solùm ibi docere, non crescere ex eo damno tantum 17. *Explicatur.* quantum ex temporali morte: quod quâ ratione verum sit, patebit ex solutione argumentorum paulò pòst tradendâ: per hoc autem non negat D. Thomas inde augmentum aliquod prouenire.

Hinc dico, meritò à P. Tannero dictum, contrariam sententiam sibi non satis constare. quod ego sic euidenter ostendo: Admittit enim ea sententia illud scandalum esse peccatum saltem contra virtutem illam, quâ inducens peccat: atqui tale scandalum non ideò est maius peccatum; quasi ego v. g. propterea quod alterum induco, sim in me ipse bis impatiens, aut fur, aut luxuriosus: nam peccatum impatientiæ, aut furtum, quod in altero sequitur ex meo exemplo, non est meum, neque per hoc augetur intensio mei actus; aut ideò est mihi illud alienum peccatum voluntarium, nisi quatenus indirectè sequitur ex meo: ergo peccatum in altero secutum, etiamsi à me non sit intentum, dat grauitatem meo actui: atqui illud peccatum in altero nihil est aliud quàm damnum spirituale alterius: ergo damnum alterius indirectè voluntarium dat malitiam meo actui: ad quid ergo iam longa ea inductio, quod malum spirituale, nisi directè ametur, non aggrauat, quandoquidem hîc nihil aliud aggrauat meum peccatum nisi illud damnum spirituale alterius? quòd si semel aggrauare potest, licet sit indirectè voluntarium, non video cur non possit diuersam speciem malitiæ tribuere, cùm habeat ad hoc sufficientes vires ex sententiâ aduersâ: nam si expressè ametur, aggrauare potest: per hunc autem amorem expressum non efficitur ipsum damnum maius aut diuersæ *Vt dãnũ alienũ mihi imputetur, sufficit si sit indirectè voluntarium.* speciei ex parte obiecti; neque homini ipsi, in quo sequitur, peius est, vt per se patet: aliunde autem, vt damnum alienum mihi imputetur, sufficit, si sit mihi indirectè voluntarium, & teneat ego vel ex eo capite causam illius auferre. Ergo vel illud damnũ nullo modo aggrauabit peccatum; quod nemo negare potest: vel si aggrauat, potest etiam ad diuersam speciem transferre. Non ergo sententia opposita consequentiam perfectè tenuit. Id quod magis declarabitur respondendo argumentis oppositis; vnde singulariter nostra doctrina confirmabitur.

SVBSECTIO II.

Respondetur argumentis Patris Vasquez.

Prima ratio Vasq. soluta.

AD primum fundamentum, quòd ea circumstantia scandali sit generalis, Primò respondeo ex ipso P. Vasquez, qui cap. 4. eiusdem disp. ait, posse aliquam malitiam esse peculiarem rationem peccati, etiamsi reperiatur in omnibus peccatis; vt inobedientia specialis, quæ coniungitur singulis speciebus peccatorum, quibus varia præcepta transgredi possumus: vnde non debuisset, datâ hac doctrinâ, posteà, ex eo quòd scandalum sit circumstantia communis, inferre, non habere diuersam deformitatem à peccatis particularibus. Vide quæ nos diximus suprà probantes, inobedientiam esse diuersam malitiam in peccato, esto in multis reperiatur: vt & paulò antè idem ostendimus in voto, casu quo quis specialiter se ad vitanda omnia mortalia eo adstrinxisset. Respondeo Secundò, & simul satisfacio secundo argumento, eam circumstantiam non esse omnibus communem, sed publicis peccatis, & quidem illis tantùm, quæ inductura censentur alterum.

18.

Respondetur Secundo. Circumstantia scandali non est omnibus peccatis communis, sed specialis vitij speciali virtuti oppositum.

Tertiò respondeo, esse specialem virtutem contra quam sit tale scandalum: vbi multa dici possent, ratione instantiarum P. Vasq. & quatenus quidé docet, seipsum occidere non esse contra iustitiam hominis in Deum, fusè à me reiectum est alibi Quod item ait, vt peccetur contra charitatem proximi, esse necessarium, vt expressè ex odio in illum ei inferatur malum, falsum omnino videtur. Id quod probo manifestè ex ipsius principiis: nam si quis famæ suæ cedat, non patitur iniustitiam: ergo si quis cedat vitæ suæ aut membris, dicatque mihi, v.g. Ego volo, vt mihi abscindas brachium, non peccarem ego tunc vllo modo contra iustitiá: non quidem in Deum & Rempublicam, quia id negat Vasquez: non in ipsum hominem, quia scienti & volenti non fit iniuria. Hoc enim modo argumentatur P. Vasq. vt probet non peccare me per scandalum in alterum. Neque contra charitatem tunc peccarem, quia P. Vasq. requirit ad eiusmodi peccatum, vt inferatur ex odio: in eo autem casu potiùs, vt ego ei homini placeam, abscindo brachium: quis autem dicet, me tunc absolutè non peccare, & verò contra charitatem, & contra iustitiam saltem in Deum? vnde infero duo, & virtutem charitatis non solùm mihi prohibere, ne alterum ex odio lædam, sed etiam ne ipsum lædam sine iustâ causâ, etiamsi id faciam animo placendi; sicut ille, qui Saulem rogantem vt se interficeret interfecit. Si ergo inferre damnum corporale etiam volenti est contra charitatem; quis negabit, inferre illi damnum spirituale, quod longè maius est, etiam esse contra charitatem, licet peccator ipse consentiat in illud damnum: ergo ad hanc virtutem charitatis reduci poterit fuga scandali; & consequenter ad oppositum vitium spectabit ipsum scandalum. Secundò infero ex suprà positis, dari aliquam virtutem iustitiæ nostri erga Deum; contra quam peccat ille, qui occidit alterum, etiam petentem se occidi, sed de hoc vltimo alibi fusiùs.

Fuga scandali ad virtutem charitatis reducitur.

Ad ingratitudiné incurrendá non est opus expresso contemptu.

Quod item de ingratitudine docet magis displicet. Sanè ex communi omnium omnino hominum acceptione ille censetur ingratus, qui negligit se ostendere gratum: neque homines vmquam requisiuerunt ad ingratitudinem eum ex-

19.

pressum contéptum, quem aduersarij ponunt. Et verò ex ipso Vasq. idem ostendo; nam cùm obiecisset sibi, Potest esse peccatum contra misericordiam, etiamsi quis non velit expresè miseriam pauperis: vt cùm quis extremè indigentem non subleuat; respondet n. 16. obiectionem esse friuolam, quia immisericordia est peccatú omissionis; in peccatis autem omissionis non esse necessariú vt feratur quis positiuè in malitiam. Benè; inde argumentor: Ingratitudo est peccatum omissionis. Sicut enim gratitudo est actus positiuus ex conceptu suo; ita ingratitudo ex conceptu suo est omissio eius actus: ergo in eâ non erit necessariú vt homo feratur expresè in contemptum beneficiorum; sed sufficiet omittere gratiarum actioné.

Secundò vniuersaliter ostendo, in charitate, gratitudine, aliisque virtutibus non esse necessariam ad peccandú contra eas illam expressam voluntatem in obiectum contrarium quà tale; nam ille actus est contrarius charitati, aut gratitudini, aut correctioni; quo stante, non potest charitas exercere suum actum, nec amare suum obiectum efficaciter. Quæ propositio est ex terminis nota; nam contrarietaté virtutú, prout ad habitus ipsos extenditur, nos non agnoscimus nisi ex actibus: atqui si ego malum proximi amo, licet non quà malum illius, sed quà mihi est bonum; v.g. opto vt ille amittet suas merces eo fine, vt ego meas meliùs distraham, vel ob aliud commodum; certè repugnat, vt charitas exerceat suum effectum erga proximum amandi bonum illius quà tale: nam velle illi inferre damnum, ob quodcumque motiuum id fiat, & amare bonum illius quà tale, non minùs pugnant inter se, quàm velle illi rapere pallium, esto ob meam commoditatem; & simul velle illi seruare suum ius ob honestatem in æqualitate iustitiæ repertam.

Ad peccandú cótra virtutem positiuam aliquá sufficit ponere actú, qui impediat exercitiú virtutis.

Hinc apparet, veram esse alteram partem censuræ eius opinionis, quam ei inussit Tanner. quòd scilicet ea doctrina non cohæreat cú receptis & communibus principiis de furto, homicidio, &c. In ingratitudine idem constat, quia velle etiam, secluso omni contemptu, nullas agere gratias, aut nolle non se ostendere gratum, sine dubio contrariatur actibus gratitudinis: ergo ea voluntas erit ingratitudo. Idem in correctione; nam voluntas continendi proximum ne peccet, non potest stare cum voluntate peccandi, si inde video illum inductum iri in peccatum. Quæ propositio manifesta est ex terminis. Ergo vt quis peccet 20.
contra eas virtutes, non est necessum amare malum alteriùs quà tale, aut optare expresè ruinam spiritualem proximi.

Vasq. doctrina sibi non cohæret.

Tertiò argumentor, quia ruina quà talis amari non potest; vt sic enim mala est: malum auté non est amoris obiectum quà tale; ergo semper debet ea esse obiectum materiale amoris: vel quia scilicet mihi est vtilis aut cómoda ea ruina. Quo sensu sine dubio, qui suadet feminæ vt secum peccet, amat directè peccatum alterius non quà feminæ malum, sed quà sibi delectabile: ergo habet quidquid requiritur, vt ea ruina sit illi voluntaria directissimè: quod enim eam ruinam sub conceptu ruinæ mihi bonam proponam, aut solùm sub conceptu actus carnalis vel furti, per accidens videtur esse ad punctum præsens de ratione voluntarij etiam directi: nam qui vult comburere segetes alterius non ex odio, sed vt ipse altiori pretio vendat suum frumentum, directissimè vult damnum alterius; & via in aliquo differt ab eo qui malú alterius apprehendit tamquam

Ruina proximi quà talis amari non potest.

Non potest quis velle ruinam spiritualem alterius nisi ex odio.

tamquam bonum suum. Denique addo, me non posse percipere, quo pacto quis posset ruinam alterius spiritualem amare quà talem, nisi ex odio alterius; nam per se alioquin mihi bona esse non potest nec vtilis, nisi in vno casu metaphysico iudicatem me saluandum, casu quo ille damnaretur: atqui (vt ipse P. Vasq. docet) optare ruinam spiritualem ex formali displicentiâ in proximo non est peccatum speciale scandali, sed pertinet ad odium eiusdem proximi quà tale: ergo non habet locum vnquam speciale peccatum scandali; quod est contra Vasq. vel certè non requiritur, vt directè ametur ruina quà talis, sed sufficiet, si velim illum peccare, licet non quatenus per peccatum ille perit spiritualiter; dixi enim hoc ad odium pertinere; sed quatenus peccatum illius est gratum mihi; v. g. mihi per furta affert diuitias, aut vindicat meas iniurias, aut turpi desiderio consentit, &c.

Satisfit tertiæ rationi.

Ad vltimum argumentum, quod difficilius est, scilicet inde sequi grauius peccatum esse, suo exemplo hominem ad mortale inducere, quàm occidere, eò quòd occidendo minus damnum illi infero, quàm inducendo ad peccatum, variè varij respondent: quotum aliquot solutiones ibi reiicit Vasq. Ego respondeo ex doctrinâ D. Thomæ,

21. *Scandalizare grauiter minus est peccatum quàm occidere alterum quia scandalizans nõ necessitat ad peccandum.*

Esto damnum, quod infertur per scandalum, sit ex se maius, nihilominùs aliunde esse grauius occidere: nam qui occidit, est causa adæquata & necessariò inferens damnum illud: at qui suo exemplo aut verbo inducit ad peccatum, relinquit alterum omnino liberum, vt, si velit, non inferat sibi tale damnum; neque aliud præstat, quàm aliquantulùm allicere: hæc autem causalitas longè est minor quàm altera physica; vnde si per possibile vel impossibile fieri posset, vt vnus esset causa necessariò alterum cogens vt peccaret, ita vt necessariò poneret in illo peccatum, sicut ponit mortem, faterer libentissimè grauiùs illum longè peccaturum, qui in altero mortem animæ, id est peccatum, poneret, quàm qui poneret mortem corporis; esto motiuum tunc non esset ruina spiritualis alterius quà talis, sed quà mihi vtile gratumque esset illud quod peccat: & verò ipsum P. Vasquez reliquosque omnes teneri idem fateri inde mihi persuadeo euidenter; & aduerto, non debere nos certum numerum virtutum pro libitu determinare ex præconceptâ aliquâ opinione antequam videamus, quot diuersa mala moraliter fieri possint, vt inde possimus posteà colligere numerum virtutum, quæ ea mala prohibeant; nobis enim magis nota sunt mala, quàm ipsa vitia habitualia sicut etiam magis sunt nota bona opera, quàm ipsæ habituales virtutes; vnde fit, vt si videamus opus aliquod malum morale, esto non inueniamus virtutem vllam, quæ contrarium illius amplectatur, non proptereà à nobis negandum est, opus illud esse malum, sed debere tunc dici rationem naturalem illud prohibere, & consequenter esse aliquam virtutem imperfectam: quæ licet motiuum aliquod honestum non haberet, hoc saltem præstaret, vt omitteret opus illud inhonestum. Verùm non erit necesse ad has angustias nos reducere.

Hoc posito, omnes omnino fatentur, grauius malum Petri v. g. esse peccatum mortale quàm fortunarum ablationem, quàm mortem, quàm infamiam: ergo in hoc paria sunt illa damna. Secundò, omnes fatentur, eo ipso, quòd ego præuideam ex meo actu secuturum aliquod damnum Petro, esse tunc voluntarium sufficiens, vt mihi illud damnum imputetur: ergo cùm simile voluntarium sit respectu eius damni spiritualis, & verò maius sæpissimè, non potest probabiliter negari, me operari contra rationem in eo ipso, quòd dem causam damni spiritualis, cùm hoc sit in se malum, & sæpè eodem modo, imò, vt dixi, aliquando magis voluntarium quàm damnum physicum: ergo sicut, quia ex eo capite operor malè moraliter, crescit malitia ex damni temporalis magnitudine, cuius sum causa, etiam dicendum est, crescere ex damni spiritualis magnitudine; quidquid sit an prohibeatur illa illatio ab hac an ab illâ virtute, an à speciali, an communi: hæc enim omnia sũt posteriora, vt dixi paulò antè: imò nos magnitudinem ipsarum virtutum ex bonis, circa quæ versantur, deducimus, ideò dicimus etiam intra eamdem virtutem grauiùs prohiberi occisionem quàm furtum; quia vita est maius bonum quàm diuitiæ. Ergo cùm teneamus prohiberi illationem damni spiritualis non minùs quàm illationem damni temporalis, & teneamus, illud esse grauius, dicendum est, grauiùs ex se prohiberi illationem spiritualis quàm temporalis: est ergo omnibus ea difficultas communis, & recurrendum erit ad solutionem à me datam; quod licet ob magnitudinem mali grauiùs id prohibeatur; quia tamen longè minori modo homo causatur vnum malum quàm alterum; minus sæpè sit peccatum, inducere per scandalum in peccatum quàm occidere alium. Quæ doctrina suo modo debet applicari ad eum qui consilio, iussione, aliove modo inducit proximum ad peccandum.

SVBSECTIO III.

Duæ difficultates & replica difficilis soluuntur.

Insurgunt tamen hinc duæ graues difficultates. Prima est, quia sequitur, grauiùs peccaturum illum, qui suaderet alteri, vt peccaret in materiâ carnis, quàm qui suaderet stulto vt se occideret. Ideò pono exemplum in stulto, quia alij non possent se occidere sine peccato; vnde suadendo illis vt se occiderent, suaderem simul mortem spiritualem & temporalem, ideò argumentum nullum esset: in stulto autem, quia sine peccato se occidit, solùm manet damnum temporale vitæ; in altero verò, cui suadeo peiurium, solùm causarem damnum spirituale: & in vtroque solùm sum causa per suasionem: ergo erit inæqualitas solùm ratione damni: ergo grauiùs peccabo suadendo damnum spirituale. hoc autẽ videtor absurdum. Respondeo concessâ consequentiâ; & pro maiori illius claritate ponamus Deum dispensasse mecum, vt ego, si velim, possim me occidere licitè, quando mihi placuerit, nemo autem alius possit; ego sanè nec vel leuem rationem dubitandi inuenio, vt non dicam, grauiùs longè peccaturũ, qui me induceret ad peccandũ mortaliter, quàm qui mihi diceret, Quandoquidem habes libertatem vt te occidas, facias id quæso; nisi fortè id persuaderet eo tempore quo videret me esse in mortali, quia tunc vtramque mortem, æternam & temporalem, mihi suaderet; ergo pari ratione, qui suaderet stulto (quem eo ipso supponimus sine peccato se posse occidere, sicut possem ego in casu argumenti) vt se occideret, minus damnum in eo causaret quàm inducendo alium ad mortale; ideóque minùs ex eo capite peccaret.

Minùs peccaret suadens stulto vt seipsum occidat quàm suadens sapienti peccatum mortale.

22.

Hinc tamen oritur secunda & grauior difficultas: Ergo qui alteri suadet mendacium leue, grauiùs peccat quàm si auferat diuitias, aut quam si suaderet stulto, vt combureret Petri domũ: patet, quia longè maius malum est peccare venialiter quàm occidi. Ecce in hoc puncto P. Vasq. nimis rigidum, qui in præcedenti sententiâ fuerat latioris animi: concedit etenim, si dicat, ego volo non solùm vt alter proferat falsum, sed etiam vt venialiter peccet, me tunc peccare mortaliter; quia grauius damnum illi opto, quam si optarem illi mortem. Hæc tamen doctrina valdè est rigida, & non tenet consequentiam; quia si argumentum efficax est, sanè eodem modo probat me mortaliter peccare, dum suadeo illi mendacium, etiamsi non quà peccatum veniale, sed quà pro meo honore vtile: nam etiam tunc video me hîc & nunc grauius inferre ei damnum, quàm si illum occiderem; & tamen non licet sine mortali dare causam mortis, quantumuis ego eam non quà mortem illius velim, sed vt mihi commodã: ergo neque etiam sine mortali licebit illi suadere veniale, licet non suadeam quà tale, sed quà mihi delectabile, aut vtile.

Absolutè ergo dicendum est cum sententiâ communi. Si secludamus omnem contemptum, & odium graue in proximum, ex quo ille affectus procedat, non esse peccatum mortale suadere veniale alteri: id quod patet euidenter, quia non potest esse grauius peccatum suadere alteri vt faciat aliquid, quàm sit graue in seipso idem facere: quia in his rebus homo magis tenetur in se peccatum fugere quàm in altero: atqui admittere in se veniale non est mortale, ergo multò minùs erit illud suadere alteri.

Suadere alteri peccatũ veniale quãtum est ex se præcisè, non est nisi veniale.

23.

Ad rationem in oppositum respondeo eodem modo quo paulò antè ad comparationem mortis æternæ respectu homicidij: diximus enim ex diuersitate causandi illud damnum prouenire, vt ex se grauius sit occidere, quàm indirectè suo exemplo inducere in peccatum mortale, esto incõparabiliter damnum illud spirituale superet tẽporale. Hæc autem responsio maiorem haud dubiè habet locum in peccato veniali; cuius damnũ cùm ferè infinitè minus sit quàm damnum mortalis, minùs etiam aptum est, vt suasionem sui reddat grauiorem quam sit occisio hominis; vnde dico ex modo concurrendi prouenire, vt venialis tantùm sit ea suasio, adiunctâ damni ex veniali peccato prouenientis paruitate in genere moris.

Replicabis, Ergo saltem in se admittendo veniale peccabit quis mortaliter: patet, quia ex parte damni illati est magnitudo sufficiens; quia est maius quàm alterum occidere: ex parte verò causalitatis est tanta, quanta si alterum occideret, quia adæquatè ipse in se producit veniale seu damnũ illud, sicut adæquatè est causa necis alienæ: ergo tam grauiter delinquit in se quàm delinqueret in alium eum occidendo: atqui ea damno in aliũ & modo adæquato causandi peccat mortaliter eum occidendo: ergo ex damno in se & modo adæquato illud causandi peccabit mortaliter, dũ veniale admittit. Nec potest responderi, non ideò præcisè peccare grauiter in occisione voluntariâ, quia damnum illatũ sit graue, sed ideò, quia grauiter prohibetur: non, inquam, sufficit: etenim si quæratur vlteriùs ratio, cur homicidium grauiter prohibeatur, non poterit alia reddi, nisi quia est graue damnũ proximi: ideò enim leuis percussio leuiter prohibetur, quia est leue damnum; & grauis grauiter, quia est graue damnum; ergo de primo ad vltimum ideò grauiter peccatur, quia graue infertur damnum; sed maius mihi infero, dum volo peccare venialiter, quàm dum alteri infero, dum eum occido: ergo tunc peccabo mortaliter,

Cur admittens peccatũ veniale ratione dãni sibi illati non peccet mortaliter.

24.

Responsio. prima reiecta.

Nec Secundò potest responderi cũ aliquibus, Esto damnum spirituale sit maius ex genere suo quàm corporale; sicut læsio in honore est ex se grauior quàm in pecuniâ; nihilominùs, quia illud spirituale est leue in genere spiritualis, hoc autem graue in genere corporalis, ideò esse ibi peccatum veniale, hîc verò mortale: sicut læsio leuis in famâ est venialis, magna autem in pecuniâ est mortalis: hoc, inquam, dici non potest, quia licet respectu peccati mortalis sit damnum leue damnum venialis; si tamen hoc cum damno etiam grauissimo corporali comparetur, maius est non solùm ea genere suo, sed etiã hîc & nunc, & in indiuiduo. Ergo si occisio corporalis ex grauitate damni est mortalis, veniale etiam erit mortale, quia hîc & nunc grauius damnum infert ipsi peccanti.

Responsio altera refutatur.

Dãnũ spirituale ex veniali secutũ grauius est quocumque corporale.

Hinc etiam Tertiò reiiciuntur, qui dicunt, veniale, quia facilè reparabile, non ita aggrauare: etenim non obstante eâ facili reparabilitate, adhuc est longè grauius damnum, quàm corporale non reparabile; ergo adhuc erit peius illud causare, quàm causare temporale.

Tertia responsio reijcitur.

Denique nec sufficit dicere, non semper esse peccatum graue causare graue damnum: nam qui occidit latronem, idem damnum graue ei infert, quod inferret, si esset innocens; & tamen tunc non solùm non peccat, sed si Iudex sit, meretur laudem: ergo consequentia ea mala est, Grauius damnum infert sibi Petrus per veniale, quàm per mortem temporalem inferat Antonio quem occidit: ergo grauius est velle admittere veniale quàm velle occidere, Non, inquam, sufficit hoc dicere; quia licet illatio damni, quando sunt causæ iustæ in contrarium præponderantes, non efficiat peccatum graue; at si causæ illæ cessent, semper habet locum prima consequentia: ergo cùm ad peccandum venialiter nulla valeat reperiri iusta causa, quæ eam actionem excuset: imò, si optio daretur, quid esset magis eligendum, an venialiter peccare, an vitam amittere, eligenda potiùs esset mors quàm veniale: signum euidens est, minores esse causas ad iustificandum, vt sic dicam, illud veniale quàm damnum corporale: ergo minùs licebit dicere, Volo veniale peccatum admittere, quàm, Volo inferre alteri graue damnum.

Quarta responsio conuellitur.

25.

Graue dãnũ illatũ ob iustas causas nõ est peccatũ graue, & sæpè nullum.

Dices, Quando volo inferre alteri graue damnum, iam suppono peccare mortaliter: quid ergo mirum, si id grauius sit quàm peccare venialiter? Sed contrà, quia ideò initio huius difficultatis dixi, rationem, quare velle occidere sit graue peccatum, eodem modo vrgere in voluntate admittendi veniale, ideóque argumentum etiam intendere, esse ibi grauem malitiam.

Replica soluitur.

Difficilis obiectio, quam non video ex proposito tactam; licet nonnulli eam ponant in ordine ad ostendendum, an sit grauius, alium inducere ad peccandum venialiter quàm eum occidere: quâ occasione adhibent solutiones immediatè antè impugnatas. At in eo casu facilè responderi posset quod nos suprà diximus, scilicet, eò quòd alterius peccati nemo sit adæquata & determinata causa, sicut est occisionis, non esse tam graue illud peccatum. Habet ergo vim maximè ea obiecto ratione peccati venialea proprij

vbi

vbi etiam homo est adæquata & determinata illius causa.

Peccatū cresc- cit ex damno peccati secu to ; sforum si bona amis- sa non sint sub dominio illius. Ne verò fortè hac difficultate territus quis remetiatur viam, & reuocatâ sententiâ de scandalo dicat, non crescere peccatum ex damno spirituali alterius, aduerto, hanc difficultatem omnibus esse communem: etenim quidquid sit de scandalo respectu alieni peccati, illud omnibus in confesso debet esse, peccatum ex damno ipsimet peccanti secuto crescere, maximè in eis bonis quæ non sunt sub dominio ipsius; qualia sunt bona corporis, præcipuè verò spiritualia: vnde si quis ex haustu v. g. præuideat certò se moriturum, non potest sine peccato illum facere: deinde si præuideat se casurum, & pedem fracturum, casu quo currat, grauiter peccabit currendo: ergo cùm ille, qui peccat venialiter (suppono esse peccatum cum plenâ aduertentiâ) agnoscat certò sibi grauius damnum ex eo peccato secuturum, quàm si frangeret pedem, magis tenebitur illud vitare; & consequenter si non vitârit, peccabit, & quidem grauiùs: id quod locum habere videtur, quidquid circa scandalum dicatur: ergo ei obiectioni non satisfit reuocatâ sententiâ in materiâ scandali. Fortè hoc argumentum eis auctoribus gratum esset, qui docent, omnia peccata ex naturâ suâ esse mortalia. Verùm quia hæc doctrina est improbabilis, vt dicam infrà, alia nobis quærenda est solutio.

Duo diuersa peccati nocumēta, obiectiuum & formale. Respondeo igitur, in damnis peccati oportere distingui duo diuersa nocumenta: vnum obiectiuum, ex quo, vt ex primâ radice, prouenit malitia volitionis quasi efficiēter: aliud verò, in quo ipsum peccatū consistit, seu, quod formaliter est peccatū: dum enim occidendo pecco, est ibi damnum proximi; à quo sumitur vt ab obiecto malitia: est item damnum eius peccati, quod mihi ipsi soli infero. Secundò, aduerto non esse desumendam primam rationē peccati nisi ex damno aliquo physico, condistincto ab ipso actu & à malitiâ morali ipsius actus; hæc enim oritur ex eo damno vt ex radice; vnde fit, vt etiam diuersitas tota inter peccatū veniale & mortale solùm desumatur (loquor suppositâ iam perfectâ libertate) ex minori aut maiori damno physico illato per peccatum, & quod ab ipso peccato distinguitur: velle enim occidere ideò est peccatum, quia occisio est graue damnum physicum hominis. Similiter furari decem aureos est mortale, non quia ipsa volitio est mortalis; hoc enim esset dicere idem per idem; sed quia adfert graue damnum physicum proximo: quale est ea ablatio tantæ summæ. de quo fusiùs actum est suprà.

26. *Prima peccati ratio desumpta ex dānō physico, condistincto à malitiâ morali actus. Vnde sumitur diuersitas venialis à mortali.*

Hinc dico Primò, Eo ipso quòd semel supponatur me venialiter peccare mētiēdo v. g. implicationem manifestam esse in terminis, dicere, illud peccatum esse mortale; quia idem id esset ac dicere, Non est mortale, & tamen est mortale; quod implicat. Ad probationem ergo, quâ dicitur, Ideò velle occidere est mortale, quia occisio est graue damnum, respondendum est cum distinctione: Ideò velle occidere est mortale, quia occisio est graue damnum, distinctum ab ipso peccato, concedo maiorem; quia est graue damnum, vt includit ipsummet peccatum, seu quia est damnum graue indistinctum à peccato; nego maiorem: nam si in hoc sensu vltimo acciperetur ea propositio, idem omnino sonaret, ac si diceretur, *Est graue damnum, quia est graue damnum*: eodem modo respondendum ad minorem: atqui peccatum veniale est graue damnum; distinguo: est graue damnum, vt condistinctum ab ipso peccato; seu damnum physicum, quod veniale infert, est magnum, nego; in se ipso veniale est magnum, eò quòd sit in genere moris; transeat: ergo erit peccatū mortale, vt occidere; nego consequentiā: quia (vt notaui) distinctio mortalis & venialis desumitur ex magnitudine aut leuitate damni physici ab ipso peccato condistincti. Vbi notandum est, etiamsi malitia voluntatis occidendi desumatur, vt dixi, ex dāno physico ipsius occisionis, longè tamen maiorem esse eam malitiam actus, absolutè loquendo, quàm malitiam occisionis: quia hoc est damnum physicum, illud verò morale: damnum autem morale longè peius est ratione liberæ motionis voluntatis quam sit damnum physicum; esto ab hoc vt à primâ radice illud deriuetur. Hinc fit, vt omnis actus moralis malus, esto in genere moris sit leuis seu venialis, sit tamen absolutè peior quam malum non solùm illud obiectiuum, à quo dicitur veniale peccatum, sed quàm omnia alia mala physica etiā grauissima, & verò quàm omnia simul sumpta: per hoc tamen non fit vt sit mortale, quia non habet radicem seu malitiam obiectiuam, seu damnum physicum graue, à quo desumere possit grauitatem non solùm in genere mali absolutè, sed in genere mali moralis.

Malū morale longè peius physico. Veniale quā omni libertate manet veniale defectu grauis malitiæ obiectiuæ.

SVBSECTIO IV.

Duo ex præcedentibus dubia expediuntur.

DVæ tamen hinc videntur oriri difficultates: vna, quia licet hæc solutio censeatur sufficiens ad explicandum, cur ipsum directum veniale, v. g. ipsum mendacium, non sit mortale; non tamen sufficit ad explicandum, cur voluntas reflexa de cōmittendo vno veniali non sit mortalis; nam illa habet pro obiecto malitiam grauem à se distinctam, & quidem maiorem quàm habeat voluntas occidendi, vt in obiectione dictum est. ergo saltem illa voluntas erit peior quàm voluntas occidendi:

Cur volūtas reflexa de peccato veniali comittendo non sit peccatū mortale.

27. *Actus nō est tā malus aut tam bonus quàm obiectū, circa quod versatur.*

Vt huic difficultati respondeam, aduerto, numquam actum, qui versatur circa aliquod obiectum, habere in eo genere tantam bonitatē aut malitiam, quantam habeat obiectum illud in suo genere: sic amor Dei non est tam bonus quàm Deus, nec voluntas amandi Deum tā bona quàm ipse amor; nec voluntas odio habendi tam mala quàm odium: similiter voluntas occidendi non est tam mala in genere physico quàm sit ipsa actualis occisio: hæc enim plus damni physici affert Reipublicæ quàm ipsa voluntas. Hinc respondeo, Si semel damus actum, quem volitio imperat, non esse nisi veniale, non posse volitionē reflexam illius esse nisi venialē, imò ex conceptu suo leuiorem quàm sit alterum veniale, quod imperat; quia obiectum non dat totam malitiam suam actui, qui circa illud versatur.

Replica. Adbuc tamen est difficultas: Quomodo ergo si obiectum non dat tantam malitiam quantam in se habet, dictum est suprà, voluntatē occidendi, quæ solùm est peccatum ob malitiam obiecti, peiorem tamen esse absolutè, quàm sit ipsa occisio; pari enim ratione dicam, voluntatem committendi vnum peccatum veniale posse esse peiorem peccato ipso, licet ab eo vt à radice desumat suam malitiam; vel certè id negandū etiam in moralibus.

Ex solutione huius replicæ tota difficultas per-

factè intelligitur. Dico ergo, volitionem occidendi esse simpliciter peiorem occisione, at volontatem peccandi non posse esse peiorem ipso peccato. Ratio disparitatis est manifesta & superius insinuata; nam voluntas occidendi ideò est peior simpliciter quàm occisio, quia ea est in genere moris, & est damnum morale formaliter, omne autem malum morale, licet in suo genere leuissimum, est maius grauissimo damno physico (alioquin si solùm faceremus comparationem in genere physico, iam dixi peiorem esse ipsam occisionem quàm voluntatem occidendi,) ergo excessus totus desumitur inde, quòd volitio sit libet amplexus mali, occisio verò sit ipsum malum physicum. At hæc ratio non habet locum, si inter se opponamus volitionem peccandi & ipsum peccatum; nam cùm ambæ hæ volitiones & directa & reflexa iam sint in eo genere moris formaliter, non potest ex eo capite peior esse vna quàm altera, volens quàm volita, aut è contrario: aliunde autem obiectum in suo genere semper est peius quàm actus circa illud, vt iam ostendimus euidenter. Constat ergo, quo pacto voluntas committendi peccatum veniale nequeat esse, per se loquendo, nisi præcisè venialem; voluntas verò occidendi sit peior simpliciter occisione. Vnde denique concluditur, ex damno morali seu malitia morali habitâ pro obiecto, aut pro effectu, si venialis sit, non posse causam aut voluntatem illius esse plus quàm peccatum veniale, licet causa damni physici, eò quòd redditur mala moraliter, quæ malitia sit maior quàm malitia physica in ipso obiecto reperta, sit peior absolutè ipso obiecto.

Voluntas occidendi peior est ipsâ occisione, quia libera mali amplexio.

28\. Dices, Hine sequitur, voluntatem peccandi mortaliter non esse mortale peccatum. quod est absurdum. Sequela patet; nam ea volitio non habet pro obiecto malitiam physicam, sed solùm moralem: ergo in eo genere non accipit tantum, ergo solùm venialem. Respondeo Primò, me non dixisse, malitiam moralem, quando amatur vt obiectum, non dare suam grauitatem actui, sed solùm, non posse dare maiorem quàm in se habeat, cùm iam sit constitutum illud obiectum in ordine eoris moralis formaliter; vnde rectè intuli, volitionem venialis non posse esse, per se loquendo, plus quàm veniale: dixi prætereà talem volitionem non esse tam graue peccatum quàm sit ipsum peccatum directum habitum pro obiecto. Si v. g. dico, Volo habere volitionem fornicandi, non est tam graue peccatum, quàm si directè dicam, Volo fornicari; quia obiectum non dat tantam malitiam quantam habet in suo genere.

Replica occurritur.

Secundò respondeo, Etiam in eo casu illam volitionem reflexam habere pro obiecto saltem mediato ipsum malum physicum, quod respicit peccatum directum; nam volo velle fornicari est voluntas mediata fornicationis, vt per se patet: quid ergo mirum, si inde sit peccatum mortale? Vnde concluditur non posse esse vllam voluntatem reflexam amantem peccatum mortale, quæ non sit etiam ex hoc capite mortale peccatum.

Cur volitio reflexa de peccato mortali sit ipsa mortalis.

Altera difficultas, minoris tamen momenti, est contra ipsam suppositionem quam nos facimus: etenim aliqua sunt peccata, quæ non habent pro obiecto malum, sed potiùs bonum physicum; vt v.g. odium Dei, inuidia; ergo malitia illorum actuum solùm desumitur ex grauitate, quam in seipsis habent. Respondeo primò facilè, eiusmodi omnes actus habere virtualiter & implicitè obiecta mala physicè, à quibus accipiunt suam malitiam: etenim odium Dei est virtualiter amor mali intrinseci, Dei, & desiderium carentiæ Dei: quæ sunt mala physica: inuidia item est virtualiter desiderium, ne alter habeat illud bonum ratione cuius illi inuidet. Secundò respondeo, quando dixi, peccatum reddi malum à malo physico, quod habet pro obiecto, me loqui de actibus prosecutionis: nam prosecutio est quædam quasi coniunctio cum suo obiecto; ideò si hoc est malum, prosecutio est mala; contrarium autem est dicendum in fugâ & odio: sicut enim hi sunt actus re ipsâ contrarij amori & prosecutioni, ita etiam accipiunt contrario modo malitiam, scilicet ex obiecto bono; nam recedere à bono malum est, sicut malum est accedere ad malum; è contrario tamen tam accedere ad bonum quàm fugere malum bonum est. 29.

Cur odia Dei sit peccatū, & vnde malitiā sumat.

Constet ergo vno verbo, malum physicum accedente libertate reddi malum morale, si fuerit physicum graue, reddi malum morale graue, si fuerit physicum leue, reddi morale leue: ipsum autem malum morale accedente reflexâ libertate non eleuari ad altiorem ordinem quàm iam in se sit ex parte obiecti, cùm supponatur in genere moralis formaliter, ac proinde, ex eo quòd quis sit causa venialis, aut illud intendat, non peccare mortaliter per se.

Malū physicū accedente libertate transit in morale.

Dixi semper *per se*, quia accedente contemptu, aut aliquâ aliâ circumstantiâ, potest peccatum in se veniale esse quasi materia peccati mortalis; quod est extra quæstionem præsentem. Et satis de hac difficultate, ad quam nos scandalum traxit vel nolentes; egi tamen fusiùs quàm soleam, quia non vidi rem ab vllo discussam ex proposito: & est haud parum intricata, vt ex discursu facto manifestè constat.



DISPVTATIO XLV.

De diuisione peccatorum.



SOLVM ago de diuisione peccati actualis; quia, habituale esse idem peccatum actualé moraliter permanens, dicam infrà; vnde omnia quæ de actuali dicuntur in hac disp. de habituali intelligenda sunt suo modo, id est faciendo comparationem cum eis actualibus vt moraliter permanentibus, & eodum coordinatis.

Aduerto tamen, fusè à nonnullis in præsenti tractari de diuisione peccatorum ex parte causarum; quæ tamen facilè duobus verbis potest expediri. Pro quo suppono, variè posse in præsenti causam vsurpari; vel pro causa intrinsecâ, seu pro obiecto formali mouente, sic solemus dicere, Fornicatio fuit in illo causa, quod fornicatus fuerit, quòd venerit huc, &c. in hoc sensu satis superque dictum est suprà, dum egimus, quo pacto diuersificentur actus ex obiecto formali: prima enim, & præcipua diuersitas peccatorum ab illo prouenit. Aliter potest causa vsurpari pro extrinsecus concurrente vel minùs vel promissiùs: in quo sensu etiam crediderim causam reduci ad paulò 1.

Causa peccati variè vsurpatur. Primò, pro obiecto formali.

Secundò, pro mouente extrinsecus; coincidítque cum priore.

paulò antè explicatam ; nam tunc temporis minæ vel promissiones illæ transeunt in obiectum formale, quatenus homo, vel vt fugiat malum imminens, vel vt assoquatur bonum promissum ; admittit illud peccatum. Vides ergo reduci id ad obiectum motiuum intrinsecè ; ideò ex dictis suprà, maximè dum de metu tractatum est, constat, quid sit dicendum de his causis.

Tertiò, pro passione aliquâ homini intrinsecâ.

Secundo ergo modo, & magis propriè, dici potest causa extrinseca passio ipsa mouens ; nam licet hæc sit homini intrinseca, actu tamen est extrinseca : sic passio coleræ causat peccata iræ; sic concupiscentia & sensualitas causat peccata carnis. De his etiam diximus suprà minuere quidem libertatem, & consequenter tam bonitatem quàm malitiam; item aliquando etiam omnino tollere libertatem, non tamen causare diuersitatem vllam physicam in actibus, nec quidem indiuidualem. Idem enim numero actus potuit prodire sine passione, qui à passione prodiit.

Reducitur ad eiusmodi causas extrinsecas actus imperans : potest enim quis reflexè velle habere odium Dei, aut proximi, & imperare cætera peccata, sicut è contrario boni actus possunt imperari : quoad hoc enim eadem est omnino ratio de bonis quæ de malis. Vide quæ dixi suprà agens de imperio, qui & quando tollat libertatem. Nunc breuiter dico, eiusmodi actus non causare diuersitatem per se in peccatis : etenim actus, qui procedit ab imperio, potuit sine illo fieri, & qui ab hoc imperio, potuit ab alio diuerso produci: solùm ergo causat denominationem diuersam in ipso peccato imperato; sicut diximus loco citato de actibus bonis imperatis.

Imperium tollens libertatem variat actum moraliter.

Secundò dicendum est, Quandocumque tale imperium tollit libertatem, indirectè variare actum; non quia faciat illum esse diuersum physicè, sed quia tollit ab illo rationem peccati : sine libertate enim propriâ & immediata non cohæret ratio peccati, vt eâ disputatione de actibus imperatis fusiùs discussimus. Neque in hoc puncto quidquam ampliùs dicendum occurrit ; ergo ad alias proprias diuisiones peccatorum veniamus.

SECTIO I.

Diuisio prima in peccatum omissionis & commissionis.

PRima diuisio peccati actualis est in peccatum omissionis & commissionis : quæ duo membra sæpè explicuimus in materiâ de actibus humanis; vbi probaui esse posse putam omissionem liberam etiam peccaminosam; nunc breuiter oportet aliquas quæstiunculas circa hanc omissionem expedire.

SVBSECTIO I.

An opus incompossibile cum præcepto sit peccatum, quando non est causa omissionis.

QVærimus, vtrùm qui studet quando tenebatur audire Sacrum, licet alio animo Sacrum omittat, verè tamen peccet. In hac quæstione potest esse aliquid de nomine, & aliquid de re. De re, an eo casu sit duplex peccatum contra duas virtutes: v.g. an peccet etiam contra studiositatem. Hinc iam respondimus suprà ostendentes non esse ibi duas malitias, neque vnam 2. grauiorem contra duas virtutes, sed præcisè vnicam contra præceptum audiendi Sacrum, quod fusè contra aliquos recentiores probaui. Hoc supposito, alter sensus nonnihil habens de modo loquendi esse potest; an illud studium tunc tēporis dicendum sit peccatum saltem ab ipsâ omissione Sacri, nec ne.

Difficultas hæc mihi videtur facilis, nec digna longo eo discursu ; quem nonnulli circa illam texunt. Obseruo nos iam agere, quando die Festo v. g. studium eligitur ab omittente Sacrum, eò quòd primò firmiter decreuerit ob alias causas illud non audire, ne autem illud tempus otiosè terat vult studere; in hoc ergo casu dico, studium non esse peccaminosum, quia neque est contra virtutem studiositatis, neque contra præceptum audiendi Sacrum : illud enim non est causa omissionis ; sed, suppositâ iam voluntate omittendi, sequitur ; & tunc potiùs est laudabile studere. Et nisi homo peccasset mortaliter per voluntatem non audiendi Sacrum, potuisset illud studium prodire à virtute supernaturali, & esse meritorium de condigno augmenti gratiæ & gloriæ. Ideò si poneremus eum tunc non teneri nisi sub veniali ad audiendum Sacrum ; suppositâ autem eâ voluntate peccaminosâ venialiter omittendi, posset elicere actus supernaturales meritorios de condigno vitæ æternæ eo tempore orando aut studendo. Denique, si vouisset quamdiu est domi studere, teneretur tunc ad studium, vt statim dicam ; ergo illud non esset peccaminosum.

Suppositâ voluntate omittendi Sacrū, si quis tempore Sacri studeat, ipsū nō est peccatum.

Quòd si studium & oratio eo tempore essent peccaminosa, licet solùm venialiter ob omissionem secutam, non possent vllo modo esse meritoria de condigno vitæ æternæ ; quia peccatum veniale non est capax talis meriti. Hanc sententiam defendunt Suarez hîc disput. 3. sect. 3. Vasquez disput. 93. cap. 2. estque communis inter Doctores ; & videtur euidenter suaderi ratione paulò antè tradita, quia tunc tale opus non est causa peccati, neque aliunde vitiatur, ergo, &c.

Obiectioni respondetur.

Dices Primò : Illud studium semper est causa carentiæ exterioris Sacri, ergo semper est peccaminosum. Respondeo negando antecedens; nam causa illius omissionis est voluntas efficax, quâ quis non audire Sacrum priùs determinauit quàm voluerit studere ; à qua voluntate semper manat priùs natura omissio Sacri, & dein sequitur voluntas studendi : quòd si posteà mutaret voluntatem, & solùm propter studium nollet ire ad Sacrum, eo ipso esset alius casus ab eo in quo sumus: & procul dubio illud studium tunc denominaretur peccatum.

Alteri obiectioni satisfit.

Secundò dices : Affectus ille ad studium semper retardat ab auditione. Distinguo antecedens; quando habetur illa voluntas studendi, antequam expressè sit volita omissio Sacri, transeat antecedens : quando solùm habetur, eò quòd decreuit iam non audire Sacrum, tunc nego il- 3. lam esse causam omissionis aut retardantem à Sacro : causa enim debet esse antequam effectus sit existens.

Tertia obiectio diluitur. Sacerdos peccat abyciēdo Breuiariū, etiam positâ voluntate nō orādi & cur.

Dices Tertiò : Ergo qui decreuit non recitare Horas Canonicas, non peccabit proiiciendo Breuiarium in mare. Nego consequentiam, quia per proiectionem se reddit incapacem ad orandum, casu quo vellet mutare voluntatem. At per

hoc quod studeat, se non necessitat ad non reuocandam eam voluntatem non audiendi Sacrum, sed potest eam reuocare perinde ac si non studeret; ideò ibi non est nouũ peccatum. Quod de proiiciente Breuiarium dixi, dico eodem modo, si se ad dormiendum quis componat; adimit enim iam sibi libertatem proximam retractandi eam voluntatem. Addit tamen P. Suarez n. 6. limitationem hanc, nisi quis ita firmiter se resoluit ad non orandum, & ad Sacrum omittendum, vt moraliter non sit probabile talem mutaturũ voluntatem, etiamsi non dormiat aut habeat Breuiarium; tunc enim ait non esse peccatum etiam se ad somnum componere, aut Breuiarium proiicere. Ego tamen ita id declararem, vt si tempus implendi præceptum instat, habeat locum ea limitatio P. Suarez; si verò aliquantulùm distet, tunc putarem nouum esse peccatum tale impedimentum ponere: quia quando longa mora intercedit, sæpè mutatur propositum, quod alioqui videbatur firmissimum; vt experientia passim nos docet.

Suarez limitat.

Quæ ipsa ad-mittenda sit limitatio.

Quartò obiicies D. Thomam docentem q. 2. de malo art. 4. ad 7. hoc ipsum, quod est laudare Deum, esse malum, quando tenetur quis alia facere. Respondeo, D. Thomam solùm loqui, quando illud laudare est causa non faciendi id quod est sub obligatione; non verò quando id fit ex suppositione, quod aliàs homo sit determinatus iam ad omissionem, ad quam obligabatur.

Quarta obiectio soluitur.

D. Thomas explicatur.

SVBSECTIO II.

Vtrùm, quidquid eligitur post voluntatem omittendi, se habeat concomitanter ad omissionem.

PRius verò quàm secundum modum, quo quis potest se gerere circa opus incompossibile cum re præceptà, explicemus, oportet declarare, an, vniuersaliter loquendo, quidquid eligitur post voluntatem non audiendi Sacrum v. g. debeat dici concomitanter se habere respectu omissionis Sacri. P. Vasq. disp. 93. c. 2. ait, Etiamsi quis post voluntatem non audiendi Sacrum eligat manere domi, iacere, sedere, illa tamen opera esse peccata, quia verè illa sunt causa omissionis

4 externæ: non enim omittere potest quis, nisi efficiendo aliquod opus externum, hoc vel illud incompossibile cum ipsà auditione: sicut cùm quis proposuit occidere alterum, non potest id executioni mandare nisi per hoc vel illud instrumentum, quo non obstante accipere hoc in particulari peccatum est; ergo eodẽ modo eligere hanc actionem, ex quâ de facto sequitur omissio exterior, erit peccatum, licet præsupponatur voluntas non audiendi Sacrum. Addit verò Vasq. Si, postquã iã decreuit manere domi, ludat aut oret, tunc eiusmodi opera, quia iam supponunt aliud, quod est causa omissionis, secundariè tantùm se habere, ideóque non esse peccatum ab eâ omissione.

Iudico in hac quæstione Primò, multùm misceri de nomine, vt & notaui paulò antè, hîc autem maximè apparet; etenim cùm (iuxta statim dicenda) re ipsà constet, non esse aliud peccatum quàm omissionis Sacri, & illud opus, siue dicatur malum siue non, nullam addat grauitatem omissioni, non erit magni momenti, an illud sit dicendum nec ne peccatum.

Secundò iudico, non sufficienter à P. Vasquez rem declarari; quia licet ponat ea diuersa exempla, non tamen dat regulam vniuersalem & certam, vnde sciamus in aliis casibus non positis ab ipso quomodo debeamus discurrere: ideò insistendo adhuc aliorũ doctrinæ generali, scio rem declarari facilè, si dicamus, Quandocumque in motiuum omittendi Sacrum v. g. non ingreditur opus illud, sed omissio amatur ob alium finem, tunc opus deinde electum non esse peccatum, siue illud opus sit manere domi, siue sedere, &c. v. g. non vult quis audire Sacrum, ne in templo occurrat inimico, quem nec videre ante se potest; dico tunc, manere domi non esse peccatum: imò si ille anteà fecisset tale votum, *Quamdiu non sum in Sacro diebus Dominicis manebo domi*, dico illum, supposito primo peccato ex eâ intentione, teneri ex voto ad manendum domi: si autem illa mansio esset peccatum, etiam suppositâ priori volitione peccaminosâ, non potuisset ex voto ad illã obligari, vt ex terminis constat. Ratio huius manifesta facilè inde desumitur, quia volitio illa non audiendi Sacri est adæquata causa omissionis externæ: in eâ autem non habet partem mansio domi, sed voluntas non incidendi in inimicũ, ergo mansio non est peccatum. Declaro id magis, & simul respondeo instantiæ allatæ à P. Vasq. de eo qui erat determinatus ad occidendũ, & posteà eligit hoc instrumentũ præ altero: nã cædes Petri non fit adæquatè per hoc, quòd quis velit illũ occidere, nisi adhibeat media; ergo instrumentũ seu medium intrat vt causa in eam mortem: quid ergo mirum si denominetur peccatũ ab illâ? At omissio Sacri cùm mera sit negatio actionis voluntariæ, scilicet auditionis, habet proportionatam & adæquatã causã sui in solâ cessatione volitionis audiendi: imò, si sine vllo actu positiuo omitterem volitionem audiendi Sacrum, eo ipso non audirem. Differentia à priori inter duos casus iam est tacta, quòd cædes requirit actionem positiuã meam; omissio verò, quia negatiuum quid est, non requirit aliam causam quàm volitionem eam non audiendi, aut certè omissionem volitionis audiendi: in qualibet enim ex his continetur adæquatè omissio externa: in eâ autem volitione positiuâ aut omissione voluntatis audiendi non habet partẽ, vt dixi, sedere, legere, aut manere domi, quia non attingit hæc obiecta ea volitio; sed præcisè, non videre inimicum suum: ergo tunc non sunt illæ actiones peccaminosæ, quia nec sunt causæ omissionis.

Quando opus nõ ingreditur motiuũ omissionis, non debet dici peccatum.

Supposità voluntate mactãdi alterũ electio instrumenti adhuc est peccaminosa, quia cædes non fit adæquatè per voluntatem.

5

Replicaret fortè quis, Si homo ille non maneat domi, aut sedeat, vel cubet, vel eat spatiatũ, siue faciat aliquid aliud incompossibile cum ipsà auditione externâ Sacri, non omittet; si enim ille esset in templo non omitteret, vt autem non veniat ad templum necessum est, vt vel maneat domi, vel eat spatiatum; ergo illa actio, quæ tunc fuerit electa, erit hîc & nunc in actu secundo incompossibilis cum auditione; ideóque vt causa illius dicetur & erit peccatum. Respondeo Primò, Si rectè consideretur hoc argumentum, etiam vrgere contra eas actiones, quas dicit P. Vasquez non esse peccatũ, quale est orare; supposito quòd maneat domi: etenim etiam vt maneat domi debet aliquid ibi efficere, vel studere, vel ludere, vel sedere, vel stare, vel cubare; aliquid enim necessariò debet intra domum facere: quid ergo illud est in illo faciam ego idem argumentum, cũ dicam, Illa actio est incompossibilis cum alterâ actione, seu cum exitu è domo, & itu ad templũ; ergo erit illa hîc & nunc peccatum. Quòd si respondeas,

Satisfit replicæ.

spondeas, Eo ipso quòd maneat domi, licet postea nihil faciat, non ibit ad templũ; ergo sola mansio est causa omissionis, & cõsequenter sola peccatũ. Fatebor libenter optimam esse hanc solutionẽ; addam tamen ego, eamdem omnino reddi à me posse: etenim eo ipso quòd Petrus non ingrediatur templum, etiamsi nihil omnino foris faciat, omittet Sacrum, esto per impossibile nec domi, nec in agro, neque alibi esset; dixêre nõnulli posse nos esse sine vllo prorsus vbi.

Quòd si replices, Repugnat, vt non sit in templo, & non sit alibi; ego etiam dicam, repugnat vt sit in agro, & non faciat aut omittat alias actiones; ergo etiam suppositâ volitione manendi in agro erit peccatum ea actio, quam de facto assũpserit, vel omissio eius, quâ liberè se occupat.

Ratio à principio à conclusione.

Absolutè igitur respondeo toti argumento, necessitatem manendi domi, aut ambulandi, suppositâ voluntate non eundi ad templum, esse necessitatem consequentem, non antecedentem. Explico id manifestè: Si homo existat, necessariò debet esse albus, aut niger, aut pallidus; vel breuiùs, debet esse albus, aut non habens albedinem; quia inter ea duo contradictoria non datur medium:
6. at neque albedo, neque carentia albedinis se habent vt causa hominis, ideóque non sunt in priori naturæ ante productionẽ illius, sed consequenter se habent, eò quòd vnum è duobus contradictoriis necessariò debet cuilibet rei conuenire.

Adæquata causa omittendi Sacrum est voluntas positiua non intrandi, aut omissio volitionis intrandi: proinde manere domi vel alibi non est peccatum.

Hoc ipsum formalissimè in præsenti contingit: etenim adæquata causa non intrandi templum, & consequenter omittendi Sacrum, est voluntas positiua non intrandi, aut omissio volitionis liberæ intrandi: ingressus enim est localis motus, & actio positiua, quæ non aliter cessat quàm per cessationem causæ; ergo eo ipso, quòd voluntas positiua ingrediendi non fit, cessat in actu secundo ingressus. Ecce totam & adæquatam proximam, &, si vis, remotam causam non ingressus, seu omissionis ingressus. Quòd verò debeat ille homo tunc temporis, si non sit in templo, esse domi, vel in agro, est necessitas consequens; quia habere aliquam vbicationem est quid consequens necessariò hominem, vt dixi esse consequens habere albedinem aut carentiam albedinis, aliúmve colorem. Vnde fit, vt si per impossibile vera esset doctrina, de quâ paulò antè, eorum qui dicunt, res creatas posse ab omni vbicatione absolui, & id haberet homo in suâ potestate, eo ipso quòd nollet ire ad templum, licet non haberet vllam aliam volitionem habendi alibi vbicationem, sed planè omnes omitteret, & consequenter non esset alibi extra templum, non tamen esset in tẽplo; certè tam propriè & perfectè omitteret Sacrum eadem specie & numero omissione quàm nunc: ergo tota causa omissionis nunc solùm est carentia volitionis eundi in templum: quod verò hoc supposito debeat hunc vel illum locum habere, est quid consequens, & ortum non ex causalitate omissionis, sed ex necessitate habendi vnã vbicationem: quæ necessitas quid consequens est ad omissionem ingressus: vnde manifestè constat, quod dixi initio, solùm illud opus, quod intenditur per voluntatem omittendi, esse causam omissionis & peccati, cætera verò, quæ post eam voluntatem assumuntur, non esse peccata. Quam solutionem etiam debet P. Vasq. dare pro illis actionibus, quas ipse dicit non esse causas, cùm etiam supposito, quòd maneat homo domi, debeat homo vel legere, vel stare, vel sedere, vel iacere, &c.

SVBSECTIO III.

Quid dicendum, quando opus est causa omissionis.

Opus incompossibile cum adimpletione præcepti ingrediens motiuũ omissionis est peccaminosum.

ERgo ad alterum modum, quo quis potest se gerere circa opus incompossibile cum adimpletione præcepti, veniamus, Si quia ex affectu circa studium v.g impediens Sacrum hoc omittat: quo casu dicimus cum cõmuni sententiâ tale studium esse peccatum. Ratio est manifesta, quia, omnis causa rei malæ est eo ipso mala: inducere enim alium ad peccatum ideò præcisè est peccatum, quia est causa peccati: ergo studium, quod me inducit in peccatum, malum erit. 7.

Obiectio soluta.

Dices, non esse causam omissionis illud studium, sed malam ipsam volitionem, & affectum erga illud. Sicut si ex amore erga Petrum occiderem eius inimicum, non diceretur Petrus causa moralis eius necis, sed mea in Petrum inordinatus amor.

Qui alterum necaret Petri gratiâ, posset Petrus dici causa finalis peccati.

Respondeo Primò, Etiam in eo casu dici posse Petrum esse causam mortis finalem, non efficientem. Verum quidem est, Petrum non denominari tunc peccatum, quia hoc debet esse actio peccantis; at ex eo, quòd ob amorem Petri ego occidam Ioannem, Petrus non est actio mea vllo modo neque interior, neque exterior, vt per se constat, quo differt ab actione de quâ iam disputamus: nam hæc cùm oriatur à me, & aliunde sit causa motiua rei malæ, meritò potest dici peccatum: at per hoc non excluditur Petrus tunc ab eâ causalitate. Secundò respondeo, & fortè in idem recidit, est tamen maior declaratio præcedentis solutionis, actionem illam propterea dici peccatum; quia esto ipsa non sit causa omissionis (quod tamen, vt dixi, falsum est) procedit saltem, voluntate malâ & peccaminosâ; qualis est illa, quâ ob eam actionem volo negligere Sacrũ ad quod teneor. Video hanc solutionem solam non sufficere; nam prodire à voluntate peccaminosâ non est peccatum: si v g. quia actu vnico velit mentiri, & ambulare, non dicitur mala ea ambulatio, licet oriatur à voluntate malâ. Ideò dixi, fortè hanc solutionem esse maiorem declarationem prioris: nam adiunctâ causalitate finali seu motiuâ studij in rem prohibitam, & quòd simul illud procedat à volitione malâ, sufficientissimè denominatur malum.

Rogabis, vtrùm eo casu sunt ibi duo peccata; an vnum tantùm? Quæstio hæc duplicem habere potest sensum: primus est, vtrùm peccetur tunc contra duas virtutes, studij scilicet & religionis. Huic tamen suprà disp.15 fusè respondi; & contra recentiores aliquos probaui, non peccari contra studium. Alter ergo sensus est, an, licet tantùm sit contra vnam virtutem, nihilominùs reperiantur ibi duo peccata, vnum in omissione, alterum in volitione positiuâ studij.

Qui vult studiũ eo tẽpore quo Sacrũ esset audiendum, vnicã malitiam incurrit.

Respondeo, de re ipsâ vix posse esse inter auctores dissidium; etenim certum est, non esse ibi duas malitias, aut duas dignitates pœnæ & odij, quia, vt ostensum est, tota malitia studij est denominatiua à malitiâ omissionis; haud aliter, quàm dũ quis accipit gladiũ vt alium occidat, non habet duas malitias, vnam homicidij, alteram accipiendi gladium; vtrùm autem denominanda sint ibi duo peccata, quæstio est de voce: in quâ meritò P. Vasquez docet cap.3. vnicum esse: si enim duo essent, deberet in confessione exprimi. quod est contra omnem sensum Doctorum. Hoc argumentum in simili ego suprà vsi contra eos, qui dicunt illud

studium

studium etiam esse contra virtutem studiositatis. Ratio à priori huius conclusionis ea est; nã causa, quæ alioquin in se mala non est, sed ab effectu mala dicitur, constituit vnũ tantùm peccatũ cum affectu; quia ab illo denominatiuè dicitur mala.

Causa in se non mala, sed ab effectu se cuti mala constituit vnicũ peccatum cum eo.

Moueri autem hîc rursus dubium illud potest, vtrùm tale peccatum sit commissionis, an verò omissionis. Multi affirmant esse commissionis, eò quòd sit actus positiuus; negat verò Vasq. eò quòd non sit contra præceptum negatiuum,
8. sed contra positiuum. Differentia est de solo nomine, vt patet, de acceptione scilicet eius vocis *peccatum omissionis* in communi: in quâ satis probabiliter dici posset, vt denominetur peccatum cõmissionis aut omissionis, magis esse attendendam intrinsecam ipsius peccati entitatem quàm præceptum, cui est oppositum, ideóque meritò posse vocari peccatum commissionis, quia est positiua volitio transgrediendi præceptum, etiamsi hoc sit negatiuum, omissionem verò tunc definiendam, *Est voluntaria suspensio adimpletionis præcepti.* Nihilominùs tamen, quia rarò datur pura omissio de facto, & tamen frequenter auctores condistinguunt peccatum omissionis à peccato commissionis, supponúntque illud dari sæpè de facto, signum est, eos intelligere nomine peccati omissionis illud, quod est contra præceptum affirmatiuum, siue in seipso sit actus verus positiuus siue omissio, ideóque dicendum est, tale opus in prædicto casu solùm esse peccatum omissionis, vt loquitur P. Vasq. Hoc tamen aduerte, licet diximus, illud esse vnum cum ipsâ omissione, ideóque vocauerimus peccatum omissionis, non tamen propterea nos asserere, non esse aliquantulùm grauius, omittere per actum positiuum directè volentem omissionem, quàm per puram omissionem: haud dubiè enim grauius est illud peccatum, non quia ex parte obiecti sit diuersitas, sed quia maius est voluntarium, quod fit per actum positiuũ, quàm quod per solam omissionem: & sicut quando est maior libertas, si cætera sint paria, grauiùs peccatur; ita quando est magis voluntariũ quod etiam arguit maius exercitium libertatis in actu secundo, grauius est peccatum, cæteris paribus. de quo egi suprà, & nonnihil paulò post.

Qui negligit Sacrũ ob studium peccat peccato omissionis. Grauiùs peccat positiuè volens omissionem quàm purè omittẽ ré præcepta

Hanc conclusionem aliter nonnulli sic probant: Quando directè amatur omissio, allicitur magis voluntas à bono, quàm quando purè omittit, ergo. Verùm hæc ratio potius videtur esse contra conclusionem quàm pro illâ: etenim quò magis allicitur voluntas à bono, eò minùs liberè operatur: ergo si in omissione directè volitâ magis allicitur, minùs peccabit, quia minùs liberè ferretur in illam.

Dixi. Videtur hæc ratio esse contra nos; nam re ipsâ non est: & in hoc peccarunt huius argumẽti auctores, quod non aduerterint attractionẽ, quæ libertatem minoit esse antecedentem ipsum amorem: per illam enim magis propendemus in amorem ipsum. Consistit ergo tota ea attractio in bonitate obiecti, quæ proponitur per intellectum: cùm autem eadem supponatur cognitio obiecti, siue voluntas posteà actu positiuo eã res-
9. puat, siue omittendo negligat, necessum est, vt allectio, seu attractio, quæ libertatem minuere vel augere potest, eadem sit in vtroque casu, ideóque ex hoc capite nec grauior nec peior sit pura omissio, quàm si directè esset volita. Ratio ergo vnica est, quam nos dedimus, quia in seipso est maius exercitium libertatis id quod positiuum est quàm quod omissiuum; & ipsa voluntas magis coniungitur obiecto malo per eam volitionem quàm per omissionem.

Obiicies tamen contra hoc: Voluntas reflexa amandi Deum v. g. non est tam bona quàm ipse amor; item voluntas pœnitendi non est tam bona quàm ipsa pœnitentia; & sic de aliis; quia vt alibi notaui, obiectũ non dat vnquam actui totã bonitatem, quam in se habet: ob quam rationem certũ est, amorem Dei non esse tam bonũ quàm sit ipse Deus, quem respicit vt obiectum: ergo voluntas omittendi actum amoris præceptũ minùs mala erit quàm ipsa omissio volita: imò hinc vlteriùs videtur etiam dicenda diuersa in genere moris; quia diuersæ speciei est in genere moris actus quo volo amare Deum, ab eo quo formaliter illum amo: ille enim actus non iustificat extra Sacramentum; quod tamen facit hic secundus: ergo malè diximus, eamdem esse malitiam in voluntate positiuâ omittendi, & in opere, quod est illius causa, cum eâ malitiâ, quæ in ipsâ omissione reperitur; cumque aliunde tunc non sit omissio illa in se libera formaliter, & consequenter neque peccatum, nisi denominatiuè à volitione illâ, fiet, vt absolutè & simpliciter homo longè minùs peccet ipsam omissionem expressè & reflexè volendo, quàm si purè omisisset. quod tamen videtur planè absurdum.

Obiectio altera.

Respondeo, quando obiectum fit per ipsum actũ, pro eodem reputari in genere moris volitionem & actũ: sic efficax volitio occidendi & ipsa actualis occisio reputantur in genere moris pro vno peccato, etiamsi (vt suprà diximus) physicè loquendo magis noceat naturæ rationali ipsa actualis occisio quàm volitio occisionis; ergo in genere moris pro eodem vsurpantur ea duo, quidquid sit de aliis obiectis, quæ non fiunt per actus 10.
quibus amantur: nam velle Deum amare, non est ipsum amare; sed per determinationem sequentẽ voluntatis fieri debet ille amor: cùm ergo omissio fiat formalissimè volendo non efficere actũ; facilè constat, eam in vnum idemque peccatum cum volitione ipsâ coincidere.

Solutio. Quãdo obiectũ fit per actũ, reputatur pro eodẽ in genere moris, vt volitio efficax mex, & mox ipsa.

Secundò respondeo, vel declaro ampliùs datam solutionem: Quando eo instanti, quo teneor v. g. elicere amorẽ Dei, dico, Nolo elicere, & eo ipso cesso, ea volitio est virtualiter ipsa omissio: in eâ enim ita includitur omissio, vt nullâ aliâ intellectâ determinatione volũtatis intelligã omissionẽ amoris: ergo illa volitio habet totam malitiã omissionis; quia hæc in tantũ est mala in quãtũ moraliter cẽsetur, perinde ac si esset actus positiuus, qui diceret, *Nolo amare.* Et hoc modo explicuimus suprà, quomodo in purâ omissione sit libertas, cùm in se alioquin omissio nihil videatur esse. Non ita cõtingit in duobus illis actibus positiuis, quorũ vnus imperat alterũ, v. g. in volitione quâ dico, *Volo amorem*, & in amore ipso: hic enim habet ex se bonitatẽ omnino independentẽ ab illo; nec ideò dicitur bonus, quia æquiualeat illi, sed ex suâ propriâ entitate: item non includitur in illo imperio, nisi quatenus imperium voluntatem impellit, vt eliciat deinde amorem; in quo tamen debet noua determinatio & noua actio interuenire: quid ergo mirum, si bonitas amoris sit in genere moris omnino distincta à bonitate actus, reflexi, quo quis dicit, Volo amare; è contrario verò, malitia omissionis puræ non sit distincta moraliter à malitiâ volitionis efficacis, quâ homo dicit, Volo omittere, seu, Nolo amare?

Volitio positiua actum imperans pro tẽpore quo imperatur est virtualiter omissio, habetq; totam eius malitiã

actus tamen imperatus habet distinctã bonitatẽ ab imperãte.

hinc

Vasquez refutatur.

Hinc infero, P. Vasq. eadem q. 93. n. 11. vbi obiter rem hanc tetigit, non benè doctrinam illam generalem, quod scilicet opus incompossibile cum actu præcepto faciat vnum peccatum cũ omissione, coarctasse ad opus externum & omissionem externam, ac negasse idem esse de volitione efficaci omittendi actum internum, & de ipsâ omissione: cuius fundamentum est, quod paulò antè soluimus, scilicet, quod volitio amoris non sit idẽ cum amore; ergo nec volitio omissionis cum omissione. Verùm iam ostendimus, magnam esse disparitatem inter ea duo: & sanè si instantia quidquam valeret, conuinceret, peius esse purè non amare Deum, quando obligaret præceptum, quàm non amare dicendo positiuè, Nolo amare: quod nec Vasq. nec vllus alius concedet, quidquid sit, an ea volitio constituat vnũ peccatum cum omissione nec ne. Sequi autem id patet, quia sicut velle amare non solùm non efficit vnum actum cum amore ipso sed, nec est tam bonũ quàm ipse amor; ita è contrario, velle omittere non esset tam malũ quàm omittere: respondendum ergo ex disparitate à me datâ superiùs.

SVBSECTIO IV.

Quando imputetur omissio.

DIe Festo v.g manè dicit quis apud se, Nolo hodie ire ad Sacrum; ponit se posteà ad lectum, ac dormit, vel incipit studere vsque ad tẽpus in quo Sacra omnia absoluũtur; inquirimus, quando iste dicatur peccare omissione ipsâ externâ Sacri, an quando voluit primò non audire, an quando posteà celebratur vltimum Sacrum; quia tũc primò est omissio ipsa Sacri in actu exercito.

Culpa propriè tunc est quando ponitur actus liber de obiecto malo.

Mirandum est quàm prolixè de hac quæstione nonnulli, cùm tamen purè sit de solo nomine: de re enim certum est, culpam ipsam propriè dictam tunc solùm esse, quando quis habet actum liberum voluntatis, quo vult non audire: vnde si statim moreretur ille homo, haud dubiè damna-
11. tetur; & non minùs grauiter, quàm si mortuus fuisset postquam omnia Sacra finita essent, dummodò non habuisset interim nouas volitiones non audiendi. Ratio huius est manifesta, quia (vt sæpè dixi) peccatum formaliter præcisè consistit in actu libero voluntatis; actio autem exterior solùm denominatiuè dicitur peccatum à voluntate interiori: item (vt alibi docui) ea actio exterior nullo modo auget malitiam aut bonitatem, imò, etiamsi, augeret, vt dixêre nonnulli, tamen id solùm habere posset locum, quando fit liberè; v. g. quando liberè deambulo: at quando iam illa actio non est proximè mihi libera: v. g. quando me pono ad dormiendũ. & non excitor intra tres horas, non propterea magis pecco vltimis duabus horis quàm primâ, quia iam tunc nullam habeo proximam libertatem: ergo manifestum est pro casu nostro præsenti non augeri ta ipsâ malitiam peccati in eo, qui manè nolens audire Sacrum cœpit dormire, & primò excitatus est post finita Sacra; non, inquam, augeri malitiã eo puncto quo Sacrum vltimum celebratum est; quia tunc nullam omnino habuit libertatem aut volitionem distinctam ab eâ, quam habuit, cùm primùm se ad somnum composuit. Idem est de eo qui vult alterum occidere; tunc enim propriè peccat, quando vult, etiamsi posteà non sequatur homicidium: proiicit v. g. sagittam, & posteà iã nihil de eâ re cogitat: eodem sanè modo coram Deo peccat, siue alter moriatur, siue non. Hæc omnino certa, & quæ sola ad rem pertinent. Iam verò ad vocem pertinebit, vtrùm exterior omissio dicenda sit à præcedenti volitione peccaminosa; aut ipse homo denominandus sit tunc exteriùs omittere, quando ipsum Sacrum celebratur, & illud non audit; sicut tunc exteriùs homo committit homicidiũ, quando actu mactat, seu quando ex vulnere dato alter moritur.

An omissio vel commissio dicenda peccaminosa ab actu libero præterito, licet hæc non sit libera. Vasquez negat.

In hac q. P. Vasq. disp. 49. cap. 3. & alij, quos refert Salas 1. 2. Tractatu 13. disp. 2. sect. 7. docent omissionem, quæ non est in potestate omittentis eo tempore quo fit, etiamsi quis dederit liberè causam ad illam, non imputari tunc ad peccatum: quod probant Primò, quia vbi non est voluntarium, nec peccatum esse potest: nec videtur sufficere causa iam priùs data; alioquin, qui dedit alicui venenum tamdiu peccabit, quamdiu venenum illud operatur: vnde etiam fieret, vt qui dedit ictum lethalẽ, esto doluerit de peccato ante alterius mortem, & fuerit in gratiâ, adhuc tamen dicatur peccare, quando alter re ipsâ moritur. quod est valdè absurdum. Nec potest responderi, in hoc casu iam fuisse illud voluntarium reuocatum per pœnitentiam, ideóque iam tunc non dici peccare. Etenim si Deus infudisset gratiam isti homini dormienti, vel aliquid aliud cogitanti, non tamen retractanti illam voluntatem, & posteà sequeretur homicidium, deberet adhuc existẽs in gratiâ dici peccare mortaliter. id quod apertè repugnat.

Prima eius ratio.

Secunda.

Secundò argumentãtur, quia aliàs sequeretur, nos posse mereri dormiendo, eò quòd possumus antecedenter velle ex obedientiâ dormire; & tunc in ipso somno merebimur, vel è contrario demerebimur, si sit contra obedientiam; vnde vlteriùs fieret ex denominatione ab eâ voluntate perseuerante, nos ex maiori duratione sõni magis peccaturos, aut magis promerituros. quod etiã est absurdum.

D. Thomas & Salas asserunt, si voluntas non est retractata.

Alij auctores, inter quos videtur esse D. Thomas, quem simul cum aliis refert & sequitur Salas suprà, opinantur, omissionem & effectum secutum ex actu libero esse peccatum, etiam quando actu non est liber, dummodò qui causam dedit non retractauerit suam voluntatem; eâ verò retractatâ iam non esse peccatum. Mouentur Primò, quia ad rationem peccati non requiritur voluntarium per actum præsentem, sed sufficit voluntarium moraliter manens interpretatiuum, seu virtuale: quod multis exemplis conantur suadere; sed sufficiat vnum vel alterum: nam quando quis se inebriat, illa ebrietas in omnium sententiâ est peccaminosa, & verè dicitur peccatum, vnde tenetur illam in confessione explicare; nec sufficit, si dicat, se dedisse illi causam: atqui certo certiùs est, in instanti, quo est ebrietas, non esse libertatem; quia ipsa ebrietas formalissimè illam libertatem adimit: ergo non requiritur actualis libertas, vt dicatur effectus vel omissio secuta voluntaria. Confirmatur ratione à priori, quia voluntarium definitur, quod est à principio intrinseco cum cognitione. At quando quis volens occidere emisit sagittã; illa iaculatio processit à principio intrinseco cum cognitione, item & mors vlteriùs secuta; etiamsi quando hæc sequitur actu non sit immediatè libera; ergo tunc adhuc dicetur voluntaria, & consequenter erit tunc peccatum.

Primũ horũ argumẽtum.

Secundum.

Secundò idem ostenditur ab absurdo, quia ex opposità sentẽtiâ sequeretur, in nullo casu homicidium esse peccatum; quod est contra sensum omnium fidelium; sequela verò probatur clarissi-

mè;

mè; nam etlam quando homo confodit actu alium, qni ſtatim ibi moritur; in eo tamen inſtanti, quo diſſoluitur vnio inter animam & corpus, non eſt in poteſtate confodientis ea diſſolutio; non enim ſequitur in eo inſtanti quo voluit mo-
13. uere manum aot quo læſit, quia in inſtaoti non poteſt diſſolui omnis diſpoſitio bumana: & in carnifice idem apparet clarius; nam licet potuerit non vibrare ictum, certè quaodo iam fortiſſimè gladium excuſſit, non eſt in poteſtate ipſius deunere ictum in eo puncto ceruicis, quâ ſectâ primùm bomo moritur: quis autem dicet, carnificem noo eſſe voluntariè cauſam illius necis? ergò non eſt neceſſaria ea immediata & formalis libertas ad boc, vt actio exterior dicatur bomini voluntaria.

Poſtremi inconſequentes. Antequam, quid in boc puncto dicendum ſit, oſtendam, aduerto, hos ſecundos auctores in hac ſententiâ loqni minùs conſequenter: maximam enim vim faciont in eo, quòd illa actio exterior debeat in confeſſione explicari; vnde inferunt, illam eſſe peccatum. Hinc antè ego eos euidenter redarguo; nam etiam quando bomo retractauit voluntatem, antequam ſeqoatur effectus, tenetur tamen in confeſſione dicere, ſe occidiſſe. V. g. dedit qois letalem ictum, è qno intra Pater & Aue homo moritur; percutiens tamen vix tetigerat alterum, cùm iam dolnerat ſe id feciſſe; numquid tunc ſatisfaciet dicendo, ſe voluiſſe occidere, & non tenebitur dicere, occidi? certè non minùs tenebitur, quàm ſi non retractaſſet volnntatem: atqui ſi retractaſſet, oon fuiſſet iam per te illa mors voluntaria, neque peccatum; ergo etiamſi non retractet, non erit voluntaria; vel certè ex eo, qood teneatur eam aperire in confeſſione, valdè parum cootra Vaſq. infertur. Idem ipſum poſſum oſtendere in ſecundo exemplo. Da carnificem, quando iam non poteſt reuocare ictum, antè tamen quàm de facto vel occidat vel feriat reum, dolere, ita vt, ſi iam poſſet, nullo modo vibraret ictum; numqnid vllus diceret in eo caſu illum carnificem non foiſſe necis cauſam? quod ſi non fuiſſet publicus miniſter, ſed propriâ id feciſſet auctoritate, & iniuſtè, ideóque peccaſſet; quis oegaret illum dicendum liberè & iniuſtè occidiſſe? ergo eadem eſt protſus difficultas, ſiue retractet, ſiue non. Idem in eo cernitur, qui nolnit, quando pulſabatur ad vltimum Sacrum, ire ad templum; poſt medium tamen quadrantem, quando Sacrum ipſom inchoatur, dolet, & pergit ad templum, tardè tamen accedit; nónne tenetur dicere ſe omiſiſſe Sacrum, & tamen, iuxta hos auctores, non fuit ea omiſſio externa peccatum? ergo ratio præcipua ipſorum omnino corruit: vel certè malè diſtinxerunt inter retractantem & non retractantem; ſed vel debebant abſolutè negare cum Vaſq. vel abſolutè concedere, aut certè aliam certiorem intrarē viam, qood verò nec P. Vaſq. ſatisfaciat communi ſenſui ſtatim oſtendo.

Dixi iam ſuprà, totam hanc quæſtionē eſſe de ſolo nomine: vnde non dchemus eam decidere moltis rationibus, ſed ex vſitato modo loquendi. in quo DICO PRIMÒ: Certum eſt, in confeſſione debere ſemper aperiri, illum effectum ſecutū ex cauſâ liberè datâ, ſiue ille tunc denominetor peccatum, ſiue non. in hac conueniunt omnes. Rationem tamen illius reddere eſt difficile; dixi enim ſuprà, eam actionem externam oihil addere de malitiâ: & ad formandum iudicium de conſcientiâ pœnitentis parum videtur facere, quod Confeſſarius ſciat, an re ipſâ ſit ſecuta mors nec ne, quandoqoidem conſtat, ipſum feciſſe totum quantum fuit in ſe ad eam ponendam; nec poteſt dici, ideò declarandam, quia verè illa actio dicitur & eſt peccatum, licet denominatiuè ab actu præterito: non, inquam, ea ratio reddi poteſt; nam in hac quæſtione de oomine nullus dicit, quando reuocata eſt volitio, omiſſionem illam aut effectum eſſe voluotarium, aut dici peccatum; & id ſaltem videntur argumenta Vaſq. probaſſe; & tamen etiam tuoc eſt obligatio confitendi eam actionem, vt dixi: ergo hæc obligatio non prouenit ex eâ denominatione. Ego noo poto aliam reddendam rationem, quàm ex communi Eccleſiæ praxi; ex quâ conſtat, fuiſſe voluotatem Chriſti Domini inſtituentis Sacramentum confeſſionis, vt eiuſmodi effectus declararentur in illâ. Fortè in aliquibus materiis ratione reſtitutionis, excommunicationis, &c. oſtendi poſſet neceſſitas declarandi ipſum actum externum; at in omiſſione Sacri & aliis difficulter id poteſt, niſi ad ſolam Chriſti volitionem id reducamus.

Effectus malus ſecutus, licet non ſit liber, confitendus, ſi volitio eius fuit libera: cuius tamen ratio difficilis.

Eſt tamē ex communis Eccleſiæ praxis.

DICO SECVNDÒ, In communi modo loquendi ſæpè nominari peccatum, & voluntariom illū effectum ſecutum, etiamſi actu non ſit liber: & hoc do ſententiæ ſecundæ cuios argumenta, præcipuè illud de ebrietate & actuali homicidio, conuincunt euidenter hanc ſecundam concluſionem. Quam confirmo ad hominem contra P. Vaſq. & alios, qui admittunt, ſaltem, quando quis alterum v.g. iniquè iugulat, eſſe ei voluntariam mortem, dicique illam cædem eſſe peccaminoſam. quod & omnes omnino homines videntur vt certum ſupponere. Idem eſt, ſi ignem applico ſtupæ: mihi enim dicitur voluntaria accenſio illa; quòd ſi eſſet prohibita, peccarem, ſicut peccat qui comburit frumentum alterius. At in his & aliis caſibus ſimilibus in ipſo inſtanti phyſico, quo verè & propriè eſt cædes, cōbuſtio, &c. iam non eſt io meâ libertate ille effectus; nā eo inſtanti, imò etiamſi ego tribus qoatuorve inſtantibus antequā moriatur homo ceſſē, iam non ſaluabo illū; quia iugulatio illa non extinguit in eodē inſtanti, quo do ictum, ſed quādo mihi iam non eſt liberum retrahere gladiū; vel eſto retraham, iam eſt data cauſa, quæ in actu oculi ſtatim occidet. Idem, quando quis pollotionem procurat, quæ iā non poteſt impediri eo inſtanti immediato antequam ſit. Idem in dante alapam, quando cum impetu proiecit manom; non enim iā babet libertatem ad detinendam manum immediatè in vltimâ ſuperficie aëris ante maxillam alterius. Noo ergo debet ea regula tam vniuerſaliter tradi, vt tunc ſolùm ſit peccatum, & dicatur homini voluntaria actio, quando actu & phyſicè eo inſtanti phyſico eſt io libertate daotis cauſam.

Deciſio quæſtionis ſuprà poſita cū diſtinctione. Aliquādo dicitur effectus voluntarius, & peccatum.

Nihilominùs DICO TERTIÒ, Non ſemper etiam in ipſo commoni modo loquendi eam actionem dici volnotariam à volitione præcedenti; & propterea in conclosione ſecundâ ſolùm dixi *ſæpè eſſe voluntariam*. Io hac conuenio com P. Vaſqoez, & diſſentio à Salas; qui vniuerſaliter affirmat. Fundamentum huius tertiæ cooclo-ſionis etiam deſumitur ex cōmuni & morali apprehenſione hominum; nam quis vmqnam dixit, hominem, qui dedit venenum, quod per tres annos aut quatuor operatur, ſemper actu peccare, aut actu voluntariè cauſare illum morbum? Certè talis loquendi modus prorſus eſt inauditus. Hi, qui per maleficia cauſant ſimiles diuturnos effectus etiam per multos annos, dici fortè

aliquādo verò non.

poſſunt

possunt semper voluntariè eos causare, quia conseruant liberè malefici'a ex quibus actu proueniunt illi effectus; quæ si subtraherent, cessarent etiam effectus: at in alijs, vbi non est ea conseruatio libera causæ, inauditus prorsus est, vt dixi, ille modus loquendi. quod benè supponit Vasquez & auctores quos sequitur.

Regula ad dignoscendū, an effectus secutus dici debeat peccaminosus.

DICO QVARTÒ, Ad dignoscendum, quando opus secutum dicendum sit voluntarium & peccaminosum, non video aliam meliorē regulam, quàm si paulò post sequatur effectus post causam datam: tunc enim in ordine ad hominum
15. æstimationem videtur esse coniunctus ille effectus, & dimanans ab eâ causâ; quando autem iam multùm temporis transit, videtur quasi disparatè se habere, vel saltem homines id ita reputant, etiamsi re ipsâ tam in vno casu quàm in altero mors illa sit effectus prioris eius voluntatis: quātum autem futurum sit illud tempus, quis poterit decidere? Per hanc autem doctrinam satisfit argumentis vtriusque extremæ sententiæ, vt patet ex dictis. Et de voce satis.

SVBSECTIO V.

Duæ aliæ difficultates de omissione.

Omissio directè volita, cæteris paribus, grauior quàm quæ indirectè ... tum.

PRima est, quæ sit grauior omissio, illa quę directè est volita, an illa, quæ indirectè: directè est volita, quando quis dicit, Nolo audire Sacrū; indirectè, quādo est volita in alio; vt qui vult studium, ex quo vidit secuturam omissionem Sacri. Puto, cæteris paribus, grauiorem esse illā quæ directè fertur ad omissionem; nam magis voluntarium est directum quàm indirectum; & per se lumine naturæ videtur certū, longè aliud esse, directè v.g. velle damnū Petri, aliud, non volendo illud, facere rem aliquam, ex quâ tamen video illud secuturum; vnde sæpè licitū est indirectè obiectum velle, non tamen licet directè sic qui ex actu licito scit secuturam pollutionem, nō tenetur vitare illum actum, sed potest eum ponere, & indirectè causare pollutionem, at non potest eum amare animo vt sequatur pollutio; seu nō potest directè pollutionē velle. Item, qui dum se tuetur occidit alium, non peccat; peccaret autem, si haberet pro fine occisionem alterius. quod in multis alijs exemplis ostendi potest. Ratio autem est, quia ea, quæ in se & propter se amantur, magis amantur, quàm quæ in alijs & propter alia.

Li et aliquā ... indirectè velle aliquid, quod non directè.

Inter ipsas autem omissiones indirectè in cau-
16. sis volitas dixi suprà, illam esse minùs malam, quę minùs liberè amatur, cæteris paribus; illam autem esse minùs liberam, quæ habet motiuum magis attrahens: v.g. lusus magis attrahit hominem quàm studium; grauior erit omissio propter studium quàm propter lusum. Dixi *cæteris paribus*, quia forte bonitas finis, etiamsi non magis adimat de libertate, excusat tamen aliqualiter culpā; vt per se videtur notum, & alibi fusè probaui. Omissionem verò puram Sacri esse minùs grauem, quàm quando actu positiuo amatur, quia magis est voluntarius actus positiuus quàm omissio omnis actus, suprà ostendi.

An peccata cōmissionis & omissionis in mutuo independentia formaliter differant.

Secunda difficultas, an peccata commissionis & omissionis, quę alioquin sunt inter se distincta & independētia, differant formaliter ex eo capite omissionis & commissionis. Obseruandum pro intelligentiâ, non esse sermonem de peccatis contra diuersas virtutes, v.g. de odio Dei, & omissione Sacri; etenim hæc inter se distingui ex diuersitate virtutum, quibus opponuntur omnino est certum: hæc autem distinctio non desumitur ex ratione omissionis & cōmissionis; nam inter ipsa peccata cōmissionis potest tota ea diuersitas reperiri, vt inter odium Dei & furtum, inter detractionem & pollutionem, &c potest etiam reperiri inter ipsas omissiones, vt inter omissionem Sacri, & omissionem confessionis, &c. est ergo quæstio de peccatis omissionis & commissionis, quæ eidē virtuti opponuntur; qualia sunt, non amare Deum, si sit imperatus talis amor, & odio habere ipsum Deum; similiter, non audire Sacrum, & positiuè illud contemnere; nolle colere imagines, & eas conculcare.

D. Thomas difficilē habet explicationem.

D. Thomas q. 72. art. 2. difficulter valdè loquitur in hoc puncto; censet enim, omissionem & commissionem solùm differre materialiter; quod (vt ex explicatione ipsius in Corpore colligi potest) idem est ac physicè loquēdo, secundùm entitatem physicam, prout differt negatio ab entitate positiuâ; formaliter verò seu in genere mo- 17.
ris & vitij non differre, quia ea vitia semper ordinantur ad vnum finem: ponit autem exemplum in auaro, qui ob vnum eundémque finem & rapit aliena quod est peccatum commissionis; & nō restituit ablata; quod est omissionis: itē in guloso, qui ad satisfaciendum appetitui, & superflua comedit, & ieiunium non seruat. Hæc ibi sanctus Doctor: quæ fusè discutit P. Vasquez in dubitatione circa textum articuli; vbi in primis meritò ostendit, exemplum è ieiunio non esse bonum: nā ieiuniū non est actus positiuus; vnde omissio ieiunij non est vera omissio, sed quid positiuum. Fortè, quia ieiunare significamus per verbū quasi positiuum, ideò D. Thomas illud præceptum vt positiuum indicauit: ex quâ auctoritate malè intellectâ aliqui recentiores decepti sunt, ad iudicādum præceptum ieiunij esse affirmatiuū, & obligare ad vnam comestionem, ac prohibere duas: quam sententiam illi tribuerunt D. Thomæ, immeritò tamen; quia licet ob vocē, vt dixi, positiuam, & maximè dum dicimus, *seruare ieiunium*, quod positiuū denotare videtur, dixeris esse præceptum positiuum; de comestione tamen vnicâ necessariâ ad illud præceptum seruandum nec per vmbram quidquam dixit: optimè enim nouerat sanctus Doctor longè meliùs illud seruari, si nihil totâ die comedatur.

Omissio ieiunij est quid positiuum.

Sed iam ad lineam: dico, ieiunium nihil esse aliud, quàm non comedere tales cibos, & non comedere bis: hoc autem præceptum negatiuum est omnino; vnde exemplum à D. Thomâ allatum pro præsenti difficultate non videtur esse sufficiens. Idem dicendum de priori exemplo, non restituere, & furari; nam non restituere est idem quod retinere aliena; quod moraliter est idem ac rapere: vnde vtrumque peccatum est commissionis contra præceptum negatiuum, Non accipies aut non retinebis apud te rem alienam. Hæc quoad exempla.

Præceptum ieiunij est negatiuum.

Non restituere aliena est etiam peccatum commissionis & contra præceptū negatiuum.

Peccata commissionis & omissionis differunt specie etiam in genere moris.

Quoad substantiam autem eius doctrinæ varias refutat ibi Vasq. explicationes Thomistarū vt rationi & ipsi D. Thom. cōtrarias; & quia nullam ipse sufficientem inuenit, concludit eam doctrinam esse difficilem. Ego in hac quæstione
PRIMVM DICO cum cōmuni sententiâ, om- 18.
nino esse inter se etiam in genere mali diuersa ea peccata commissionis & omissionis saltem specie atomâ: quis enim non longè grauius dicat esse ipsum odium positiuum Dei, quàm non amare illum; esto sit obligatio amandi? certè odium

& continet totam indecentiam, quæ est in non amore; & addit insuper eam turpitudinem, quæ est in optando expressè malo Dei, & in displicẽtiâ in bono Dei, &c. quod non habet propriè carentia amoris, nisi largo modo, sicut omnia alia peccata in quacumque materiâ: & licet grauior sit omissio actus amoris, quia est carentia nobilioris actus, quàm si omitteret Sacrum præceptum, at displicentiam in Deo, fugam ab ipso, desiderium mali ipsius, quod proprium est odij, & in quo grauitas illius consistit, non habet vllo modo ea omissio amoris: ergo grauius est odium illud, & longè ab eâ omissione diuersum. Idem ast in omissiona Sacri & irreuerentiâ positiuâ contra ipsum Sacrum: idem in omissione debiti honoris erga Imperatoram v.g. & in positiuo despectu; si v. g. ei daret quis alapam.

possunt tamẽ dici esse in vnâ specie subalternâ. Explicatur D. Thomas

SECVNDÒ DICO, ea peccata posse dici esse in vnâ specie saltem subalternâ, quatenus sunt contra eamdem virtutem. Et fortasse Diuus Thomas nihil aliud intendit: quia verò eam conuenientiam in genere physico nullo modo habent, ideò dixit sanctus Doctor, in eo genere non conuenire inter se, vt ea verâ non solùm specie atomâ aut subalternâ, sed nec quidem genere supremo conueniunt physicè omissio & actus positiuus. Et hæc sufficiant circa præsens dubium & circa mentem D. Thomæ.

SECTIO II.

Altera diuisio peccati actualis.

Peccatũ cordis, oris & operis.

EA sit in peccatum cordis, oris & operis. ita D. Thomas q. 72. art. 7. eam desumpsit ea D. Hieronymo; ait verò hæc tria differre inter sa specia incompletâ, sicut differt positio fundamẽti ab erectione murorum & impositione recti. Caietanus & Vasquez varia mouent dubia tam circa diuisionem ipsam quàm circa mentem D. Thomæ. Ego puto rem esse valdè facilem, sc solùm de nomine & circa modum loquendi tantam esse differentiam. Pro quo aduerte, loquendo rigorosè & quoad punctum malitiæ formalis, illam solùm esse in corde in actibus ipsis voluntatis liberis; nam (vt ostendi fusè suprà) actiones eaternæ non augent malitiam: vnde licet aliquãdo homo peccet solo actu interno, aliquando simul verbis, aliquando denique opera adiungat; vt qui odio habens inimicum eum afficit contumelijs, & simul percutit; tota tamen propria malitia solùm est in corde, in odio illo & volitione interiori imperante aas eateriores actiones.

Tria peccata cordis diuersa

Aduerte Secundò, in ipso corde correspondere tria diuersa peccata his quæ enumerauimus: nam est odium purè internum, quod non progreditur foras, sed sistit in eo malo affectu erga proximum, & desiderio inefficaci mali illius quà talis; hoc peccatum dicitur cordis, quasi solius cor-
19. dis: quando autem posteà homo contumelijs exteriùs afficit proximum, iam præter illud primum odium habet volitionem efficacem eas contumelias proferendi: quæ voluntas etiam est interior & distincta à primâ; nam illa sine hac existere potuit: hæc autem communiter oritur ea illâ vt ex radice: odium enim inclinat hominem ad volendum maledicera; ea autam volitio dicitur peccatum oris, qoia babet verba ea contumeliosa pro obiecto. Denique si percutit, debet esse etiam alius tertius actus interior, quo velit percussionem; quia actiones externæ non fiunt à nobis nisi imperio voluntatis; illud autem dicitur peccatum operis, éstque diuersum à duobus primis; quia velle maledicere non est idem ac velle percutere; ergo respondent tunc tria peccata interiùs. Non dico, necessariò semper debere esse tres actus distinctos; nam vnico actu potest homo odio habere, & efficaciter velle verbis factísque alterum eacipere: ostendi enim alibi, vnicum actum posse habere duo obiecta etiam disparata; multò ergo meliùs hæc. quæ licet distincta, habent tamen inter se maximam connexionem: solùm ergo precedenti obseruatione ostendere volui, respondere tunc in corde tres actus seu formaliter seu æquiualenter, quatenus vnus habet pro obiecto ea, quæ per tres distinctos alioquin effici possunt; & verò frequenter, si non frequentiùs, per tres fit. Hinc infert, in ipso corde esse tria peccata; quorum vnum ex se consummatur interiùs; secundum consummatur verbis; tertium cõsummatur opere externo. Primum non habet pro obiecto opus. nec est causa illius. Secundum verò & tertium comparantur cum voce & opere, sicut causa cum effectu, & constituunt vnicum peccatum cum suo termino, nam velle efficaciter occidere, & occidere, vnum idémque est peccatum in genere moris. Neque D. Thomas, quando dixit, hæc peccata differre inter se tamquam species incompleras, comparat volitiones ipsas interiores cum obiectis eaternis, verbis scilicet & operibus; quia iam dixi, & ex ipso D. Thomâ alibi probaui, actionem externam & volitionem idem peccatum esse: solùm ergo loquitur de ipsis volitionibus inter se, quas claritatis gratiâ distinxit ea ipsis obiectis, & ab illis eas denominauit; ac tandem de illis dixit differre solùm specia incompletâ, quia omnia illa peccata sunt contra vnam eandémque virtutem, aut prodeunt ex vnâ radice: velle enim occidere, & contumelijs afficere proximum, procedunt ab odio illius, & vt fundamentum illud præsupponunt; súntque ea tria peccata contra charitatem erga proximum, licet vnum sit ab alio independens; vt ex dictis constat.

non necessariò fiunt diuersis actibus

Obiecta verò actuum.

D. Thomas explicatus.

Hæc doctrina multis materijs communis.

Hæc doctrina alijs materijs communis est, vt idem sanctus Doctor tradit ibi; licet Vasquez id iudicet durum: id quod facilè ostendo; nam in primis infidelitas potest consummari interiùs solo dissensu erga veritates fidei; potest etiam exteriùs verbis eam profitendo: nam voluntas proferendi exteriùs diuersa est à voluntate non assentiendi: opere etiam consummari potest, si quis valit idola colere, imagines conculcare: similiter contra castitatem peccari potest peccato purè interno, cùm quis voluntariâ delectatur cogitatione turpi: Secundò, si quis velit verbis & colloquijs turpibus delectari: Tertiò, si opus ipsum velit efficaciter.

Replica.

Dices fortè: Idola exteriùs colere, & cõculcare imagines, &c. non ast opus, sed reducitur ad peccatũ oris; quatenus sicut per verba significamus nostrum sensum, ita per eas actiones denotamus, quid sentiamus in eâ materiâ. id quod cõfirmatur ea D. Thom. qui secundâ secundæ q. 72. art. 1. docet, ideò aliquando peccatũ contumeliæ in rebus consistere, quòd res habeant aliquã rationem si- 10.
gni; ergo ea raducuntur ad peccatũ oris: item in luxuriâ è cõtratio delectatio in verbis reducitur ad opus; nã eâ precisè ratione homini verba placent, quia in memoriam trahũt rem ipsam turpẽ, quæ solâ est obiectum eius delectationis: ergo in his duobus exemplis non afferuntur tria illa genera peccatorum, cordis, oris & operis.

Solutio.

Respondeo, communiter loquendo (quidquid sit

sit de eâ reductione metaphysicâ) omnes auctores supponere, idolis thus adolere, eis tépla, statuas erigere, esse peccata operis, non oris; sicut è contrario colere Deum, imagines, &c. dicitur actus virtutis non ad verba, sed ad opera pertinens. quod sufficit, vt meritò D. Thomas potuerit dicere, in alijs etiam materijs reperiri ea tria peccata: & licet eâ quæstione ex secundâ secundæ retulerit ad verba contumelias inter homines, non tamen ideò idololatriam externam & religionem veram ad verba retulit.

Solutio altera.

Secundò respondeo, Esto id per reductionem possit ad verba pertinere, vt D. Thomas dixit, ad distinctionem tamen illam triplicis peccati sufficere, quod formaliter non pertineat ad verba. Alioquin, si has reductiones volumus ita rigorosè accipere, ego dicerem, ipsas contumelias debere reduci ad opus, etiamsi verbis expressè fiant: ideò enim qui odit alterum, eum verbis contumeliosis afficit, non præcisè vt loquatur, sed quia ea verba sunt alteri mala moraliter, ac si percuteret illum, seu ac si honorem ab illo physicè auferret: vnde ea iudicat per modum cuiusdam physici mali, quo inimicum suum grauat seu spoliat bono aliquo: ergo etiam tunc debet illud peccatũ oris ad peccata operis reduci. Constet ergo, quidquid sit de reductionibus his, meritò eam distinctionem posse fieri etiam in peccatis religionis. In luxuriâ idem dicendum, quia licet (vt obiectiu contendi) ea verba ad opera reducantur, formaliter tamen aliud est, peccare verbis luxuriosis & inhonestis, aliud factis: & sanè, esto secluso periculo consensus in ipso dicente & in audientibus non sint mortalia ea verba, negari sanè nequit, quin ipsũ proponere & narrare res valdè turpes, sistendo etiam in narratione, sit indecens, & minimùm sit peccatum veniale; ergo iam sunt ibi peccata cordis, oris & operis. Sed de hoc satis.

Peccare verbis inhonestis & factis formaliter distinguuntur.

An actiones sensuum sint peccata operis.

Illud denique aduerto, ab aliquibus verti in dubium, vtrùm peccata illa, quæ dicuntur consummari opere, reperiantur in operationibus sẽsuum; v.g. an ipsum videre, audire, &c. sit peccatũ.
21. Almainus Tract. 3. cap. 14. docet, peccatum non esse in ipso actu visionis: hic enim, si semel aperiantur oculi, necessarius est: ergo tota ratio peccati erit in ipsâ apertione seu motu locali applicante potentias. Scotus verò in 2. dist. 42. docet, in sensationibus, imò in ipsâ nutritione esse peccatum. P. Vasquez vbi suprà cõcedit in sensibus, negat in nutritione; quia suppositâ cibi applicatione, iam nullo modo est libera nutritio, nec ab eâ potest quis cessare; ideò non esse peccatum, vt vniuersaliter docuerat suprà tunc scilicet effectũ ad culpam imputari, quando liber est actu & immediatè.

De voce quæstio.

Difficultas est de solo modo loquendi; nam sæpè diximus, malitiam solùm esse in ipso actu interiori libero; vtrùm autem denominationes illæ mali cadant supra ipsum opus externum necne, pertinet ad modũ loquendi: de quo suprà fusè; vbi dixi contra Patrẽ Vasquez, non esse necessarium pro similibus omnibus denominationibus, quòd actu effectus sit in potestate operantis; probauique id exemplo iaculantis & occidentis hominem: vbi nullus negat hominem peccare in eo homicidio: & nõ solùm denominatur homo peccaminosè iaculans, sed & occidens: idem in eo qui facit magnam vim in ictu vt alterũ decapitet; cùm tamen immediatè ante iugulationem nõ sit ampliùs liberum illi cohibere brachium. Hinc concludo, longe probabiliùs Scotum loqui, dum etiam operationi nutritiuæ eam rationem peccati tribuit. Et sanè qui hausto veneno se interemit, communiter dicitur volũtariè se occidisse; cùm tamen semel acceptum venenum iam illud non possit eijcere.

Solutio difficultatis.

Aduerto tamen in hac quęstione de voce, licet non requiratur, actu effectum esse liberũ ob exempla posita, non tamen sufficere causam esse liberè datam, si multùm temporis intercedit antequam effectus sequatur; requiritur ergo, vt valdè citò sequatur: sic enim moraliter reputari solet, quasi actu liber esset, vt suprà notaui fusiùs. hæc enim quæstio ferè ea integra in eam relabitur.

SECTIO III.

Diuisio peccati in carnale & spirituale.

ALiter etiam solet diuidi peccatũ, In peccatum carnis, & in peccatum spiritus. Quæ diuisio ideò non videtur adæquata, quia peccata carnis solùm denotant ea quæ ad luxuriã pertinent; spiritus autem quæ ad mentem; vt superbia, inuidia, falsa iudicia, &c. quibus non comprehẽduntur furta, detractiones, homicidia, &c. nihilominùs D. Thomas q. 72. art. 2. ita eam diuisionẽ explicat, vt nomine spiritualis peccati non solùm intelligat ea quæ paulò antè diximus, sed omnia quæ non consistunt in tactu: vnde luxuria & gula sola vocantur carnalia, cætera spiritualia. Quæ diuisio sic accepta nullam habet difficultatem.

Spiritualia, an carnalia peccata grauiora.

DD. Gregorius & Thomas asserunt spiritualia esse grauiora. Prima ratio eorum.

Illud difficile circa eamdem, quę sint grauiora, spiritualiáne, an è contrario corporalia D. Gregorius relatus à D. Thomâ q. 73. art. 5. in argumẽto *Sed contra.* affirmat, peccata carnis esse minora; eũ sequitur D. Thomas; non tamen ita, vt quodlibet peccatum carnis sit minus quàm quodlibet aliud spiritus, sed cæteris paribus. Dat autem rationẽ Primò, quia peccata carnis sunt contra propriũ corpus, quod homo minùs tenetur diligere quàm Deum & proximum, contra quẽ sunt alia
peccata spiritualia. Hæc tamen ratio est valdè 22.
difficilis; nam homo non tenetur magis amare alienum corpus quàm propriũ, aliàs, casu quo ipse vel alius mori deberet, teneretur se morti obijcere, vt aliũ liberaret; quod falsum est: & sanè grauiùs peccaret qui se occideret quàm qui alterum; ergo nõ tenetur plus alterum quàm se amare: ergo peccatum in proximum, quod vocatur spirituale, non est ea eo capite maius quàm peccatum gulæ, quod vocatur peccatum carnis etiã cæteris paribus, cùm inde potiùs videatur esse minus: ergo ea ratio vniuersalis non est bona. Vrgeo vlteriùs: Non omnia peccata spiritualia sunt contra alium, vt pigritia vel pusillanimitas.

Secunda.

Secunda ratio sit: Peccata spiritus consummantur in mente, ad quam spectat conuerti ad Deum; vnde habent plus de auersione, at peccata carnis plus de cõuersione; quæ non est iam mala quàm auersio. Sed hæc ratio est multò difficilior præcedenti: cùm enim inter peccata spiritus cõprehendatur furtũ, non video quomodo illi applicari possit specialiter hoc de consummatione in mente & de maiori auersione magis quàm voluntati nimiùm comedendi: vtraq; enim est peccatum commissionis circa præceptum positiuũ prohibitum. & idem est de homicidio, &c.

Tertia.

Tertia ipsius ratio est, quia peccata carnis fiunt cum minori libertate: magis enim attrahit delectatio carnis quàm aliæ delectationes. Verùm neq; hæc ratio est valdè efficax, etsi habeat maiorẽ

 apparentiam;

appetentiam: quia enim dicat, minùs attrahere irā quàm ebrietatē? certè passim ira tollit homini libertatem vel ex toto, vel ex parte; at appetitus se inebriandi non scio, quomodo possit tollere libertatem, vel, vt meliùs dicā, ebrietas proposita: & verò ego putarem fortè passionem iræ vehementiorem esse adhuc quàm luxuriā. Deinde appetitus laudis, & æstimatio vehementiùs trahit quàm appetitus dormiendi nimiùm: & patet id manifestè à cōtrario: homo enim difficiliùs tolerat vnam infamiam quàm famem aut sitim, aut insomnium, imò sæpè quàm ipsam mortem.

Non potest dari regula generalis hac in re.

Ego in hac materiā (vt suprà dixi) non video, quomodo possit dari regula generalis ad id determinandum; ideò dico, non esse ex hoc capite desumendam maiorem vel minorem malitiā, sed aliunde in qualibet specie particulari considerādo obiectum illius & alia, quæ per se illam materiam circumstant. Addo tamen, si considerentur peccata carnis & spiritus non eo modo quo à D. Thomâ, qui inter peccata spiritus comprehēdit furtum, sed vt peccata carnis dicantur, quæ sunt contra corpus, spiritus verò, quæ contra bona spiritualia, in eo sensu facilè posse ostendi, ceteris paribus, peccata carnis esse minora quàm spiritus; quia bona spiritualia maiora sunt quàm corporalia; vnde grauius est alicui honorem adimere quàm pecunias.

Quo sensu peccata carnis minora quàm peccata spiritus.

a 3.

Replica soluta.

Dices, Non est grauius honorē adimere quàm vitam; & tamen hæc est inter bona corporis. Respondeo, propterea me dixisse, *cæteris paribus*: hic autem non fit comparatio inter summum inter bona corporis, & summū inter bona spiritus: debet enim fieri comparatio inter vitam carnalem & spiritualem; & tunc dicerem, grauius esse per se aliquē vitā spirituali priuare quàm corporali. Dico *per se*, quia dum ego aliquē induco ad peccandum, semper illum relinquo liberum; & in potestate ipsius est non peccare: ideò non tā grauiter pecco inducendo aliquem ad peccatū quàm illum occidendo: quod si sine voluntate ipsius auferrem ab illo gratiam habitualem, casu quo esset hæc in meâ potestate, sicut est illum mactare, non dubitarem, grauius peccatum futurum, spoliare illū gratiā, quæ est vita spiritualis, quàm corporaliter occidere. Vide quæ dixi fusè agens de scandalo disp. 44. sect. 5.

Per se grauius est spoliare aliquē gratiā quàm vitā.



DISPVTATIO XLVI.
De subiecto peccati: vbi de motibus peccati.



IRCA subiectum peccati decertari fusè solet, vtrùm in membris aut in sensibus illud possit reperiri; itē, vtrùm sensualitas sit saltem capax venialis peccati; quâ occasione agi solet de motibus venereis, & de delectatione morosâ: quæ res sunt supra modum difficiles, vt ex dicendis constabit: faciliora expediemus priùs, dein difficiliora.

SECTIO I.
Quo sensu sola Voluntas sit subiectum peccati.

1. Dico Primò: Sola voluntas est, quæ à seipsâ propriè operatur liberè tam in ordine ad veniale quàm ad mortale. In hac omnes ferè auctores conueniunt, vno excepto Caietano, qui hac quæst. 73. art. 4. vt D. Thomæ sententiam, de quâ statim, defenderet, docuit, sensualitatem per se habere libertatem sufficientem ad veniale: quod probat inde; nam licet sensualitas vt sic non dicat eam libertatem, vt patet in brutis; quæ omni libertate etiam ad veniale requisitā carent; non propterea id debet negari sensualitati hominis: vt enim vires sensitiuæ humanæ excedunt sensitiuas brutorum; ita sensualitas hominis excedere debet appetitum brutorum; ergo debet habere libertatem ad veniale. Miror quod tam parum inde Caietanus intulerit, & non etiam dederit nostro appetitui inferiori libertatem ad mortale. Respondeo ergo Primò falsum esse antecedens: multa enim bruta excedunt hominem in sensibus, visu, auditu, olfactu, &c. sed antecedente admisso, consequentia est nulla, quia excessus sensualitatis debet esse in suo genere, vt nobiliores actus eliciat quàm bruti appetitus: at quo fundamento ad libertatem reuocanda est ea maior perfectio?

Caietanus dat sensualitati capacitatem ad veniale.

Multa bruta excedunt hominem in sensibus.

Refellitur Caietanus.

Caietani doctrina ab omnibus reijcitur: nam, teste Augustino lib. 3. de Libero arbitrio cap. 17. & lib. de Verâ & falsâ religione cap. 14. quem D. Thomas refert sæpè, maximè hac quæstione 73. art. 1. & 2. omne peccatum dicit necessariò rationem voluntarij propriè, vt dicit id quod à voluntate procedit: id quod confirmatur ex Tridentino: nam cùm de concupiscentiâ loquitur sess. 5. ait eam non nocere nisi consentientibus vtique per voluntatem; noceret autem, si esset peccatum saltem veniale, quia & hoc absolutè nocet homini, licet non tantum quantum mortale. Docet Secundò idem Concilium, eam solùm dici peccatum, quia à peccato est, & ad illud inclinat; ergo sensit, illam nullo modo esse, nec quidem veniale peccatum; alioquin plus haberet quàm esse à peccato, & ad illud inclinare. Vrgeo, quia alioquin omnes motus præuenientes rationem essent venialia peccata; quod planè est absurdum: nam & in somnis peccare etiam homo posset, cùm tunc appetitus expeditus sit. Ratio huius à priori ea est; nam sensus non cognoscit bonum rationis vt requiritur ad peccatum veniale: qui enim non agnoscit oppositionem cum ratione, & cum Deo, non potest vllo modo peccare; ergo appetitus, qui solùm dirigitur sensu, non est capax vllius peccati, nec quidem venialis: deinde nec vllam habet libertatem: vnde enim illam agnouit Caietanus? ergo.

Ad peccatū etiam veniale requiritur cognitio oppositionis cū ratione.

SECVNDÒ DICO denominatiuè, quatenus actus appetitus imperantur à voluntate, vt à causâ liberâ, & ab eâ denominatiuè dicuntur liberi, eodē sensu posse & de facto dici peccata, vt & de actibus externis visionis, auditionis, tactus, &c. Imò de ipsomet effectu extra hominem existente, v.g. sagittatione, paulò antè diximus; vnde sine vtilitate quidam laborant, vt differentiam aliquam assignent inter operationes interiores & exteriores, inter motum localem & sensationes: siue enim mediatè siue immediatè obediant imperio voluntatis, omnes vocantur cōmuniter liberæ: debent ergo etiam denominari peccata, non quasi nouam addant malitiam, sed quia à malitiâ volitionis eam recipiunt. neque in hac re maius vllum mysterium reperitur.

Actus appetitus imperati à voluntate denominatiuè sunt peccata.

Tota ergo difficultas præsens est propter Diuum Thomam, qui artic. 4. in sensualitate negat

peccatum

peccatum mortale; admittit verò veniale: id quod *Varia explicationes D. Thomæ.* durum videtur; nam formaliter (vt probauimus contra Caietanum) non potest veniale esse nisi in voluntate; denominatiuè autem etiam mortale potest esse extra illam, vt paulò antè diximus, ergo. Varia dicunt auctores.

P. Vasquez disp. 104. cap. 5. ait, D. Thomam non negasse, peccatum tam mortale quàm veniale *Prima explicatio P. Vasquez.* posse esse in sensualitate, sed præcisè voluisse, solum effectum, à quo dicitur mortalis, nempè priuationem gratiæ, non recipi in sensualitate, quia ibi non est priuatio gratiæ; veniale autem, quia solùm dicitur dispositio ad mortale etiam sub hac denominatione rectè posse dici recipi in sensualitate, eò quòd dispositio non semper est in eo subiecto, in quo forma, ad quam disponit. Meritò hanc explicationem reijciunt multi. Primò, *Reijcitur.* quia mortale non dicitur, eò quòd sit priuatio actualis gratiæ, sed quia est causa illius; causa autem non minùs quàm dispositio benè potest dici
2. recipi in aliquo subiecto, in quo non recipiatur ipse effectus. Addo ego, etiam veniale denominari (vt vox ipsa sonat) à veniâ, quam facilè quis *Vnde dictum veniale.* obtinet; non verò ab eo, quod sit dispositio ad mortale: atqui sensualitas non est, quæ veniam accipit, sed id ad voluntatem spectat; ergo etiam secundùm eam denominationem non recipitur in sensualitate. Et sanè D. Thomas nihil dixit de eâ priuatione aut effectu peccati. Secundò, quia esto aliquæ dispositiones non sint in subiecto, in quo est forma, non ostenditur, quomodo id conueniat dispositioni ad priuationem gratiæ.

Durandus in 2. dist. 24. q. 5. quem recentiores *Secunda explicatio Durandi & Tanneri.* nonnulli sequuntur, & P. Tannerus q. 8. dub. 2. videntur ita explicare D. Thomam, vt ideò præcisè doceat, veniale posse esse in sensualitate, quia hæc solet impedire perfectum vsum rationis; ex quo fit, vt quod futurum erat mortale reddatur veniale, ob defectum à sensualitate causatum, mortale verò non tribuatur; quia sensualitas nõ causat perfectam cognitionem, quæ requisita est ad mortale. Hæc explicatio non placuit Patri Vasquez suprà, eò quòd D. Thomas non reddat talem rationem de impedimento perfecti vsus rationis; sed quia solius rationis est dirigere ad finem, & ab eo deuiare; quod fit per mortale. Verùm in hac eadem ratione D. Thomæ includi potest ea, quam Durandus & alij tradunt; nam sensualitas non efficit cognitionem perfectam requisitam ad mortale, at diminuendo eamdem cognitionem reddit illam solùm capacem venialis. Meliùs videtur inde posse ea explicatio im- *Reijcitur.* pugnari; quia impedire ne sit cognitio sufficiens ad mortale, non est subiectum esse venialis, sed vt summùm esse causam indirectam illius. quod longè aliud est. D. autem Thomas videtur agere de subiecto, non de causâ quasi efficiente.

Secundò, in eo sensu indirecto etiam potest dici sensualitas causa mortalis: etenim inclinando voluntatem sæpè eam allicit ad consensum mortalem, licet ipsa non causet libertatem. Tertiò, si, quando impedit ne sit cognitio ad mortale requisita, dicitur causare veniale; ergo è contrario, quando eam cognitionem non impedit, dicetur causare indirectè mortale: nam si qui ponit impedimentum, ne tota domus comburatur, non solùm dicitur impedijsse ne tota combureretur, sed etiam dicitur causa combustionis mediæ; ergo qui non posuit vllum impedimentum, dicetur causa combustionis totalis; ergo sensualitas, quando talis est, vt perfectum vsum nullo modo impediat, dicetur causa mortalis, sicut quando partem impedit dicitur causa venialis; ergo ex eo capite non potest desumi illa disparitas.

Ego sanè non video, quid ibi D. Thomas intenderit; si aliqua expositio tenenda est, in hanc *Quæ probabilior explicatio D. Th.* vltimam propendeo: nam licet fortè non sufficiat, vt ille modus loquendi re ipsâ sit admittendus, & vt magis vnum quàm alterum peccatum sensualitati sit tribuendum, ad eum tamen videtur D. Thomas attendisse; etenim art. 3 ideò dicit veniale non tribui rationi, quia illud homo non facit cum perfectâ deliberatione. & vt homo est: ergo ideò sensualitati tribuit veniale, quia hoc causatur ex cognitionis turbatione proueniente à sensualitate. Sed de mente Diui Thomæ satis.

Illud hîc notare oportet, aliquos recentiores 3.
docere cum Conrado & Medinâ ad q. 74. art. 1. *Conradus & Medina docent, non omne peccatum esse in voluntate.* primæ secundæ, non omne peccatum esse in voluntate tamquam in subiecto; quod putant à D. Thomâ traditum, dum quæst. 74. art. 3. ait, aliqua peccata esse in alijs potentijs: ratione verò probant idipsum; nam licet requirant ad omne peccatum liberum exercitium voluntatis, & in hoc differant à Caietano; quem diximus paulò antè ponere veniale in sensualitate; censent tamen multa peccata, si formaliter spectentur, esse priuationes quarumdam perfectionum ad alias potentias spectantium, non verò ad voluntatem: si verò materialiter considerentur, sunt actus mali earumdem potentiarum vt à voluntate distinctarum; vt patet in actibus infidelitatis, qui sunt imperfectiones intellectus; & in actibus concupiscentiæ carnalis, qui sunt imperfectiones appetitus. Hanc sententiam P. Tannerus defendit quæst. 8. dub. 1.

Ego tamen, licet fortè de nomine hîc disputetur, arbitror eos auctores minùs rectè locutos. Et quidem communis consensus contrarium docet cum D. Thomâ q. 74. art. 1. in corpore; vbi om- *Omne peccatũ est in voluntate vt in subiecto, in alijs potentijs solùm denominatiuè.* ne peccatum tamquam in causâ & subiecto ponit in voluntate, in alijs verò solùm denominatiuè, vt dictum est suprà, seu quatenus à voluntate illi actus imperantur: & licet aliqui censeant actus aliarum potentiarum etiam addere nouam malitiam, omnes tamen dicunt, etiam tunc incipere actum peccati ab ipsâ voluntate, & in eâ primò subiectari. Probatur autem, quia de essentiâ seu conceptu formali peccati est, vt sit voluntaria transgressio legis: atqui id formaliter spectat ad voluntatem; in quâ solâ est voluntarium formaliter, ergo.

Confirmo, & simul respondeo argumento opposito. Nam licet actus sensualitatis sit obiectò prohibitum, sicut etiam occisio hominis externa est prohibita (in quo puncto non video quid speciale hi auctores viderint in sensualitatis actu præ occisione ipsâ externâ: idẽ dico de actu hæresis, qui etiam est obiectum prohibitũ) ratio tamen peccati formaliter non consistit in eo actu intellectus, sed in volitione habendi illum actũ; sicut in volitione liberâ occidendi consistit peccatum formaliter; & in volitione positiuâ pollutionis v.g. & motuum sensualitatis consistit peccatum; aut si etiam voluntas teneatur per volitionem positiuam resistere eis motibus, idq; non præstet, tunc peccatũ consistet in omissione eius positiuæ volitionis: quę omissio in solâ voluntate recipitur, non verò in motibus ipsis, nisi denominatiuè ab eâ omissione vnde rursus, si stante

omiſſione hi motus non ſequerentur de facto, non ideò deeſſet illi omiſſioni vera & integra ratio peccati; imò in ſententiâ Patris Tanneri non augeretur per eos motus vel in minimo omiſſionis malitia;ergo hæc,ſecundùm id quod in recto & de formali dicit, præciſè eſt in voluntate,non in alijs potentijs. Libenter admitto, eos motus carnis, ſicut errorem exiſtentem in intellectu contra fidem, habere aliquam inhoneſtatem & indecentiam phyſicam; at hæc non conſtituit formaliter peccatum: vnde in ſomno, in ebrio.in amentc tales actus retinent totam eam indecentiam, non tamen habent quidquam de malitiâ formali,eò quòd non habent conſenſum liberum poſitiuum aut omiſſiuum voluntatis,iuxta diuerſas ſententias de purâ omiſſione,& de obligatione eis motibus reſiſtendi,quæ ſunt independentes à puncto præſenti; ergo non poteſt negari, voluntatem ſolam eſſe etiam ſubiectum formale omnium peccatorum formaliter & primariò,ſeu quatenus dicunt rationem demeritoriam,ſiue denominatiuè actus aliarum potentiarum dicantur peccata,ſiue non. Et ſanè (vt initio notaui) iudico te ipsâ nihil aliud quàm hoc à Patre Tannero doceri,licet verba aliud ſonent;& licet minùs benè aſſignet quoad hoc diſparitatem inter aliquas potentias neceſſarias;quaſi vnæ præ alijs poſſent eas denominationes recipere.

Habent tamen actus aliarum potentiarum aliquam indecentiam.

SECTIO II.

An peccatum ſolùm ſit in ratione ſuperiori: & quid S. Auguſtinus in hoc puncto ſenſerit.

OCcaſione præcedentis dubij tractati poſſet, an peccatum ſolùm poſſit in ratione ſuperiori, an etiam in inferiori inueniri; & quæ ſit ratio ſuperior, quæ inferior. Quæſtio hæc quoad rem ipſam conſiderata vix vllam habet difficultatem, quæ iam non ſit expedita:quia verò D. Auguſtinus lib. 12. de Trinitate cap 12.& 14. vbi diſtinctionem illam agnouit, obſcurè loquitur, nonnibil nos in præſenti cogit hærere,vt eius mentem declaremus.

Quid ratio ſuperior,

quid inferior.

Ergo quod ad rem ipſam attinet, ratio ſuperior dicitur intellectus, quatenus conſiderat rationes ad genus moris pertinentes; v. g. quòd opus ſit lege, diuinâ prohibitum, quòd ſit moraliter malum, &c. inferior eſt ipſemet intellectus, quatenus ſolùm conſiderat rationes, quæ ad cómoditatem aut vtilitatem phyſicam pertinent;
4. v. g. an cibus ſit delectabilis,ſanus,&c.per quod non ponimus duas potentias, ſed vnam exercentem diuerſos eos duos actus. Hoc poſito ex dictis ſuprà,dum de moralitate diſputatum eſt,euidenter conſtat, non poſſe eſſe vllum peccatum ſine cognitione legis & malitiæ moralis, quam diximus rationem ſuperiorem; quod etiam de veniali intelligendum eſt;nam & hoc neceſſariò requirit legis ſeu prohibitionis moralis cognitionem: quid autem neceſſum ſit, vt ex ignorantiâ peccetur, ibidem diximus ſufficienter; ergo vno verbo, nullum omnino peccatum reperitur niſi interueniente ratione ſuperiori. Hæc (vt paulò antè dixi) de re certâ clara & facilis doctrina eſt.

Difficilis explicatio S. Auguſtini.

Illud difficile, quid S. Auguſtinus voluerit dum citato loco dixit, conſenſum in delectationem ad ſolam inferiorem rationem pertinere, conſenſum verò in opus ad ſuperiorem rationem: vbi non intellexit per conſenſum in delectationem ſolum veniale, & per conſenſum in opus mortale, vt probat benè P. Vaſquez diſput. 105. num. 8.ex eiuſdem S. Auguſtini verbis: in vtroque enim cóſenſu cenſet peccatum mortale interuenire poſſe.D.Thomas art.7.opinatur, vltimū in modo agendi eſſe conſenſum in opus, ideóque id tribui rationi ſuperiori tamquam vltimo tribunali iudicanti; primum verò eſſe delectationem, quæ tribuitur parti inferiori tamquā infimo iudici. In contrarium tamen obſtat,quòd ratio inferior & ſuperior non diſtinguantur per opus & delectationem, ſed per rationes inferiores & ſuperiores; vnde delectari,attentis rationibus ſuperioribus, ſpectat etiam ad rationem ſuperiorem; & è contrario conſentire in opus, non attentis ijs rationibus,etiam ſpectat ad rationem inferiorem: ergo non explicat,cur delectatio tribuatur inferiori, opus verò ſuperiori.

Alias explicationes adducit & reijcit P. Vaſquez ibi; ipſe verò putat mentem S Auguſtini declarari ex lib. 2. de Geneſi contra Manichæos cap.4.vbi dicit,tunc rationem inferiorem guſtare, quando ſolâ delectatione ducitur,non conſideratis rationibus ſuperioribus. Nihil autem amplius pro explicatione adducit;ego verò in eâ inuenio eamdem difficultatem,quam ipſe obijcit contra Conradum & Victoriam cap. 3. etenim cùm D. Auguſtinus admittat conſenſum partis inferioris in delectationem ſufficientem ad peccatum,non poteſt agere de eo conſenſu qui fit in delectationem,non conſideratis rationibus ſuperioribus: vel certè ſi hæc ratio non obeſt, bona erit explicatio Conradi;qui etiam docet à S. Auguſtino vocari conſenſum in delectationem, quando ea delectatio eſt ante conſiderationem malitiæ. imò vix video in quo duæ illæ explicationes diſtinguantur.

Ideò ego valdè propendeo in explicationem Caietani ad art. 7. citatæ quæſtionis, vbi docet, D. Auguſtinum & Thomam locutos non in rigore ſcholaſtico, ſed per appropriationē quamdam;ſicut in materiâ de Trinitate ſolent ea quæ ſunt omnibus perſonis communia tribui vni perſonæ ſoli, vt Patri potentia, ſapientia Filio, bonitas Spiritui ſancto: ita in præſenti eſto cōſenſus in opus & delectationem pertineat ad rationem ſuperiorem, ſolùm quando rationes ſuperiores conſiderantur, & è contrario, quando non conſiderantur, vtramque pertineat ad rationem inferiorem; quia tamen quid nobilius eſt conſenſus in opus quàm in delectationem, ideò ille tribuitur rationi ſuperiori tamquam nobiliori,hic verò inferiori tamquam minùs perfectę: quam explicationem inde mihi perſuadeo; nam S. Auguſtinus adducit ibi allegoriam Adami & Heuæ peccantium:quòd ſi (de quo ſtatim) rationem inferiorem Heuæ, ſuperiorem Adamo tribuit, certè non eſt in rigore locutus, nec quidem per ſimilitudinē: nam Heua tam fuit capax peccati quàm Adamus;ratio autem inferior non eſt capax peccati; ergo in eâ comparatione non tenuit rigorem D. Auguſtinus, ſed ſimilitudinem imperfectam, vt ſolet eſſe in allegorijs. Hæc explicatio ſatis eſt probabilis: addo tamen aliam meo iudicio claram & facilem; quam colligo ex eodem loco D. Auguſtini paulò inferiùs.

Vera S. Auguſtini explicatio.

S. Auguſtinus Adamū comparat cōſenſui in opus, Heuam conſenſui in delectationē.

Dico ergo D. Auguſtinum non comparaſſe vllo modo Adamum & Heuam rationi ſuperiori & inferiori, ſed conſenſui in opus Adamum,cōſenſui verò in delectationem Heuam;per rationem autem

6. autem inferiorem, quæ ſolùm conſiderat rationes boni phyſici, non verò moralas, intellexiſſe ſerpentem ſeu appetitum; id quod ex verbis ipſius meo iudicio euidenter probatur; nam paulò inferiùs ait, ſibi eſſe benè notum à multis Doctoribus Catholicis per Heuam intellectum ſenſum communem; addit tamen, quia in ſenſu cõmuni conuenimus cum brutis, & his iam exiſtentibus non inueniebatur adiutorium ſimile Adamo; *Ego* (inquit) *nolui per eum ſenſum Heuam intelligere, quòd in eo conuenimus cum brutis; ſed ad alteram explicationem confugi.* Hinc clarè conſtat, per Heuam, cui tribuit S. Auguſt. conſenſum in delectationem, non intellexiſſe ipſam partem inferiorem, vt explicatur à Scholaſticis, hoc eſt, ſolam cognitionem boni delectabilis, non attentâ moralitate: etenim ſic explicata ratio inferior formaliter eſt cognitio omnino ſimilis ei, quam habent bruta; quia etiam hæc conſiderant rationem commodi ſeu boni phyſici ſeu delectabilis, prout excludit morale. Auguſtinus autem, vt videmus, nihil intellexit per Heuam, quod ſit commune beſtiis, ſed præciſè illud quod eſt proprium hominum; hoc autem etiam conſiderat rationes morales ſeu æternas: ergo per rationem inferiorem ſolùm intellexit ſerpentem, per Heuam verò rationem ſuperiorem. In hac autem eadem ratione ſuperiori ſeu rationali diſtinxit rurſus Auguſtinus duos actus, vnum altero peiorem; conſenſum ſcil. in opus, qui eſt grauior; & conſenſum in delectationem, qui leuior eſt: & hos duos comparauit Adamo & Heuæ; illum Adamo, quia eius peccatum nobis grauiùs nocuit; hunc peccato Heuæ, quòd immediatè & per ſe non ita nobis nocuiſſet. Et ſicut Heuæ peccatum fuit primum, & ex eo prodiit peccatum Adami, ita docet Auguſtinus, ex conſenſu in delectationem prodire alterum conſenſum grauiorem in opus; quia prior eſt delectatio, deinde volitio efficax: vterque autem actus eſt in ratione ſuperiori, quatenus ratio ſuperior accipitur ꝓ ratione conſiderante res æternas. Conſiderationi verò rerum temporalium, quam Theologi vocant rationem inferiorem, non tribuit Auguſtinus vllum peccatum, nec quidem veniale, aut conſenſum eius in opus aut in delectationem; ſed eam conſiderationem ſeorſim & ſolitariè acceptam dicit eſſe communem brutis, ideóque eam comparauit ſuggeſtioni ſerpentis: in quâ comparatione ipſe ſanctus Doctor aliam inuenit proprietatem; quòd ſicut cogitatio rerum temporalium, etiam non attentis rationibus diuinis, licet ſit nobis communis cum brutis, eſt tamen in nobis nobilior & perfectior, ita meritò comparatur ſerpenti, qui inter animalia erat aſtutiſſimus: quam rationem conuenientiæ notauit etiam reflexè idem Auguſtinus. Ecce ſic explicata ipſius mens clarior eſt, & per omnia accommodata metaphoræ quam aſſumpſit; vt appetitus ſit ſerpens, qui inducit ad peccandum; Heua ſit conſenſus in delectationem, qui ex ſe leuius peccatum eſt & minùs nocet; cõſenſus verò in opus ſit peccatum Adami, quòd eſt grauiſſimum. Per rationem verò inferiorem, cui ſerpentem comparauit, intellexit appetitum; in ſuperiori verò ratione duo ea peccata diſtinxit. Legatur illud caput; vbi ita clarè loquitur, vt mirer, in alterum ſenſum à tot Doctoribus citari. Et de Auguſtino ſatis.

Bruta cognoſcunt etiam rationē boni phyſici, vt excludit morale.

Conſenſus in opus grauior quàm in delectationem.

Rationem inferiorem comparat S. Auguſtinus ſerpenti.

SECTIO III.

Vtrùm motus omnes inordinati concupiſcentiæ ſint peccata.

DIco *omnes*; nam de his, qui directè vel indirectè libertati voluntatis ſubſunt, agendum erit ſpecialiter deinde. Quæſtio ergo præſens de omnibus eſt, etiam de his qui ſine libertate fiunt. Vbi omitto ſententiam Caietani aientis, concupiſcentiam ſufficientem habere libertatem ad veniale, licet non ad mortale; eam enim ſatis ſuprà reiecimus. Hac de re fusè Pater Vaſquez diſp. 106. Tannerus q. 8. dub. 3. Thomiſtæ ad hanc quæſtionem 74. art. 3. reliqui verò in 2. Sententiarum ad varias diſtinctiones.

Hæretici nonnulli noſtri temporis affirmant abſolutè: contra quem errorem ſuprà fusè egimus, dum probauimus, ſine libertate nullum poſſe eſſe peccatum: id quod ſpecialiter de appetitu ſeu concupiſcentiâ definiuit Tridentinum ſeſſ. 5. de peccato originali can. vltimo; ideò de hoc puncto nihil hîc ampliùs. Inter Catholicos autem non etiam defuêre, qui minùs benè in hac materiâ diſcurrerint.

Hæretici aſſerunt omnes motus inordinatos eſſe peccatum.

7\. Henricus enim quodlibeto 6 quæſt. 32. docet omnes motus concupiſcentiæ in non renatis eſſe dignos pœnâ æternâ, ac proinde eſſe peccata mortalia actualia ratione voluntatis primi parentis; in renatis verò nec eſſe peccata ſimpliciter, nec pœnâ æternâ dignos, continere tamen aliquam deformitatem moralem. Hæc opinio multa continet abſurda. Primum, quòd in voluntate alienâ contrahantur peccata actualia: nullum enim aliud de facto contrahitur præter originale. Secundum, quia inde ſequeretur, ſi ſtulti & amentes cum originali decedentes habuiſſent tales motus (haud dubiè enim in amentibus etiam paſſim repetiuntur) eos damnandos ad inferos pœnâ æternâ ſenſus: idem eſt de pueris non baptizatis, ſi ante vſum rationis eos motus habuerint, quod eſt abſurdiſſimum. Sequela verò manifeſtè patet; nam cùm hi motus non requirant actualem libertatem, tam erunt vera peccata in amentibus quàm in non amentibus. Tertiò, deberet dici in Gentilibus dormientibus omnes tales motus eſſe peccata mortalia; quod omnium hominum ſenſui repugnat: nullum enim in ſomniis agnoſcunt peccatum, niſi fortè quando præuiſum fuit, & debuit impediri. Quartò, non videtur tenere conſequentiam Henricus in eâ doctrinâ; nam per Baptiſmum licet deleatur peccatum originale, non tollitur tamen continentia noſtrarum voluntatum in Adamo, vnde reliqua mala, quæ in illo contrahimus, exceptâ maculâ originalis, durant; ergo etiam in renatis manebit ea Adami voluntas: & cùm aliunde maneat in eis motibus tota turpitudo neceſſaria vt ſint peccatum mortale, etiam erunt in renatis mortalia peccata. Quintum etiam debuiſſet dicere Henricus omnes motus iraſcibilis eſſe peccata; quia per peccatum Adami non minùs incurrimus motus malos iraſcibiles quàm alios concupiſcibiles; id autem de eis aſſerere eſt planè abſurdum.

Henricus idem ex parte ſentit.

Reÿcitur. Præter originale nullum contrahitur peccatum in alienâ volũtate.

Per Baptiſmũ non deletur continentia noſtrarum voluntatum in Adamo.

Ideò Secundò alij auctores loquuntur cum diſtinctione: Vel enim motus hi cauſantur ab imaginatione, & tunc cenſent eſſe liberos voluntati, quia hæc potuit impedire imaginationem, ne de eis obiectis abſentibus cogitaret;

Quorundam aliorum doctrina.

quata aliqui eos tunc dicũt esse mortales, alij solùm veniales, vel procedunt ax obiecto repentè per sensus proposito, ex aspectu improuisa fæminæ v.g. aut ex corporali passione quæ morbo aliáue causâ commora causat aiusmodi motus; & tunc sicut non potuerunt à ratione impediri nec in se, nec in causâ, ita non sunt vllo modo peccata. Hæc vidatur esse sententia expressa D. Thomæ quæst. 7. de malo, art. 6. ad 8. & aliorum.

Reijcitur.

Nihilominùs tamen aa defendi nullo modo potast; & quidem quoad secundam partem, negantem eiusmodi motus ortos ex commotiona corporis asse peccata, verissima est ob rationem datam, quia scilicet non sunt liberi. Prima ergo sola pars de imaginationa reiicitur manifestè;

8. *Non potest quis omnem imaginationem impedire.*

nam etiam imaginationem non potast homo sæpissimè impedire: quia occurrens vnum obiectum excitat speciem alterius absentis sine vllâ libertate: vt si quis occurrat Petro in plateâ, & tunc excitator ei species sororis Petri anteà benè notæ, & inde oriantur tales motus, certè tam pstum fuit libeta ea imaginatio obiecti absentis quàm præsentis: ergo nun magis erunt peccaminosi tunc motus illi, qoàm si ex aliquâ commotione corporia aut obiecto præsenti axcitati fuissent. Adde, sæpè etiam excitari eam imaginationem ex similitudine obiectorum, de quibus cogitat, & nec tunc habet libertatem in primâ excitatione. Vnde miror, quod cùm ioco vbi proximè fateatur ipsemet D. Thom. voluntatem, dom auertit suam cogitationem ab vno obiecto, incurrere sine libertate in aliud; miror, inquam, ipsum dein dixisse, voluntari debera imputari illam alteram cogitationem: dici enim non potest, voluntatem esse reprehensiiona dignam in auertendâ cogitationa malâ; ad id enim tenebatur, iuxta D. Thom. nec potest dici culpabilis in eo, quòd resultet altera cogitatio, quia necessariò ea sequitur ex auersione illâ laudabili, vt ipsemet sanctus Doctor docet: quis autem reprehendit illum ob id, quòd sequitor necessariò ex actiona, ad quam hîc & nunc tenebatur? ergo non potest essa in eâ cogitationa vlla colpa; ergo nec in motibus necessariò ax tali cogitatione insurgentibus; quia nulla fuit libertaa in eis, nisi summùm in efficiendâ actione bonâ; ex quâ eo ipso non potest malitia oriri.

Non potest semper voluntas cogere intellectum vt cesset ab obiecti cogitatione.

Addo, etiam sæpè hominem conari auertere cogitationem ab vno obiecto, & de alio cogitare; non posse tamen id obtinera etiam in illis obiectis, quæ molastiam causant: sæpissimè enim homo conatur non cogitata vel de infamiâ sibi illatâ, vel de amici aut vxoris morte, vel de aliis malis euentibus, ne diutiùs tristetur tali cogitatione; & nihilominùs nequit eam cogitationem auertere perfectè: imò sæpè quò magis conatur eam reiicere, eò fortiùs illa insurgit. Cuius ratio est, quia sæpè tam vehementer excitatur species in intellectu de aliquo obiecto, vt licet voluntas conetur excitare alteram de alio, per quam cesset à priori, non possit tam vehementem eam secundam excitara quàm fuerit prima.

9. *Motus inordinatus ortus ex tali continuatione non est liber.*

Hinc colligo contra alios auctores qoi continuationem imaginationis dixerunt asse liberam, ideoqoe omnes motus ex tali continuationa insurgentes esse liberos; colligo, inquam, etiam eos errasse, quia, vt immediatè antè ostendi, nec qoidam ipsa continoatio est nobia libera sæpè, vt experientia ipsa manifestè docet quotidie: & ad hoc facit locus Pauli ad Rom. 7. *Non quod volo bonum, hoc facio*; vbi denorat, resistente etiam voluntate dari tales motus, & consequenter permanere tune imaginationem erga ea obiecta; licet voluntas resistat: nam sine cogitatione motus illi non possent esse.

Ergo dicendum est cum communi sententiâ, qoam omnes ferè defendunt, exceptis citatis, motus appetitus non essa peccatum, nisi vt summùm, quando vel à voluntata positiuè procurantur, vel voluntariè non reprimuntur postquam sunt excitati, si possit & teneatur volontas reprimere. de qoo infrà. ita sentit ipsemet D. Thom. nam licet (vt diximus) in libris Sententiarum contrarium senserit; hac tamen quæst. 74. art. 6. expresè communem tradidit sententiam; ait enim duobus solùm modis esse voluntarios & peccaminosos einsmodi motus: vno, quando positiuè eos volontas excitat; altero, quando aliunde excitatos non aomprimit, sed circa illos immoratur. Vides ergo eum supponera, non semper excitationem eorum motuum esse peccatum. vbi nihil de obiecto præsente aot absenta, vel de imaginatione aot commotione corporis. Pro hac santentiâ vide multos auctores apud Patrem Tannerum & Vasquez soprà. Res est certior, quàm vt indigeat eorum citatione. Probatur autem ex Tridentino eâ sess. 5. da originali, vbi concupiscentiam docet non esse peccatum propriè, esto ad peccatum inclinet: atqoi non potest actu inclinare nisi per motus in ipsâ insorgentes; quando enim nullus motus insurgit, nulla est inclinatio; ergo sentit Concilium eos motus non esse peccata, sed inclinationem in peccata; nec potest dici, Tridentinum solùm loqui de motibus appetitus, qoi insurgunt ex commotiona corporis, non verò de his, qui ex imaginatione: nam Concilium sine vllâ planè distinctione id docet, sopponens, quod & paulò antè insinuaui, sæpè huiusmodi motus durare etiam resistente voluntate; vnda euidenter infertur, non esse semper in potestate voluntatis eos cohibere, multò minùs cogitationem vnde oriuntur; nam si hanc cohiberet, eo ipso motus per se cessarent: appetitus enim nihil actu amat sine præuiâ cognitione. Id ipsum docuit Augostinus lib. 1. de Ciuitate Dei cap. 5. clariùs aotem lib. 3. da Libero arbitrio cap. 25. docens non esse in potestate voluntatis, quod tangatur hoc vel illo obiecto, à quò etiam moueatur.

Motus inordinati solùm peccaminosi quando liberè cõtinuati.

Ratio à priori iam est insinuata, dum reiecimus oppositas sententias: atenim voluntas nun habet despoticum dominium in actus intellectus, multò minùs in actus sansus communis: nam excitatâ vehementer specie non potest voluntas dicere intellectui, Nun opereris cum illâ, sad debet diuertere illum ad alia obiecta, quibus occopatus non habeat vires ad cogitandum de primo: iam autem dixi, non posse illam sæpè, etiamsi summè ad id conetur, tam vehementer excitara species alias ac oportetet ad distrahendum intellectum; ergo non semper habet libertatem in eis motibus; ergo nec peccat. Quod de intellectu dixi, à fortiori locum habet in cogitatione sensus communis, qui minùs adhuc subiacet volontati. 10.

Voluntas non dominatur despoticè intellectui nec sensibus.

SECTIO

SECTIO IV.

An stante plenâ aduertentiâ sit peccatum, non reprimere motus sensualitatis.

MOtus sensualitatis intelligimus io præsenti commotionem spirituum, qui excitari solent in homine arga copulam carnalem, aut effusionem seminis, motum item ipsius membri; qui motus semper coniunctus essa sulet cum eâ spirituum cõmotione; & de his quærimus, an, & quando sint peccatum graue: in quo puncto dubium non est, eos motus, si ratio non aduertat, aut aduertens non possit eos compescere, non esse peccatum vllum. id enim totâ sectione præcedenti probatum ast. Vnda Secundò est certum, si non sit nisi semiplena deliberatio, aut semiplena attentio, non posse eos esse nisi summùm peccata venialia. Hæc duo ob omnibus recepta, & ax dictis nota.

Illud dubium, au stante plenâ libertate teneatur quis eos motus insurgentes comprimere, an varò possit eos parmittere; & verò, quod plue est, an etiam sine peccaro eis positiuè consentire valeat.

SVBSECTIO I.
Proponuntur variæ sententiæ: & quadam præmittuntur.

Qui auctores negant hominem teneri reprimere motus sensualitatis.

PRima absolutè negat, hominem teneri sub peccato reprimera aos motus, si non adsit periculum positiuum ais consentiandi. Ita Adriaous in 4 quæst. 5. Angalus & Armilla varbo *Cogitatio*. oum. 2. Caietanus in summâ eodem var-
11. bo, Tolatus in summâ lib. 5. cap. 12. Salas eam æquè probabilem iudicar Tractatu 13. disp 6. sect. 3. à num. 25. & 29. vbi multos alios rafert: citatur etiam Thomas Sanchaz lib. 9. da Matrimonio disput. 45. num. 25. non vt eam defendens, sed vt absolutà probabilissimam eam iudicans: totâ tamen eâ disputatione nihil agit da motibus, sed de pollutionis causis; & cùm certum ibi iudicet, causas per se illius esse peccaminosas, ac motus hi videantur multùm habere de causis per se pollutionis, potiùs sentit eos non posse licitè permitti: citatur atiam ab aliis pro aadem semantiâ lib. 1. de Præceptis Decalogi cap. 2. sed ibi etiam solùm agit da delectatione appetitus erga obiectum turpa, non varò da motibus his.

Qui oppositũ asserant.

Secunda sententia opposita docet, taneri nos sub peccato morrali ad reptimendos eos motus. Ita Henricus de Gandauo quodlib. 6. q. 32. Antoninus parta 2. tit. 5. cap. 1. §. 5. Azor. Tomo 1. lib. 4. cap. 3. num. 117. Vasquaz disp. 108. cap. 2. vbi ait sibi & plerisqua nou videri contrariam probabilem; Tannetus q. 8. dub. 4. vbi pro aadem citat D. Thom. quæst. 74. art. 6. & 8. quidquid (inquit) in contrarium repugnet Salas, aliique nuonulli. Ego tamen iudico D. Thomam eo loco satis obscutè locutum; & in primis art. 8. solùm agit da delectationa morosâ in eopulam cogitaram: quæ est alia quæstio ab eâ de quâ in præsenti: art. verò 6. licet da his motibus agat, duo taman vidatur requirera, vt illi sint peccaminosi: primum, vt ratio superior non repellat insurgentes: secundum, vt immoretur circa illos: videtur autem ad tertium declarare, quid sit immotari; ait enim, *Delectatio dicitur morosa non ob moram temporis, sed ex eo, quòd ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eã repellat, tenens, & voluens libenter.* Ecce expressè videtur requirere consensum voluntatis; & titulus articuli idem denotat; est enim talis: *Vtrùm consensus in delectationem*, &c. Prima autem sententia nullo modo docet esse consansum, sed non teneri voluntatem eos reprimera. Addo, licet D. Thom. vtaiur voce *motus*, illum tamen intelligere interiorem delectationem appetitus erga rem illicitam; hîc autem agimus de motibus ipsis physicis, qui non habent aliud obiactum à se distinctum: non enim sunt per modum appetitionis, sad per modum motus localis, qui non habet propriè vllum obiectum.

Quid delectatio morosa iuxta D. Thom.

Pro decisione obseruo Primò, ab aliquibus confundi hîc duas quæstiones valdè diuersas, vt paulò antè obseruaui: quarum vna est de dalectatione ipsâ appetitus in obiecto turpi apprehenso, an eam teneamur reprimere; altera verò de motibus ipsis vel axtarnis membri vel internis spirituum: qui motus vt tales non habent, iuxta dicta, aliud obiectum à se distinctum. 12. De primo senso quæstionis agemus totâ disputatione sequenti, in hac solùm de secundo: qui tamen duo sensus videntur à Patre Tannero pro vno vsurpari: vnde Azor, Sanchez, D. Thom. & aliqui alij, quos pro motibus citat, solùm loquuntur in primo sensu: solus Vasquez agit de motibus in secundo sensu.

Aduerto Secundò, etiam loquendo in secundo sensu, vix differre re ipsâ citatos auctores pro primâ & secundâ sententiâ; licet enim hi dicaot, *Tenemur resistere*, illi à contrario, *Non tenemur*; diuersitas tota tamẽ est in significatione eius vocis *resistere*: nam omnes ferà secundi dicuot, noo esse necassarium ad eos comprimendos cessara ab vllâ actione ex quâ oriuntur, nisi ex naturâ suâ ordinata sit ad aos motus; solúmqua requirunt displicentiam aliquam voluntatis in ais. Primi verò auctores etiam nihil docent aliud, quàm oon esse obligationem aos reprimendi simpliciter cessando à causis à quibus proueniũt; de eo autem actu positiuo displicentiæ io voluotate non multùm curant, quia suppositâ non obligatione cessandi ab occasione & causis, à quibus proueniunt, noo videtur in illâ displicentiâ voluntatis valdè multùm essa situm; & facilè ast illam re ipsâ habere; vel è contrario difficillimum ostendere, cur sola omissio eius displicentiæ sit peccatum.

Media alia sententia inter superiores duas docens, quandoque teneri reprimere, quandoque non, Exodi 20.

Magis rem declarant recentiores qoidam; qui mediam viam tenera volentes, dixarunt Primò, voluntatem negatiuè sa habendo, si commodè & facilè possit motus istos cohibera, peccare mortaliter; imò, si possit cohibere facilè per efficacem disseosum, licet habeat simplicem displicentiam, peccara mortaliter non habendo eum efficacem dissensum; nam præcepto illo, *Non concupisces*, obligatur volontas ad reprimendum motum concupiscentiæ: ergo licat displiceat in istis motibos, si tamen oon reprimit efficaciter, cùm commodè possis, peccat morteliter. Secundò docent, eum, qui ægrè & difficulter potest resistere, licet possit simplicitet, non tamen peccare morraliter; imò tantem posse essa difficultatem, vt nec venialiter peccet nou resistendo: tunc autam dicunt difficulter eis rasisti, quando causa illorum difficulter vitari potest; vlteriùs autem declarantes, quę sit causa difficulter vitabilis, dicunt esse illam, quæ honestum

finem

finem habet, vel vtilis est alioquin homini; imò esto venialiter sit mala, si tamē est in aliâ materia dicunt esse difficulter vitabilem: solùm ergo è contrario vocant facilè vitabilem illam, ad quam alioqnin vitandā tenemur sub mortali in quacumque aliâ materiâ sit ea causa: vnde si quis, inquiunt, die veneris comedat carnes, & exinde etiam remotè sequantur eiusmodi motus, peccabit mortaliter non solùm contra præceptum abstinentiæ, sed etiam contra castitatem; si verò Die Dominicâ carnes comedat, esto videat indè proximè valdè secuturos tales motus, non peccabit, nec quidem venialiter contra castitatem, dummodò absit periculum consensus. Hæc illi ad conciliandas duas oppositas sententias, quæ ideò hic retuli, quia per eam doctrinam declaratur, quis sit status quæstionis.

Quid maximè difficile in hac quæstione, an scil. motus appetitus sint moraliter mali.

Tertiò aduerto, in hac quæst. ab auctoribus non tractari id quod maximè difficile est, & à quo quæstionis propositæ tota resolutio vnicè pendere videtur, vtrùm scil. motus hi appetitus sint in se res moraliter malæ, grauisque materia, etiam casu quo positiuè quis eos non solùm permitteret, sed & vellet, procuraretque; sicut homicidium & pollutio sunt ex se obiecta moraliter

13. mala. Ratio autem dubitandi est, quia motus hi sunt vel commotio aliqua interior spirituum, vel (omnia munda mundis) ipsius membri virilis; id autem non videtur habere moralem grauem indecentiam (secludo pollutionem) neque reperitur vllum præceptum naturale, quo prohibeantur; nam tales motus non sunt fornicatio, vt per se constat; ergo præcepto non fornicandi non sunt contrarij.

Cur fornicatio & pollutio prohibita.

Confirmo, & declaro proponendo rationem, ob quam auctores communiter docent, fornicationem & pollutionem esse peccatum, illam scilicet, quia vergit in detrimentum prolis; hanc verò secundam, quia semen naturâ suâ ordinatum ad generationem humanam fundit inutiliter; vel quia, vt alij iudicant, ea voluptas cùm sit ipsamet quæ in matrimonio reperitur, si posset extra illud haberi licitè, manifestum præiudicium matrimonio afferret, vtpote quæ sine grauibus illis oneribus, quæ matrimonio annexa sunt, haberet præcipuam illius voluptatem. Hæ certæ & similes rationes non habent locum in eis motibus, qui non pertingunt ad pollutionem; neque enim vllo modo sunt in præiudicium prolis, quæ nulla ex eis sequitur: neq; item semen ordinatum ad prolem in alium finem conuertitur: neque item matrimonij voluptatem continent: ergo non prohibentur vllo modo per præceptum non fornicandi: neque aliunde cernitur in eis malitia, saltem grauis, ergo: quod verò videantur ex communi apprehensione aliquid habere de indecentiâ, ob quam etiam de illis loqui honestum quemlibet pudet, non multùm vrget; potest enim facilè dici eam esse indecentiam aliquam physicam, vt in aliis actibus humanis, exoneratione ventris, &c. & in motibus ipsis, quando liciti sunt, vt in coniugatis: nam etiam agere de illis eisdem habet indecentiam, quæ non potest refundi in turpitudinem moralem eorum, quia tunc, vt supponimus, nullam habent in se; ergo ex eâ apprehensione communi non rectè infertur, illos habere malitiam obiectiuam illam quæ requiritur in obiectis, vt voluntas positiua de illis mala sit: quòd si tamen aliquam dicantur habere indecentiam, vnde ostenditur illam esse ad mortale sufficientem?

Prima responsio ad quæstionem n. 12. propositam reijcitur.

Dicet aliquis, Hi motus habent aliquam delectationem carnalem; ergo sunt in se mali. Negari posset consequentia, quia delectatio vt delectatio non habet malitiam, nisi ex alio capite ostendatur eam continere aliquam deformitatem & contrarietatem cum naturâ rationali; qualis hîc nondum ostenditur: ergo ex eo solo capite, quod includant voluptatem, non rectè infertur eorum malitia obiectiua.

Secunda responsio ex periculo pollutionis.

Dicet fortè quis Secundò, illos motus naturâ suâ ordinari ad effusionem seminis, ideoque esse malos; neque eam malitiam impediri, eò quòd aliquando non sit illud periculum, quia id per accidens contingit; & non propterea redduntur etiam tunc liciti: quod declaratur exemplo ipsius fornicationis, quæ dicitur esse mala, quia per se affert periculum malè educandæ prolis, non tamen ideò Regi aut alteri poten- 14.
tissimo viro; qui etiam prolem ex alienâ feminâ acceptam potest meliùs educare, quàm alij suos legitimos filios: non, inquam, illi tali licita est fornicatio, quia quod per accidens cesset periculum, non tollit obligationē legis naturalis, quæ non consideratur ex casibus accidentalibus, sed ex his, quæ habent obiecta per se. Quæ ratio eodem modo applicari potest ad motus eos, qui per se pollutionem excitant, ideóque illiciti inde & mali redduntur, etiam casu quo hîc & nunc nullum est tale periculum, ob personæ singularem dispositionem.

Reijcitur ea responsio.

Contra hunc tamen discursum videtur obstare; nam si verum sit quod assumit, sequeretur, esum rerum, quæ pollutionem causant, etiam esse naturâ suâ malum; quod tamen licet à nonnullis concedatur, negatur tamen à maiori & meliori parte Theologorum. Probatur sequela, quia etiam ille esus ordinatur naturâ suâ ad pollutionem, sicut hi motus: ob quam solam rationem dicuntur hi mali. Secundò, difficultatem habet ea solutio, eò quòd, licet quando vehementes sunt valdè illi motus, periculum secum ferant pollutionis, non tamē id per se habent ordinariè loquendo; ergo non possunt ex eo capite reiici tamquā graue peccatum. Tertiò, si ob eam rationem essent peccatum, non essent liciti etiam coniugatis extra copulam; quia neque illis est licita effusio seminis extra copulam; ergo neque licitum erit dare causam per se illius, nisi immediatè ante illam: hoc autem valde durum est, quia communiter Doctores dicunt, eos motus licitos esse in coniugatis, dummodò pollutionis absit periculum proximum.

Motus carnis liciti coniugatis, si absit periculum pollutionis.

Motibus carnis inesse malitiam moralem difficulter ostenditur.

Hinc apparet, quàm sit difficile eorum motuum moralem malitiam ostendere; quòd si hæc non ostenditur, frustrà posteà vlteriùs quæritur, an teneamur eos positiuè reprimere, an verò sufficiat non consentire: si enim in se non sunt peccatum, non solùm non tenebimur vllo modo eos impedire, sed & licitum erit per se positiuè eos amare, & optare; quia licitum est per se amare omne obiectum, quod non habet in se moralem malitiam; si verò è contrario semel statuatur, eos in se obiectiuè malos esse, videtur tunc necessariò dicendum, non solùm esse peccatum eis consentire, sed & ipsos non opprimere quantùm possumus: nam licet actiones aliorum malas non teneamur reprimere, sed sufficiat non complacere in eis; at proprias nostras, si malæ sint, videmur omninò debere frænare; alioquin iam eo ipso nobis erunt voluntariæ, & consequenter peccatum.

Hinc

Hinc fit vlteriùs, tantam esse inter Doctores sententiarum varietatem circa obligatioocm reprimendi hos motus; quia cùm oihil supponaot certum de malitiâ eorũ; vous eos dicit posse permitti liberè, quia videtur supponere, non habere illos vllam malitiam in se; alius verò, quia eam malitiam agnoscit, dicit teneri nos ad eos reprimeodos, & auferendas causas: tertius, qui aliquam nou magnam malitiam inesse illis credit, dicit sufficere, si non eis consentiamus positiuè, esto positiuè eos non comprimamus.

Svbsectio II.

Quid sit in hoc dubio dicendum.

EGo liberriùs longè in hac materiâ ab elio audirem rationem aliquam booam, quàm tentarem eam dare; & (vt verum fatear) nihil mihi occurrit, quod videatur omnino satisfacere; dicam tamen quid iudicem probabilius.

Motus sensualitatis habēt sufficientem malitiam ad veniale: & quo præcepto prohibeantur.

15. Dico Primò, Non videtur dubium, eos motus habere in se malitiam, quæ ad veniale sufficiat. Ratio est manifesta, quia in primis non possunt ordinari ad vllum honestum finem; & aliunde, ex eo quod quodammodò ad pollutionem disponunt, pertinere eodem modo videntur ad illam, & consequenter prohiberi eo præcepto, quo ipsa pollutio, esto non ita grauiter: nam quod prohibetur præcisè propter aliud, minùs prohibetur quàm illud aliud, maximè quando non ita per se & iofallibiliter est causa illius; vt non sunt hi motus respectu pollutionis.

Neque hanc conclusiooem reiiciunt ratiooes suprà factæ, maximè illa, quæ desumebatur ex cibis, qui liciti sunt; quantumuis videantur ad pollutionem disponere; ergo etiam motus hi, esto videantur ad pollutionem disponere, non tamen ideò illiciti erunt. Hæc, inquam, ratio non obest; facilè enim respondetur, quòd aliqui cibi in hoc vel illo homine causent pollutionem, esse planè per accidens, non per se; vnde non prohibentur præcepto prohibente pollutionem, quia hoc solùm vetat causas per se pollutioni annexas: præterquam quòd, cùm cibi oatura suâ habeant alium finē honestum, ad quem ordinaotur, ex hoc capite præponderant ei periculo pollutionis, quod aliquando habent; esset enim graue valdè, si eas causas per accidens diceremus esse peccatum: sæpè enim in multis contingit, vt vel ex abundantiâ seminis, vel ex naturæ debilitate, ex multis valdè cibis, item ex eo quòd hoc aut illo modo iaceant, quòd equitent, &c. sequatur pollutio: & tunc talibus essent prohibitæ innumeræ res, fieretque intolerabile illis ad ea omnia attendere. Hæc autem ratio non habet locum in motibus his; sunt enim ex naturâ suâ initium pollutionis; eh illis enim natura incipit, non item ordinantur ad commoditatem naturæ: non est ergo cur excusentur à ratione peccati saltem venialis. Quod item obiiciebatur, eos non esse in detrimentum prolis neq; matrimonii, &c. non vrget: facilè enim respondetur, licet immediatè non sint, remotè tamē & dispositiuè id habere; quod sufficit, vt licet fortè non grauiter; saltē venialiter prohibeantur. Ad id quod de coniugatis dicitur, in quibus cùm non sit licita pollutio, sunt tamen liciti hi motus, respondeo Primò dubium esse, an etiam in illis non sit veniale peccatum, nisi insurgant immediatè ante copulam. Secundò respondeo, in illis, quia habent ius ad copulam, permitti etiam ea quæ sunt initium illius, quando non est præsens periculum pollutionis, licet sit aliquod remotum; in aliis verò, quibus ea copula est illicita, etiam motus hos ad illam saltem remotè disponentes esse illicitos.

Motus sensuales ex naturâ suâ sunt initium pollutionis.

Motus carnis non vehementes probabiliùs non habent sufficientem malitiam ad mortale.

Dico Secundò: Si motus hi non sunt magni & vehementes, non putarem eos grauiter esse in se inhonestos, quia tunc valdè remotè inducunt in pollutionem; neque aliundè ratio potest reddi, quâ probetur eos esse mortales; vtrùm autem eos positiuè procurare, aut eis consentire sit etiam solùm veniale, non dico iam; hæc enim est alia quæstio; de quâ infrà: nunc enim solùm explico, quid illi motus habeant in se obiectiuè.

16.

Secùs videtur dicendū, si sint vehementes.

Dico Tertiò: Si vehementes valdè sint, non dubitarem eos esse grauiter inhonestos, quia tunc præsentissimè & per se habent annexam pollutionem, ergo participant tunc turpitudinem ab illâ; vnde non erunt tales motus liciti, nisi illis quibus licita est copula, hoc est coniugatis, & quidem solùm proximè ante illam. Iam ex dictis oportet decidere, quanta sit obligatio auferendi causas illorum; & quomodo peccetur eos positiuè amando.

Non licet sensualibus motibus positiuè cōsentire.

Prima Conclvsio quæ ex dictis infertur. Non potest homo consentire positiuè eis motibus sine peccato. In hac omnes omnino conueniunt; & ex dictis manifestè suadetur; cùm enim dixerimus, eos esse obiecta in se moraliter indecentia, euidens est, positiuum consensum liberum in eis esse peccatum: non enim potest quis sine peccato approbare rem malam; amare enim malum, malum est.

Obiectio soluta.

Obiicies, Delectari ex esu carnium cogitato die Veneris, dummodò non adsit animus eas comedendi, non est peccatum; ergo, licet non possit desiderare efficaciter eos motus, eò quòd mali sint, poterit tamen per delectationem eis consentire. Respondeo, Licet in aliis materiis licita sit ea delectatio in obiecto malo, non tamen in materiâ carnis, de quo infrà, dum de morosâ delectatione. Secundò, aliud esse delectari in cogitatione rei illicitæ, seu esus carnium, aliud verò delectari immediatè in obiecto ipso inhonesto, vt à parte rei iam existente: esto igitur primum sit verum, hoc tamen secundum illicitum est. Verùm hac de re fusiùs infrà.

Si tamen leues sint motus, consensus non erit mortalis;

Secvnda Conclvsio: Si commotio spirituum & membri leuis admodum sit, non erit peccatum mortale eis consentire: patet, quia in talibus non inuenitur malitia grauis, vt diximus suprà; exiguam enim habent indecentiam, & valdè remotè disponunt ad pollutionem; ergo non potest esse peccatum graue eis insurgentibus consentire. Dico *insurgentibus*, quia deliberatè quærere illos, & illis delectari, in praxi semper est iudicandum peccatum graue; de quo statim. In nostram autem conclusionem conueniunt ferè omnes, Sanchez lib. 9. de Matrimonio disput. 46. num. 9. 10. & 40. Salas disput. 6. sect. 71. n. 149. Lessius lib. de Virtutibus cap. 3. dub. 8 num. 58. & Tannerus quæst. 8. dub. 6. qui illos referunt: Contrarium videtur sentire Caiet. 2. 2. q. 154. & Tabiena ver. *Osculum*. Puto autem eos non tam intendisse docere, nullam esse materiam leuem in similibus motibus, quàm eos esse ex genere suo mortales; de hoc enim præcipuè ibi Caietanus egit; contendit enim, illos ex se pertinere ad materiam veneream: in quo puncto probando totus est in eo articulo: quidquid tamen de illius

17.

non tamen licet eos procurare.

mente

mente sit, conclusio communis videtur esse certa, quia non est vlla ratio, cur in aliis materiis sit paruitas materiæ, non tamen in hac.

Motus carnis deliberatè procurare est mortale.

TERTIA CONCLVSIO: Procurare hos motus deliberatè, eisque delectari, quantumcumque sint in se leues, in praxi non poterit excusari à mortali. Ratio huius est, quia cùm natura ex se ad hos motus & delectationes vehementer propendeat, non est in potestate hominis dicere, Hucusque perueniam, & non vlteriùs; vt in aliis materiis furti, iniuriæ, &c. in quibus potest homo certum terminum sibi præscribere; Volo v. g. furari quatuor cruciferos, & non ampliùs: quâ positâ voluntate, certò ampliùs non furabitur. Non sic in materiâ carnis: dum enim vult quis expresse excitare in se motus leues, & ad hoc apponit causam, excitabit sibi grauissimos; & quia positiuus affectus ad illos saltem in genere iam præsupponitur, quis neget tunc valdè pronum eum futurum ad consentiendum eis etiam maioribus? ex quo capite non dubium quin se exponat graui periculo maiorum motuum & consensus in eos; ergo per se peccat mortaliter procurando eas delectationes. Hæc autem ratio non habet locum, quando aliunde excitantur, suntque in se leues; esto tunc homo illis consentiat: etenim cùm homo ipse eos non procurauerit, non se exposuit ipse ei periculo; item, quia causæ iam aliunde non excitarunt nisi leues motus; per consensum autem in eis non apponit nouam causam maiorum motuum, non apparet, vnde tunc iudicandus sit grauiter peccare: ideò duæ hæ conclusiones à nobis positæ non pugnant inter se vllo modo.

Obiectio.

Obiicies tamen, Ergo qui tangeret ex proposito leuissimè manum feminæ ob delectationem aliquam, iam eo ipso peccaret mortaliter; quia ille deliberatè quæreret eam delectationem; hoc autem planè videtur incredibile: & verò idem sequeretur, si feminam leuissimè aspicere vellet, & illo aspectu delectari: quis autem hæc

18. omnia dicet esse mortalia? Vt huic obiectioni respondeam aduerto, tactus communiter distingui à Doctoribus in sensuales & venereos: sensuales dicuntur illi, qui purè sistunt in delectatione, quæ sentitur ex contactu rei alicuius mollis & suauis, nullo modo procedendo ad delectationem, quæ in partibus turpibus insurgit: tactus hi non sunt ex se vllo modo venerei, quin potiùs in cælis inter Beatos locum habituros communiter omnes docent: & S. Bernardus Serm. de assumptione Virginis suauissima & dulcissima oscula admittit inter Filium & Matrem: certum autem est in eo statu procul omnino ab futuram omnem veneream delectationem: ergo delectatio ea, quæ ex contactu manat, & ex solâ suauitate rei contactæ desumitur, non est venerea. Vnde si de hoc tactu obiectio loquitur, facilè negabimus sequi ex nostrâ sententiâ, eiusmodi tactus esse mortalia; nam licet fiant ob eam sensualem delectationem, dummodò aliud non interueniat periculum, non habebunt malitiam grauem. Iam ergo tactus venereos explicemus; hi sunt, quando siue manus, siue os, siue turpiores partes tanguntur ob delectationem inde insurgentem in ipso turpi membro, & ob commotionem spirituum, &c. in his autem facilè concedo, eo ipso quòd quis eiusmodi delectationem deliberatè quærens tangat, vel aspiciat aliam personam, peccare mortaliter, quantumuis tactus leues sint; peccare, inquam, non ratione illius tactus secundùm se; quia hic si leuissimus in se sit, sine dubio non esset materia grauis peccati, sed ratione delectationis, quam in se excitare inde directè intendit: etenim licet in ipso tactu præscribere quis possit sibi terminum, quem certò seruet, vt in simili suprà dicebam de voluntate furandi; at in delectatione insurgente in membris non potest eum terminum præfigere, vt & ostendi suprà, quin potiùs procurando leuem excitabit in se grauissimam: sæpè enim etiam, quando homo nullam procurat, ex solo aspectu feminæ etiam leui excitari solet grauissima tentatio: quis ergo prudens non videbit maiorem incomparabiliter occasionem dari, quando ipse homo positiuè benè afficitur erga eam delectationem, saltem in specie, eámque positiuè procurat? ergo ob euidens periculum consensus & excitationis grauium motuum in praxi censendus est mortaliter peccare. Et hæc de positiuo consensu.

Tactus duplex, sensualis & venereus, & quomodo differant.

Delectatio se urens ex tactu merè sensuali non est mortalis.

Delectatio deliberatè quæsita ex tactu venereo est mortalis.

SVBSECTIO III.

Tres conclusiones circa obligationem resistendi.

PRIMA CONCLVSIO: Prima sententia, quæ est Caietani, Nauarri, Angeli & aliorum suprà, saltem propter auctoritatem extrinsecam probabilis est, quando scilicet tales motus insurgunt sine periculo consensus, non esse nec veniale eos non reprimere positiuè; sed aduertendum valdè est; rarò in vigiliâ abesse tale periculum; vnde non putarem in praxi tutum eos permittere. de quo conclusione quartâ.

Motus insurgentes sine periculo consensus non reprimere, probabile est non esse veniale.

SECVNDA CONCLVSIO: Probabilius est, etiam in praxi non teneri, neque sub veniali, hominem causas aliàs, ex quibus tales motus secuturi præuidentur, vitare, nisi sint ex naturâ suâ & per se ad eos motus ordinatæ. In hanc conclusionem ferè P. Vasquez & alij omnes conueniunt cum auctoribus primæ sententiæ (vt & suprà notaui:) & quidem non peccare mortaliter, etiamsi causa, ex quâ sequuntur, sit aliàs peccatum veniale, docet expressè Vasquez suprà: & hanc reddit rationem, quia cùm hi motus valdè facilè & ex multis causis excitentur, esset intolerabile onus homini prohibere sub mortali omnes actiones, ex quibus præuidentur vel timentur secuturi. Ex hac doctrinâ ego probo alteram partem meæ sententiæ contra ipsum: nam si talis causa non prohibetur grauiter à præcepto non fornicandi, etiamsi ex illâ sequantur motus in se graues contra eam virtutem; ergo nec venialiter prohibebitur. Probo euidenter consequentiam, quia præcepta naturalia, quando prohibent aliquid in materiâ graui, grauiter illud prohibent; ergo cùm causæ illæ sint in materiâ graui ob grauitatem horum motuum, si prohibeantur eo præcepto naturali castitatis, debent necessariò prohiberi grauiter; vel si grauiter non prohibentur, vt benè illi auctores docent, nec prohibebuntur venialiter, vt ego contendo in secundâ conclusione.

61.

Probabilius etiam est, eorum causas non vitare non esse veniale, nisi sint tales ex naturâ suâ.

Præcepta naturalia quando prohibent aliquid in materiâ graui, grauiter prohibent.

Hinc reiicio eos auctores, qui dicunt, Si hi motus sequantur ex comestione solùm venialiter malâ, esse etiam malos venialiter; si ex comestione graui mortaliter, eo ipso esse mortales; si denique ex comestione licitâ, nec quidem veniales esse: hos, inquam, reiicio manifestè; nam virtus castitatis non prohibet grauiùs aut seueriùs causas

causas horum motuum, eò quòd illæ causæ sint vel non sint contra abstinentiam, religionē, aut contra veracitatem: quid enim ad castitatem de religione aut veracitate? ergo si castitas prohibet sub mortali esum carnium, quādo hic aliunde est prohibitus, v.g. die Veneris, profectò eodē modo prohibebit, si esset die Iouis. Patet euidenter consequentia, quia castitas in tantum prohibet die Veneris esum carnium, in quantum hic est causa, à quā oriuntur illi motus inhonesti: & sanè castitas ob nullam aliam rationem, vt per se patet, eos prohibet; nam castitas non attendit in cibo, an sit prohibitus à Pontifice, necne: atqui eodem modo sequuntur illi motus ex esu carnis die Iouis, quo die Veneris; ergo eodem modo à castitate prohibebuntur die Iouis. Similiter, si ex eo quòd quis non exeat domo, sequuntur illi motus die Dominico, quando tenebatur ire ad templū ad audiendum Sacrum, ideóq; peccat mortaliter cōtra castitatem; certè eodē modo peccabit contra castitatem, si tunc esset cessatio à diuinis, & non teneretur ire ad Sacrum: quid enim ad castitatem de cessatione à diuinis aut interdicto? Id confirmatur ampliùs ea his quæ diximus suprà, scil. virtutes non prohibere aliquem actum, eò quòd hic sit contra aliam virtutem disparatam,

Castitas non magis prohibet esum carnium die Veneris quàm Dominico.

20. sed tunc quando est contra se ipsam: atqui non est magis contra castitatem aliquis actus, eò quòd sit mendacium aut irreligio, quàm si esset verus, vel actus religionis; ergo à castitate non magis reiicitur in vno quàm in alio casu.

Hinc etiam reiicio eos auctores, qui per causas difficulter aut facilè vitabiles tentarunt huius difficultatis solutionem; etenim manifestè falsum est, actiones omnes eò quòd honestæ, necessariæ vel vtiles ad vitam humanam sint, etiamsi excitentur ex eis tales motus, ideò esse difficulter vitabiles: quis enim dicat, audire confessionem (quod alioquin cum summo labore præstamus) esse difficulter vitabile? quæ enim causa faciliùs auferri poterit à me quàm illa, in quā summū laborē & molestiam experior? Secundò quod cibus, carnes v.g. die Veneris aut die Dominicā mihi apponantur, non faciunt inæqualem difficultatem in abstinentiā ab eis, quia neque dies ipsi reddunt difficiliorem abstinentiam, neq; præceptum abstinendi, quod respicit diem Veneris, reddit suauiorem abstinentiam, ergo ex obligatione nihil planè infertur circa punctum difficultatis maioris aut minoris, ac proinde neq; circa obligationem vi castitatis euitandi eiusmodi causas. Tertiò, si apponantur duo cibi ad comedendum æqualiter sapidi, & vnus excitet in me per accidens istos motus, qui tamen ea altero non excitantur, quis dicat comestionem illius cibi esse difficulter vitabilem, ex eo quòd alioquin licita aut honesta sit, cùm tamen posset quis facillimo negotio altero cibo vesci æqualis ferè saporis & vtilitatis? Quartò, quod docent actiones, quæ sunt peccata venialia, esse causas difficulter vitabiles, actiones verò easdem, si sub mortali prohiberentur, posse facilè omitti, difficile admodum est. Certè, quòd illorum motuum causa prohibeatur sub mortali potiùs quàm sub veniali, non facit vt illi motus sint magis nobis voluntarij; quia non propterea vel magis necessariò sequuntur ea illā causā, aut à nobis magis præuidentur, vel magis intenduntur à nobis: neque item inde fit, vt causa illa sit faciliùs vitabilis: ergo si voluntarij sunt in causā mortaliter malā, erunt etiam voluntarij in causā venialiter tantùm pro-

Non ideò actio aliqua difficulter vitabilis, quia honesta vel vtilis ad vitam humanam.

hibitā; ac proinde in vtraque erunt grauiter mali; vel è contrario sub vtraq; solùm erunt venialiter mali; vel, quod probabilius est nullo modo erit contra castitatem ea causa, ac proinde nec imputabuntur illi motus ad vllam culpā etiam venialem. Vnde concludo, mihi omnino certum esse, ex eo quòd causa aliunde sit mortale vel veniale peccatum, vel ex eo etiam quòd honesta sit vel vtilis, vel necessaria sit, non esse colligendum, causam esse facilè vel difficulter vitabilem pro puncto præsenti, imò neque pro vllâ aliâ quæstione.

Tertia Conclusio: Neque, vt reprimantur hi motus iam excitati, tenetur quis sub peccato cessare ab eis causis, ex quibus sequuntur per accidens; v.g. si ex equitatione, aut auditione confessionis, &c. Ratio. constat ex dictis in præcedenti, quia si non tenetur quis eam causam non ponere, quando præuidet inde secuturos, ergo nec tenebitur positam auferre, quando iam sequuntur illi motus: patet manifestè, quia idem est præuideri secuturum ac videri sequentem actu quoad rationem moris: si enim quando sequuntur, teneretur cessare à causā; ergo quando videt incipiente causā incepturos eos motus, deberet eam causam non inchoare, maximè cùm facilius sit frequenter non incipere dare causam, quàm iam incohatam reuocare.

Non tenetur quis cessare à causis per accidens motuum carnis.

21.

Subsectio IV.

Obiectiones aliquæ contra has tres conclusiones: vbi, cur non liceat dare causam animo, vt sequatur pollutio.

Obiicies Primò contra vtramq; conclusionem: Si quis sciat ea ebrietate secuturum homicidium, tenetur ex virtute iustitiæ aut charitatis se non inebriare; alioquin imputabitur ipsi illud homicidium: ergo eodem modo, qui videt eos motus secuturos ex his aut illis causis; tenebitur eas vitare; vel si iam applicare fuit, & motus iam surrexerint, tenebitur quis ab eis causis omnino cessare. Respondeo negando consequentiam, quia ratione damni grauis, quod proximo infertur ex homicidio, iure merito exigit iustitia aut charitas, vt omnino vitetur causa, ex qua præuidetur secuturū illud homicidium, esto etiam illæ alioquin essent valdè honestæ. At quia ex iis motibus nullum damnum tertij sequitur, non est tanta obligatio; id quod omnes fateri tenentur; quia omnes ferè admittunt, dari posse causas, ex quibus præuidetur secutura pollutio saltem in somnis, dūmodò ea non intendatur, maximè si causæ illæ alioquin mihi sint valdè necessariæ, v.g. quia non habeo aliorum cibum: at si ego præuideam ex eā cœnā secuturum incendium domus, & aliorum necem, potiùs debeo incœnatus manere, & tolerare grauem eam molestiam, quàm dare causam illi damno.

Obiectio.

Solutio. Iustitia prohibet obiectatem, ex quā præuidetur damnum emersurum proximo.

Replicabis tamen, Etiam pollutio est in damnum hominis nascituri, quia ea ordinatur ad generationem hominis. Respondeo, hoc damnum esse valdè remotum, tum quia incerta est sæpissimè generatio ex eo semine; tum quia non tenetur homo in generationem illud impendere, sed potest in se retinere quousq; vel in alium humorem conuertatur, vel ipse homo moriatur: quare autem hoc nōn obstante non sit licitum directè ipsam pollutionem procurare alterius est loci.

Satisfit replicæ.

Dicam tamē breuiter ex solutione datā, rationem eius veritatis non esse ob damnum prolis,

proin aliqui falsò putarunt. quod maximè inde confirmo: nam etiam in illo, qui vouit non contrahere matrimoniũ, & cui iam est illicita eo ipso copula & generatio, adhuc tamen etiá est illicita pollutio; non potest autem dici quòd sit ea damno prolis, quia hanc non potest licitè procurare; ergo aliunde debet ea reputari illicita. Deinde est illicita in eunuchis, qui tamen generare non possunt.

Cur non liceat positiuè procurare pollutionem.

Illa mihi optima ratio videtur, quam Pater Thomas Sanch. tetigit lib. 1. de Præceptis Decalogi c. 2. quòd scil. tanta sit pollutionis voluptas, vt si ob aliquem finem liceret eam positiuè procurare, grauissima inde damna sequerentur. nempe homines deceptos eâ voluptate facillimè inducendos ad iudicandum eam esse necessariá ad hunc vel illum finẽ, siue interim re ipsá esset, siue non; & inde graue damnũ matrimonij resultaret, quandoquidem extra illud, & extra ipsius onera,
22. liceret voluptates illius maximas habere. Secundò addo, vix posse excogitari casum, ad quem sit necessaria pollutio: quod enim videatur aliquando semen grauare naturã, parũ probat; medicina enim applicari potest, quæ semen non per pollutionẽ, sed per aliam viam simul cum humoribus aliis tollat: potest item dari medicina, quæ illud conuertat in alium humorẽ; cùm ergo non possit esse ea necessitas illam procurandi directè, & aliundè semper adsit periculũ illud graue, quod diximus, fit, vt numquam liceat eam directè intendere, esto dare causas, ex quibus sequitur, licitum sit, dummodò non eo animo dentur, vt sequatur, neque item sit periculum consensus.

Soluitur altera replica. Cur liceat vos, quæ causant pollutionem, ob aliũ finẽ sumere, non autem præcisè ob pollutionem.

Est tamen in hoc ipso magna difficultas; nam moraliter loquendo videntur eadem sequi inconueniẽtia ex eo, quòd liceat causas dare ex quibus præuidetur secutura; quæ sequuntur, si causæ eo animo dentur, vt sequatur pollutio. Quid enim interest, quod dem eo animo, vel alio diuerso, si tam benè in vno casu quàm in altero re ipsâ sequitur in me ea pollutio, & tota physica voluptas, quæ in eâ est; & tot causas illius possum applicare sine eo animo, quot cum illo? Respondeo differentiam esse magnam; nam si ea voluptas esset motiuũ applicationis, cùm aliunde valde potens sit, attraheret efficaciter ad ponendas varias causas sui; at si ea non sit motiuũ, non poterit attrahere, neq; ex eâ voluptate quantumuis magnâ vlla nascetur inordinatio in applicãdis causis illius; nulla enim applicabitur, nisi ob alium finem; eodem omnino modo applicanda, ac si non esset secutura pollutio, vel ac si hæc nullam haberet voluptatem, quæ attraheret: imò potiùs, ex eo quòd homo videat eam secuturam, ex his causis quodammodò retrahitur à positione illarum. Vnde fateor, si malitia pollutionis vnicè desumeretur ex perditione seminis, sine dubio habiturã locum obiectionem factam; nam in ordine ad illud damnum idem esset, indirectè sequi quod directè. Et hæc obiter circa pollutionem directè volitam.

An teneatur quis vitare causas, ex quibus præuidet pollutionem secuturam. Variæ sententiæ. Prima asserit, nisi necessitas aut honestas excuset.

Ne autem iterùm ad illam redire cogatur oratio, quæri posset, an specialiter homo teneatur vitare causas, ex quibus præuidet illam secuturam, quidquid sit de motibus aliis carnis minoribus. Respondeo, quatuor esse ea de re sententias. Prima docet, quando causa non excusatur aliquâ necessitate naturæ, vel honestate, semper esse peccatum, si inde sequi pollutio præuideatur. Ita Medina in 1. 2. q. 74. art. 6. Zumel ibidem art. 8. Nauarrus lib. 2. de Restitutione c. 2. & alij. Quæ tamen doctrina reuerà valdè seuera est: etenim non posset homo vel comedere cibos, quos 23.
iudicat causaturos siue in somnis, siue in vigiliâ eam pollutionem, si haberet alios; tunc enim excusatio nulla esset: dein, si timeretur ex equitatione vel ex aliis actionibus indifferentibus, teneretur omnes vitare. id quod valdè durum est.

Secunda asserit tunc tantùm cùm causa est mala etiam venialiter.

Secunda sentẽtia docet, Si causa, vnde oritura præuidetur pollutio, sit mala (licet non mortaliter) in quacumque aliâ materiâ sit, eo ipso reddi mortaliter malam à pollutione præuisâ.

Tertia requirit, vt causa sit mala mortaliter, saltẽ in materiâ disparatâ.

Tertia sententia docet id habere tantùm locũ, quãdo causa est alioquin mortaliter mala; etiã in aliâ materiâ disparatâ: v.g. si ex ebrietate, ieiunij violatione, &c. secutura videtur. Verùm hæ duæ sententiæ inde facilè reiiciuntur, quòd castitas ratione pollutionis non curat cibos esse prohibitos aliis de causis, vt suprà de motibus diximus contra aliquos recentiores: cur enim castitas non curabit pollutionẽ sequi ex esu carnis die Iouis, curabit verò die Veneris? certè pro castitate idem est, quòd sit hæc vel illa dies, in quâ sequitur pollutio. Vide quæ fusiùs suprà.

Quarta & probabilior, docet vitandas causas, quæ sunt in materiâ luxuriæ graui.

Quarta ergo sententia, quam probabiliorem iudico, docet, pollutionẽ secutam tunc dare malitiam grauem causæ, quando alioquin causa est peccatum graue in materiâ luxuriæ; tunc enim nouam malitiam à pollutione accipit ea causa. Ratio est, quia tunc talis causa videtur ex naturâ suâ ad eam pollutionem ordinata; ergo debet ex eo capite à naturâ prohiberi: quia verò alioquin ea pollutio per se sæpè naturaliter euenit, & quodammodo debita est humano corpori, non debemus ratione illius prohibere alias causas, quæ ex se non sunt illicitæ, neq; prohibitæ alioquin ab ipsâ virtute castitatis; quæ sola pollutionem prohibet. Ita Pater Thom. Sanchez Tom. 3. de Matrimonio disp. 45. n. 16. vbi multos auctores pro eâ refert: Ita Vasq. disp. 115. c. 3. Siluester verbo *Pollutio*. Caiet. 2. 2. q. 68. art. 8. Pater Sa verbo *Luxuria*. P. Suarez Tom. 3. in 3 part. q. 80. art. 7. licet quæstionem ex proposito non tractet, videtur tamen hanc sententiam supponere: Henriquez lib. 11. de Matrimonio cap. 6. num. 6. Lessius lib. 4. de Virtutibus cap. 3. dub. 14. num. 100. & multi recentiores. Citari solet D. Thomas 3. p. q. 80. art. 7. sed ibi valdè parum dicit in fauorem huius sententiæ; item 2. 2. q. 154. art. 5. vbi non tractat rem in his terminis, sed eminus aliquid insinuat, quod potest trahi in fauorem nostrum.

Discrimen inter periculum pollutionis in somno & vigiliâ.

Illud addo in hoc puncto, magnum esse discrimen inter periculũ pollutionis secuturæ in vigiliâ, & inter periculum secuturæ in somnis; nam cùm in somnis non sit periculũ consensus peccaminosi in pollutionẽ, quia in somno vel non est
vllus consensus, vel si sit, non est peccaminosus 24.
vllo modo, quia non est liber; faciliùs longè in omni sententiâ excusantur à peccato causæ, quæ pollutionem inferunt in somno, quia non est periculum posteà formalis peccati, quàm quæ in vigiliâ eam causant; quia tunc homo facilè periclitatur de consensu in ipsam: ergo magis per se tenetur vitare causas illius nõ ratione pollutionis secundùm se, sed ratione liberi consensus ad illã, seu formalis peccati. Et satis de hoc puncto.

Obiectio Secunda.

Iam ad lineam de resistentiâ motuum. Obiicies Secundò: In primâ conclusione dictum est moraliter, non esse tutum eos motus non reprimere in vigiliâ, ob quòd sit morale periculum consensus. vnde sic argumentor contra præcedentes conclusiones: Eo ipso quòd sit periculum consen

consensus, teneot omnem causam etiam licitam vitare; nam consensus est ipsum formale peccatum, non autem obiectum peccati malum: atqui homo non potest dare vllam causam, in quâ videt esse periculum peccati; quia qui amat periculum, peribis in illo: in quo puncto quodãmodo magis tenetur homo cauere periculum consensus in hos motus, quàm periculum occidendi alium: etenim occisio ipsa in se non est formale peccatũ, sed meterie peccati: hoc enim formaliter consistit in volitione liberâ obiecti mali: atqui peius est formale peccatum, & magis vitabile, quàm malum aliquod, quod in se præcisè est obiectum actus peccaminosi; ergo magis tenebitur homo non se exponere periculo actualis consensus seu peccati formalis, quàm actualis occisionis, factæ tamen sine libertate.

Resistentia non consistit in ablatione causa.

Respondeo à me dictum suprà adesse periculum consensus, si homo nun resistat; at per resistentiam formaliter tolli illud periculum statim explicabo; resistentiã autem illam non consistere in ablatione causarũ iam ostendo; & simul, quid tunc teneamur circa eos motus efficere declaro.

SVBSECTIO V.

Duæ vltimæ conclusiones circa obligationem resistendi his motibus.

In praxi tenetur quis motibus carnis resistere, nisi sint leuissimi.

QVARTA CONCLVSIO: Homo practicè loquendo tenetur talibus motibus resistere sub mortali, nisi leuissimi siut. Dico, *nisi leuissimi sint*, quia iam ostendi suprà, atiem positiuè consentira talibus leuissimis non esse nisi veniale, licet procurare eos in praxi mortale sit iudicandũ. Hæc est sententia Patris Vasquez suprà, & communior inter auctores modernos; probari autem
25. Primò posset, quia vel non est vllo modo possibilis pura omissio; vel saltem, moraliter loquendo, etiamsi absolutè sit possibilis, verè dari nun potest in nobis: atqui bomo non potest consentire eis motibus, vt suprà ostensum est, ergo tenetur dissentire seu resistere; quia communiter & moraliter non datur medium.

Satisfit replica.

Dices: Licet possibilis non sit pura omissio, potest tamen voluntas actu positiuo dicere, *Volo nec consentire his motibus, nec illos reijcere*, seu, *Volo nullum actum positiuum nec pro his, nec contra hos elicere*; tunc enim perinde esset ac si purè omitteret. Respondeo, ipsum dicere, Nolo illis consentire, iam est quædam resistentia, vt ex terminis patet. In conclusiune autem quartâ solùm dixi debere illis resisti; qualis autem futura sit ea resistentia non determinaui; eam autem declarabo conclusione quintâ; vbi magis hæc quarta confirmabitur.

Quorumdam inconsequentia.

Nunc aduerto, malè quosdã dixisse, voluntatem debere facere quantum potest, vt eis resistat; qui tamen simul docent, non teneri vitare causas ex quibus vel præuidentur futuri, vel iam sentiuutur exsurrexisse; duo enim bæc non conueniunt inter se: quomodo enim tenetur facere quantum potest si non tenetur auferre causas, quas facilè potest? Vide quod suprà dixi contra aliquos recenriores, qui soias causas, quæ peccaminosæ sunt, dixerunt difficulter posse omitti; etenim ostendi manifestè, etiam multas, quæ licitæ sunt nobis, posse facillimè à nobis omitti.

Tenetur etiã quis illis motibus resistere speculatiuè loquendo, Quorumdam ratio insufficiens.

QVINTA CONCLVSIO: Non solùm in praxi, sed metephysicè rẽ considerendo, tenetur homo talibus motibus resistere. Hæc est etiam communis; difficulter tamen affertur ratio aliqua solida, quâ probetur. Recentiores putant, voluntatem, eò quòd habeat dominium supra potentias inferiores, teneri earum actus compescere, quando sunt inordinati; quod si non faciat, peccat. Quæ ratio videtur à D. Thomâ suprà insinuata; est tamen inefficax: nam vel nimiùm probat, vel nihil: nimiùm: nam si voluntas, quia domina, tenetur frænare eos motus: ergo tenebitur auferre causas illorum; quibus ablatis statim frænantur, & quibus non ablatis difficulter vincuntur: hoc autem est & contra hos auctores, & contra omnes; ergo ea ratio nimiùm probat. Quod autem absolutè nihil probet, inde patet; quia quando actus aliarum potentiarum, qui inordinati dicuntur, non habent in se formalem malitiam, nisi accedẽte consensu ipsius voluntatis, nec aliunde sunt illatiui alicuius grauis damni, sufficit, si voluntas eis non consentiat positiuè, esto eos non impedit.

Melior ratio conclusionis.

Ea mihi ratio pro hac communi sententiâ occurrit: Nam si homo non resistat his motibus 26.
per se, ast expositus periculo graui consentiendi: cùm enim ipsi ex se habeant voluptatem, si homo aliunde eos permittat, nec conetur eis resistere, facilè transibit à non resistente ad consentientem positiuè: ex hoc ergo periculo per se talibus motibus annexo probabiliter deducitur obligatio eis resistendi. Quæ ratio est valdè connexa cum his, quæ de delectatione morosâ dicemus disputatione sequenti.

Occurritur obiectioni.

Obiicies tamen, Volitio illa, quæ resistit istis motibus, cum sit libera, & à voluntate quandocumque possit interrumpi, non impedit magis voluntatem ne consentiat, quàm impediat pura omissio: tam enim huic omissioni repugnat consensus, quàm voluntati, quâ displiceret sibi in eis motibus, repugnat idem consensus. Respondeo Primò, propter hoc fortè sententiam contrariam etiam stando rationi esse probabilem, vt suprà dixi. Respondeo Secundò, multò magis abesse à consensu circa aliquam rem illum, qui sibi in eâ displicet, quàm eum, qui vel non consentit purè omittendo, vel solùm vult nec consentire nec dissentire: sicut magis distat ab amore ille qui odio babet, quàm qui præcisè non vult amare; id quod lumine naturæ notum est: vnde faciliùs fit transitus à non amante ad amantem, quàm ab odio babente in amantem.

Magis distat à consensu qui positiuè non vult quàm qui purè omittit.

Tenetur voluntas positiuo actu resistere motibus carnis.

Dico ergo, voluntatem teneri resistere per positiuum actum quo displiceat sibi in eis motibus; quia cùm auctores cõmuniter non obligent ad auferendas causas, nisi per se sint connexæ, vt suprà vidimus, nihil aliud restare videtur ad quod teneatur, quàm displicentia hæc efficax quantum est ex se in eis motibus; per quam sufficienter impeditur illud periculum. Dico *sufficienter*, quia non semper obligamur ad nos reddendos quàm maximè possumus peccati incapaces; sufficit enim si impedimentum positiuum eius peccati adhibeamus; qualis est illa voluntas positiuè ita resistens, vt si posset despoticè illos motus reprimere, id eo ipso faceret. Et hinc respondetur obiectioni factæ fine præcedentis subsectionis, quòd scilicet non possimus nos exponere periculo formalis peccati; dico enim omnino id esse verissimum, ac propterea nos dixisse, nec dari posse eas causas animo vt sequantur tales motus, nec posse purè omittere circa illos; nego tamẽ teneri nos ad eas causas vitandas; sufficit enim habere displicentiam in eis motibus, quia

non semper obligamur, vt dixi, ad ea facienda quæ maximè vtilia videntur ad vitandum periculum peccati. Et de his motibus satis.



DISPVTATIO XLVII.

Vtrùm delectatio morosa in re malâ sit peccatum.

1. *Cur hæc materia difficilis.*

DISPVTATIO hæc, vt ex discursu illius constabit, magnæ est vtilitatis, quia ad innumeras materias extenditur; non minoris autem est difficultatis; sunt enim diuersissimæ in hoc puncto sententiæ, quod prouenit ex defectu alicuius solidæ rationis cui nitamur; prouenit item ex diuersitate casuum moralium, qui sub eâ comprehenduntur: multi enim non videntur a peccato posse excusari, multi autem è contrario non posse vt peccaminosi damnari; si autem tunc inter vtrosque quæratur disparitatis ratio, via est vlla excogitabilis, quæ dum fauet vni parti propriæ sententiæ, non simul aduersetur alteri parti. Fusissimè de hac materiâ ob rationes datas disputant auctores, Vasq. disp. 109. & septem sequentibus, Salas disput. 6. Thomas Sanchez lib. 9. disp. 46. & 47. Tannerus quæst 8. dub. 7. Alphonsus Curiel 1. 2. q. 74. art. 8. dub. vltimo; quo articulo D. Thom. eam quæstionem tractauit, & ibidem eius alij Commentatores. Plures alios auctores videre licet apud citatos. Ego rem hanc breuiter expediam proponendo statum quæstionis & varias sententias, quidque in qualibet displicere videatur; inde fortè elicere aliquam poterimus, quæ commodissimè omnia conciliet.

SECTIO I.

Quædam præmittuntur; & variæ sententiæ proponuntur.

Multa volumus efficaciter sine delectatione in eis.

PRimum est, voluntatem circa bonum aliquod propositum posse se gerere volendo illud efficaciter sine delectatione in eo; sic sæpè volumus multa efficaciter facere, in quibus non delectamur, immò summam habemus repugnantiam; propter alias tamen rationes boni honesti aut vtilis, aut ob necessitatem res illas amplectimur: sic qui propriis pedibus & inter satellites ad patibulum pergit, haud dubiè efficaciter impetat eum motum & ascensum per gradus ad ipsum patibulum: quis autem eum delectari tunc dicat in tali motu & ascensu? idem in innumeris aliis casibus contingit: ergo volitio efficax quà talis non includit delectationem. De hac in præsenti non agimus, quia ex dictis suprà constat, eam, si versetur circa obiectum eo tempore malum, pro quo intenditur faciendum, siue id ex naturâ rei siue positiuo iure malum sit, esse peccatum; si verò obiectum non sit malum, ipsam etiam malam non esse.

Voluntas versari potest circa obiectum per solam delectationem complacendo sibi in illo. Si delectatio sit libera, dicitur morosa.

Secundo ergo modo potest voluntas versari circa obiectum non quidē volendo illud, sed tamen complacendo sibi in illo per delectationem. Hæc delectatio potest aliquando necessariò sine libertate oriri, quia inaduertenter oritur in nobis; & tunc non esse peccatum, constat ex datis principiis generalibus de libertate requisitâ ad peccandum. Potest item ea delectatio esse voluntaria & libera; & hæc à Theologis vocatur morosa; non quia necessaria sit longa mora inhæsionis (vt malè aliqui videntur supponere) sed quia eo ipso quod à voluntate ex professo admittitur, videtur homo quasi hætere in illâ.

Delectatio potest esse de obiecto vel de cognitione illius.

Secundò supponendum est, delectationem posse aliquando esse de obiecto ipso, aliquando verò reflexè de solâ illius cognitione: sicut Deus delectatur non de existentiâ peccatorum, aut de ipsis peccatis; hæc enim potiùs Deo summoperè displicent; delectatur tamen de suâ cognitione, quam habet de illis: gaudet enim se esse cognoscitiuum peccatorum, casu quo illa existant, etiamsi doleat, quòd existant: sicut potest licitè Superior aliquis gaudere, non quod subditus peccauerit, sed quòd ipse deprehenderit peccatum, vt sic illud puniat, &c.

Tertiò aduertendum est, hanc difficultatem esse communem omni omnino obiecto malo, de quo inquirimus, an delectari de illo sit peccatum, siue illud obiectum sit iure naturæ prohibitum, vt fornicatio; siue solùm iure positiuo, vt esus carnium die Veneris, &c. 2.

Quartò supponendum, etiamsi titulus quæstionis videatur solùm amplecti obiectum malum, nihilominùs tamen quæstionem re ipsâ se extendere ad alia etiam obiecta bona & indifferentia: etenim id quod hîc & nunc mihi non est licitū, poterit esse cras, aut heri fuit; sic die Sabbati non licet mihi comedere carnes, quas die Dominico sequenti licet: itē Religioso iam non licet ducere vxorē; quod licuit ante professionē: viduis non est licita copula, quæ fuit olim in matrimonio. De his ergo omnibus obiectis quærimus in præsenti, an licitum sit delectari morosè.

Tales delectationes de obiecto malo, si habent annexum periculū consensus, sunt peccatum pro magnitudine periculi.

Quintò supponendum, non esse sermonem, vtrùm eiusmodi delectationes licitæ sint, quando habent annexū periculum consensus in opus ipsum malum; tunc enim certum est, eas futuras peccatum iuxta magnitudinem periculi, & iuxta qualitatē materiæ, in quam timetur consensus: ex illo enim principio vniuersali, *Qui amat periculum, in illo peribit*, veritas hæc clarè colligitur. Est ergo quæstio præsens intelligenda per se loquendo, vtrùm, licet nullū sit tale accidentale periculum, nihilominùs ex seipsis eiusmodi delectationes prohibitæ sint; vel certè, an sit dicendū, illas omnes ex genere suo habere annexum eiusmodi periculum, ideóq; omnes etiam ex genere suo esse peccatum in illis omnibus personis, in quibus consensus in eas esset peccatū; nec impediri eam malitiam ex eo, quòd hîc & nunc ex particulari dispositione subiecti, quo delectatur, nullum sit periculum: vt patet in aliis materiis iure naturali prohibitis; licet enim in vno aut altero cesset per accidens motiuum prohibitionis, non tamen propterea etiam in illo cessat prohibitio. Vno verbo; quæstio est, vtrùm ratione sui independenter ab accidentali circumstantiâ eiusmodi delectationes sint peccatum, omnésue, an aliquæ, quæ, & quando: item, an solùm sint peccatum veniale, esto obiectum sit grauiter malum; an verò malitiam grauem vel leuem accipiant iuxta grauitatem & leuitatem obiecti, erga quod delectamur. Tota verò ratio dubitandi desumitur inde, quòd delectatio illa, secluso periculo volitionis efficacis, non videtur prohiberi

Eccli 3.

Status quæstionis præsentis.

In quo sita sit præsens difficultas.

præce

præcepto, quo prohibetur opus ipsum externum; v.g. quo prohibetur fornicatio; aliunde verò non est cur debeat esse mala; in contrarium autem, cùm sit quædam quasi approbatio obiecti mali, videtur ab illo totam malitiam desumptura. Quòd si ob priorem rationem doceat quis, nullam ex his delectationibus esse vllo modo peccatum, aut certè non esse mortale, videbitur defendere laxissimam sententiam; & contra aliqua Scripturæ loca, ac multa sanctorum Patrum testimonia, è contrario omnes damnare, durissimum est: quis enim dicat, hominem, qui delectatur die Veneris de esu carnis cogitato sine vllo proposito comedendi, peccare mortaliter; idem de eo, qui libenter audit & videt feminas rixantes & se verbis factisq; illicitè excipientes; aut qui de duellis cogitatis recreatur. Quòd si propterea dicamus, aliquas delectationes esse peccatum, aliquas non, difficillimum erit determinare, quæ illæ, quæ hæ; difficilius autem vnam rationem reddere, quæ solas, & omnes, quæ peccatum dicuntur, comprehendat; quid ergo dicendum?

3. *Prima sententia negat delectationes morosas esse peccatum, si abstrahatur à ratione mali moralis.*

Prima sententia, quæ tribuitur Martino de Magistris, licet eum Vasq. disp.109 cap.2. ab illâ vendicet, vniuersaliter negat, vllam delectationem, quantumuis de obiecto malo, esse malam; si per eam delectationem abstrahatur ratio peccati, seu non delectetur quis in eâ re quatenus est mala, sed quatenus est bona physicè. Fauet huic sententiæ Antonius Corduba lib. 1. quæst. 23. dub. 11. vbi, licet eam minùs probabilem censeat, dicit tamen esse probabilem.

Altera sententia planè oppositum censet.

Secunda sententia extremè opposita docet omnem delectationem de opere malo, siue à iure positiuo, siue à naturali malitiâ illi proueniat, esse peccatum. pro quâ citatur Nauarrus in Summâ cap.16. & Ioannes de Medina Codice de Restitutione quæst.21.

Tertia docet, delectationē de opere iure natura prohibito esse peccatū; secùs si tantùm iure positiuo.

Tertia sententia media docet, delectationem omnē de opere iure naturali prohibito esse peccatum, eò quòd ab illo opere non possit præscindi malitia, cùm sit illi essentialis; delectationem verò de opere solo iure positiuo prohibito non esse malam; vt si quis delectetur de esu carnis cogitato die Veneris. Ita Gabriel in 4. dist.15 q.13. art.3. dub 3. Ledesma 1.p.q.21 art.7. & S. Antoninus 2.p.tit.5. cap.1. § 5. Siluester verbo *Delectatio*. q.1 Bonauentura in 2. dist.74. p.2. dub.4. Caietanus in Summâ verbo *Delectatio* Armilla ibidem, Nauarrus in Summâ c. 16 & alij multi.

Quidam limitant eam sententiam.

Quorum tamen aliqui conuicti posteà diuersis instantiis eximunt ab eâ regulâ generali aliquos casus: Caietanus enim dicit, Si delectatio non sit de re ipsâ malâ, sed de modo aliquo speciali, quòd scil. hac vel illâ dexteritate fiat, tunc non esse peccatum delectari; esto substantia rei sit iure naturali prohibita: ponit exemplum in visu belli iniusti, in quo multa ita lepida contingunt, vt vix homo aspiciens continere risum possit. Alij etiam excipiunt ipsam substantiā duelli: alij dicunt, posse delectari de effectu secuto inde, non autem de substantiâ ipsâ causæ; quos tamen Vasq. disp.111. num. 8. reiicit, putans idem esse, delectari de opere vt habente eam vtilitatem, ac delectari de effectu secuto.

Quarta sententia docet, non omnes delectationes in materiâ iure natura prohibitâ esse peccatum.

Quarta sententia est eiusdem Vasq. ibi. cap.4. qui ait Primò, non omnem delectationem, etiam in materiâ iure naturali prohibitâ, esse peccatum; Secundò ait, aliquas tamen esse peccatum; per quod inquit se non hanc potiùs quàm illam determinare: in particulari verò docet, in materiâ superbiæ posse esse peccatum, si quis delectetur de æqualitate cum Deo, quando talis delectatio habet ex se notabilem oppositionem cum virtute humilitatis. ita num. 15. & 16. Secundò ponit exemplum in delectatione de peccato, quatenus est contra Deum: Tertiò in materiâ obedientiæ, si delectetur quis de non adimpletione præcepti in contemptum Superioris: Quartò, si in malo proximi quà tali: Quintò, si ex affectu inuidiæ: Sextò, si ex crudelitate: Septimò ponit delectationes venereas, quia eas dicit esse contra virtutem castitatis, quæ moderatur delectationem non minùs quàm ipsum opus: addit denique; se non comprehendisse omnes, quæ possunt esse peccata. 4.

Quinta sententia ait esse peccatum, delectari in materiâ carnis etiam de opere aliàs licito, si hîc & nunc non est.

Quinta sententia docet, etiam delectari in materiâ carnis de opere alioquin licito, si tamen hîc & nunc licitum non est, esse peccatum; ideóque non licere viduis delectari de copulâ præteritâ nec sponsis de futuro de futurâ. Ita Nauarrus cap.16. num.19. & Vasq. disp.114. cap 2.

Sexta contrarium tenet.

Sexta sententia, quam Paludanus tenet in 4. disp.9. quæst.3. art.1. affirmat, in materiâ etiam venereâ licitum esse delectari de actu licito. Eamdem multi alij defendunt apud Vasquez cap 1. & nouissimè Alphonsus Curiel supra.

Septima docet, delectari de opere malo sine libertate facto esse peccatum.

Septima sententia docet, peccatum esse delectari de opere ea se malo aut sine libertate facto; vt si quis inuincibiliter ignorans diem Veneris carnes comedit, & delectatur posteà de eo esu.

Octaua negat.

Octaua sententia id ipsum negat cum Adriano in 4.q.4. de Eucharistiâ: quem Vasq. disp.115. cap. 2. & multi alij sequuntur.

Quid nona doceat.

Noua & vltima docet, Etiamsi delectatio feratur in obiectum sub conditione hac, *Si res esset licita*, esse tamen peccaminosam. Quibus aduersantur illi, qui in sextâ sententiâ docent, delectari de opere licito non esse peccatum; dum enim dico, *Delector, si sit licitum*, iam videor habere pro obiecto rem licitam. In coniugatis tamen ferè omnes concedunt eas delectationes licere, secluso periculo pollutionis. Ecce breuiter omnes sententias: quarum fundamenta non posui, quia dum in conclusione nostrâ quid tenendū sit explicatur, simul quid pro eis sententiis nobis oppositis, & quid contrà afferri soleat, expendetur.

Sectio II.

Prima conclusio contra primam sententiam.

Sententia Magistri allata n. 3. non est probabilis vniuersaliter.

Etsi negari non possit, quin stando ratione, secluso (vt diximus) periculo speciali consensus, probabilis sit sententia, quæ Martino de Magistris tribuitur, & Corduba probabilem iudicat, scil. nullam delectationem, etiam in materiâ venereâ, esse mortalem, dummodo quis non delectetur de actu illo vt malo moraliter; quia nulla ratio efficax afferri potest, quæ ostendat, tales delectationes esse peccaminosas, vt ex dicendis constabit; accedit, multos auctores in diuersis materiis illicitis dicere licitas esse delectationes; vix autem afferri ratio potest, quæ in venereis magis vrgeat quàm in aliis: nihilominùs tamen absolutè non est probabilis ea sententia, prout vniuersaliter dicit, nullam delectationem esse peccatum. Probatur conclusio nostra ex cōmuni omnium aliorum Theologorum consensu; qui in materiâ maximè morali æquiualet rationi alioqui valdè efficaci. Congeruntur

5. *Quo sensu Patres dicãt cogitationes esse peccata.* item à Patre Salas multa loca sanctorum Patrum pro eadem opinione; quorum quatuor aut quinque P. Vasquez attulerat: recentiores etiam aliqui alia noua inuenerunt. Ego (vt verum fatear) omnibus diligenter perpensis, vix inuenio vnum aut alterum qui faueat nobis: etenim, licet sancti Patres sæpiùs dicant, peccatum etiam in cogitatione reperiri, non loquuntur tamen in sensu, in quo iam nos sumus; sed volunt ostendere, esto non reducatur voluntas ad opus ob impedimentum, si tamen sit animus id faciendi, peccatum esse. Id præcisè docet Chrysostomus hom. 17. in Matth. à Vasquez citatus; concludit enim ibi, *Peccatum esse, videre ad concupiscendum:* quis autem non videat concupiscere voluntatem faciendi denotare? Hieronymus verò in Epistolâ ad Demet. citatus à recentioribus solum loquitur de eadem volitione efficaci; concludit enim in hæc verba, *Qui suggestioni consensum dedit;* suggestio autem est in ordine ad volendum facere; clariùs, dum addit, *& quæ in factum gestit irrumpere.* id quod Hieronymus confirmat ex illo Christi Matth. 5. *Qui viderit mulierẽ ad concupiscendum eam*, &c. iam autem dixi concupiscere denotare propositũ faciendi: hoc ipsum Gregorius 12. & 14. Moralium, vbi ex contrapositione, quam ponit de reprobis, colligitur quid intenderit, dum ait, electorum mentes non admittere in se carnales voluptates: ait enim, *Cùm reproborum moribus occasio perpetrandi peccata deest, desideriorum cogitationes eorum cordibus nullatenus desunt.* Vides desiderium faciendi: hoc ergo est, quod è contrario voluit Gregorius abesse à iustorum cordibus. Ita explicari possunt facilè alia testimonia. Vel dici certè potest, Patres voluisse significare, esse has delectationes valdè periculosas; & sicut sæpè ob idem periculum inuehuntur in peccata venialia valdè grauiter, perinde ac si essent mortalia, ita in eiusmodi delectationes, esto non reputent esse mortalia peccata.

Denique id clariùs vrgeo: Nam in plerisque his testimoniis Patres loquuntur vniuersaliter de omni cogitatione erga rem malam, sine distinctione vllâ inter venereas aliásue; atqui constat ex meliori parte Doctorum, in omnibus ferè aliis materiis à venereâ licitas esse, aut saltem non esse peccata mortalia eiusmodi delectationes; ergo necessariò debemus aliquam aliam explicationem quærere pro eis testimoniis Patrum; vel dicere, ea esse nimis vniuersalia, nec ad propositum de venereis.

Vnde miror quosdam recentiores, qui dum alia singularia loca pro eo inuenio, præter illa quæ Vasq. & Salas afferunt, collegisse se putarunt, inter alia citant verba Macharij hom. 25. quæ expressè de solâ delectatione in materiâ ciborum agunt; *quorum delectatione* ait *animam grauari:* & tamen iidem recentiores cum omnibus ferè aliis docent, & meritò, eiusmodi delectationes etiam in cibis prohibitis non esse peccata. Vides ergo non esse ad rem ea testimonia?

S. Augustinus explicatur, qui maximè videtur esse contra de Magistris.

6. Solus August. 12. de Trinitate cap. 12. videtur expressè huic sententiæ fauere: locum attulimus suprà agentes de ratione inferiori & superiori; ibi enim ait, Esto solâ cogitatione mens oblectetur illicitis, etiam non decernendo ea admittere, esse tamẽ peccatũ. Hunc locum etiam attulerat contra se Corduba: & quia in eo Augustinus vocat talia peccata minora; ait enim *veniam pro illis petendam, & pectus percutiendum;* dicit Corduba, Augustinum solùm docuisse ea esse venialia. Reiicit Vasq. hanc solutionem, quia expressè sequentibus verbis docet Augustinus totum hominem per eiusmodi peccata damnari; damnatur autem solùm quis per mortalia; ergo ea sola intellexit Augustinus.

Hic locus, vt dixi, maximè videtur fauere nostræ sententiæ; nihilominùs tamen censeo, parum posse nos eo niti; Primò, ob solutionem tertiam paulò antè datam pro omnibus: quod scil. ibi Augustinus nullatenus agat in specie de materiâ carnis, sed vniuersaliter de rebus illicitis; certum autem est (vt sæpè inculcaui) de re illicitâ, v.g. de esu carnis, licere die Veneris cogitatione delectari, item in aliis materiis, exceptâ venereâ; dummodò homo non accipiat ex eis obiectis delectationem quà malæ sunt, aut Deo, aut proximo. Quam doctrinam ipse Vasq. concedit; quomodo ergo Augustinum eâ vniuersalitate loquentem trahemus, nisi violenter ad vnam solam speciem delectationum venerearũ? aut cur alius non dicet, Augustinum locutum de delectatione in solâ materiâ ciborum? tam enim ibi non designauit veneream quàm gulosam.

Secundò, arbitror, ibi solùm insinuare, eas delectationes esse veniales; quòd verò in replicâ Vasq. obiicit contra responsionem Cordubæ de damnatione totius hominis, nullo modo vrget: pro quo in memoriam reuoca quæ dixi suprà circa hunc locum. Augustinus enim rationem inferiorem non comparat Heuæ, sed serpenti; Heuæ verò solùm comparat consensum in delectationem; eò quòd sicut peccatum Heuæ minùs nobis nocuisset quàm Adami, ita etiam consensus in delectationem minùs est longè peccatum quàm consensus in opus: & eâ occasione addit illa verba; quibus satis clarè ostendit, eum consensum in solam delectationem non esse nisi veniale peccatum. Ne verò ex eâ comparatione consensus huius cum Heuâ putaret aliquis, sicut Heua sola non nocuisset toti generi humano, ita quoque per hunc consensum non defœdari totum hominem, addit ea verba, quæ contra explicationẽ Cordubæ obiicit Vasquez, scil. etiam per consensum in delectationẽ totum hominem damnari; sicut è contrario dixit, per consensum in opus hominem totum damnari. Vbi non voluit in eo rigore τὸ *damnari*, vsurpare pro damnatione æternâ, vt contendit Vasquez; quia nec vniuersaliter loquendo per peccata partis superioris damnatur homo eo rigore: nam voluntas mentiendi & faciendi multas res moraliter malas non damnat hominem in eo rigore. Augustinus autem tradidit doctrinam planè generalem ad omne peccatum tam veniale quàm mortale; quia in omni materiâ potest quis incipere per delectationem ante consensum in opus: ergo Augustinus intellexit ibi τὸ *damnari* pro eo ac si diceremus, *Per illud peccatum totus homo reus redditur, totus delinquit, totus est dignus pœna;* sicut solemus dicere, *Non damno Petrũ in hoc negotio*, id est, Iudico illum non habuisse culpam, siue ea venialis sit, siue mortalis: cumque aliunde verba, quæ addidit ad diminuenda peccata excludentia consensum in opus, valdè denotent se ea reputare solùm venialia, mihi ferè certum est, eum intellexisse præcisè venialia. Et hæc est genuina D. Augustini explicatio.

Ex his omnibus infero, non desumi vllum efficax fundamentum ex Patrum testimoniis, sed eam communem sententiam tenendam omnino 7. *Sententia tenenda ob solam authoritatem*

certò

certò esse, ob auctoritatem omnium, vt dixi, Scholasticorum: sicut enim in alijs materijs tenemus aliqua esse peccatum ob eumdem consensum, esto rationem naturalem efficacem non inueniamus; ita in hac materiâ dicendum est, vt benè notarunt illi ijdem recentiores, qui malè ex Patribus eam suasêre. Non dixi hucusque, quæ delectationes in particulari sint peccata, quæ nõ, sed aliquas esse; quia licet in hoc puncto sic in confuso omnes auctores conueniant, variant tamen, vt diximus, Theologi, in determinandis in particulari materijs: de quo iam erit nobis agendum sequentibus sectionibus: & in hac determinatione est maxima difficultas totius huius quęstionis, vt notaui.

Sectio III.

Probabilius est, in solâ materiâ venereâ eas delectationes esse mortale.

In solâ materiâ carnea delectationes sunt peccatum mortale in alijs be.

Secunda Conclusio: In materiâ venereâ eiusmodi delectationes in non coniugatis sunt ex se mortalia peccata, non verò in alijs materijs. Duas partes continet hæc conclusio. Prima est affirmatiua in materiâ carnis: secunda in alijs negatiua: & quia hæc facilior, ea priùs expedienda erit.

Subsectio. I.

Suadetur ea pars negatiua.

8. In hac dissentio ab auctoribus tam secundæ sententiæ, quatenus omnem omnino delectationem de opere malo, siue iure naturali, siue positiuo prohibito, dicunt esse peccatum; quàm etiam tertiæ sententiæ, quatenus saltem in materiâ iure naturali malâ omnem delectationem malam esse contendunt. Doctrina tamen nostra defenditur à Patre Vasquez; nam licet ponat sæpè in eis disputationibus exempla ad alias materias spectantia; ita tamen loquitur, vt dicat illas delectationes tunc esse peccata, quando feruntur in res quatenus Deo & proximo malas; in quo puncto non est difficultas vlla; absolutè autem, etiam excludendo omnem malitiam ex parte obiecti, solùm id admittit in venereis. Eamdem tenet Tannerus suprà num. 134. & quidem quoad res solo positiuo iure prohibitas idem docent omnes, quos pro tertiâ sentẽtiâ citauimus. Quoad alia in particulari, vt de duello, de bello iniusto, &c. multi alij etiam ea excipiunt: denique in solis carnalibus conueniunt auctores, in reliquis verò omnes dissident. Inde sic argumentor: In alijs cessat omnino ea auctoritas, quæ sola erat vnicum argumentum pro eâ sententiâ; aliunde autem (vt benè Vasquez suprà, Tannerus & alij) esset planè intolerabile, hominem eo modo grauare, si omnem delectationem de re malâ diceremus esse peccata. Certè sine vllo scrupulo peccati grauis viri etiam sancti sæpè delectantur, & rident videndo & audiendo alios se grauiter excipientes, maximè si feminæ sint; vbi contentio magis solet esse ridicula. Idem est de esu carnis cogitato, idem in duello & bello (vt rectè suprà Caietanus notauit, &c.) non ergo debemus eas delectationes dicere mortale.

Obiectio Prima. Secunda.

Obijcies Primò: Qui delectatur in opere prauo, necessariò habet affectum propensum ad opus ipsum; ergo peccat. Secundò, opus & delectatio, quæ ex illo nascitur, moraliter non sunt duo, sed vnum; vnde eodem præcepto prohibentur, ergo, &c. Tertiò, licet homo velit per cogitationem separare eam malitiam, re tamen ipsâ hic & nunc coniuncta est cum eo obiecto; ergo cùm de illo delectatur, etiam delectatur de malitiâ, si tunc temporis obiectum illud non sit licitum homini, qui sic delectatur. Quod confirmatur; nam volitio efficax contrahit malitiam, esto intellectus velit illam præscindere; ergo eodem modo eam contrahet delectatio. Quartò addi potest, non esse in potestate hominis efficere, vt ea, quæ sibi hic & nunc sunt illicita, reddantur licita; ergo non potest delectari cogitando ea non esse prohibita. Quæ ratio maximè videtur habere locum in rebus naturaliter malis; à quibus non potest malitia abstrahi vllo modo.

Tertia.

Quarta.

Hæc sunt argumenta quæ obijciuntur communiter contra nostram sententiam; & videntur esse vniuersalia ad omnem delectationem: vnde miror, cùm maiori ex parte qui illa formant sentiant, saltem in rebus iure positiuo prohibitis nõ esse peccaminosas eas delectationes; si quis autem vel modicè ea argumenta perpendat, inueniet, vt dixi, omnia eodem omnino modo habere vim etiam in eis, quæ solo iure positiuo malæ sunt: miror, inquam, eos non aduertisse, vel contra se formasse argumenta illa, vel nihil omnino conuincere. quod vltimum verum iudico. Porrò ea argumenta in omni materiâ habere vim inde patet. De primo; nam si ille, qui delectatur habet iam affectum faciendi illam rem; ergo cùm affectus faciendi iam sit peccaminosus, eo ipso quòd de facto res sit illicita, ex quocumque iure proueniat ea prohibitio, semper delectatio erit mala. Secundum item; nam si delectatio & opus idem sunt moraliter, ideóque eodem præcepto prohibentur; ergo esto illud sit malum ex iure positiuo, esto ex naturali, delectationes illæ erunt tunc prohibitæ, quando ipsum obiectum est prohibitum. Hoc ipsum in tertio patet; nam esto per rationem ego separem à re iure positiuo malâ rationem mali, adhuc illa totam suam malitiam retinet in se, ergo. Confirmatio ex voluntate efficaci etiam in his vrget. Quartum, quod non sit in potestate hominis separare malitiam ab obiecto, vrget etiam in his: etenim etiam ea, quæ ex positiuo iure mala sunt, non possunt à subdito immutari. Quod denique additur, ex rebus iure naturæ malis non posse separari malitiam, non habet specialem difficultatem ibi, quia à substantiâ illius obiecti, mutatâ vnâ circumstantiâ, sæpè ea malitia mutatur. Sic enim copula cum Mariâ, si non sit vxor, est iure naturali mala: eadem autem numero copula apprehendi & verò reddi potest licita, si Maria accipiatur in vxorem; idem est de bello iniusto. Et solum odium Dei, & mẽdacium, & vnum aut alterum obiectum nequeũt per vllam circumstantiam reddi bona. Non habent ergo eæ rationes specialem vim contra nos. quod valdè attendendum est pro totâ hac resolutione.

Retorquentur argumẽta in alijs materijs.

9

Soluuntur obiectiones suprà positæ. Delectatio nõ supponit affectum faciendi.

Eis vno verbo respondeo negando, delectationem per se supponere affectum faciendi; cùm potiùs ex naturâ rei incipere soleat voluntas ab eâ delectatione, & deinde inferatur volitio efficax. Hinc dico, non prohiberi delectationem, eo ipso quòd prohibeatur opus; quia cùm delectatio per se non sit causa operis, ex prohibitione operis non censetur illa prohibita, nisi aliunde per se habeat specialem deformitatem, quæ adhuc

ab his auctoribus non ostenditur. Hinc desumitur disparitas inter delectationem & volitionem efficacem, quòd hæc, cùm ponat opus à parte rei, necessariò vult virtualiter omnes circumstantias illius & malitiam, quam hîc & nunc habet obiectum: at delectatio, de quâ agimus, cum solùm sumatur de obiecto vt applicato per cognitionem intellectus, intellectus autem possit præscindere ab eo rationem malitiæ, inde fit, vt delectatio non feratur neque explicitè neque implicitè in eam malitiam, idcóque illam non contrahat, volitio verò efficax inde fit mala.

Differentia inter delectationem & voluntatem efficacem.

In quo puncto placet mihi doctrina, quam P. Vasq. sæpè his disputationibus tradit, delectationes eas, quæ malæ sunt, non accipere ex obiecto suam malitiam, sed interiùs consummari, eò quòd per seipsas malæ sint: quod vltimum, quà ratione intelligendum sit, declarabitur infrà. Aduerto tamen, hanc doctrinam P. Vasquez solùm intelligendam de his delectationibus, quæ non cadunt supra obiectum quà malum; id est non delectantur de comestione carnis quà prohibitâ: nam eiusmodi delectationes in omni materiâ malæ sunt, & haud dubiè suam malitiam ab obiectis accipiunt: est ergo intelligenda de eis quæ separant per intellectum prohibitionem ab obiecto, de quo delectantur.

Delectationes malæ nō ab obiecto, sed à seipsis sunt malæ.

Hîc poterat obijci, in materiâ vindictæ videri etiam eiusmodi delectationes esse peccata. Verùm huic obiectioni commodiùs satisfiet infrà, dum reddetur ratio, cur in materiâ venereâ sit peccaminosa delectatio.

Meliùs ergo obijcitur, ex dictis sequi, delectari de æqualitate cum Deo apprehensâ nō esse mortale peccatum. Concedo sequelam. Non enim video, cur peccet mortaliter ille, qui delectaretur in hac cogitatione, *O quam ego felix essem, si essem tam sanctus, tam impeccabilis, tam bonus, &c. quàm Deus.* Vbi miror Patrem Vasquez dixisse, delectationes has de æqualitate cum Deo tūc esse graue peccatum, quando continent indecentiam grauem contra naturam rationalem: miror, inquam, non quia doctrina sit falsa, sed quia nimis est vera, & planè nihil omnino declarans; quæque non solùm in hac, sed in omni omnino materiâ, siue delectatio sit, siue nō, locum habet: certum enim est, omnem omnino actum liberum, qui continet grauem deformitatem contra naturam rationalem, esse peccatum graue; at quàm vera est ea doctrina tam parum rem præsentem tangit, quia nullatenus ostenditur, vtrùm tales delectationes de æqualitate cum Deo habeant aliquid de eâ indecentiâ aut deformitate graui; & verò per se loquendo, nisi ex inuidiâ aut odio Dei nascantur (quod ad punctum præsens non pertinet, quia sæpè dixi iam nos non loqui in tali casu) non video, quî possint deformitatem continere.

Obiectio soluta Gaudere de æqualitate cū Deo præcisè non est mortale peccatum.

10.

Secundò obijcies: Ergo nulla delectatio morosa extra materiam carnis erit nec quidem veniale peccatum; quia si præscindunt ex parte obiecti omnem malitiam, nullam nec venialem habebunt. Respondeo Primò negando sequelam: licet enim non accipiant eam grauem malitiam ob obiecto (vt dixi paulò antè) aliquam fortè habebunt; vel quia sunt actus otiosi, vel quia ipsummet delectari de re malâ, etiam præscindendo à malitiâ, habet (vt ex terminis constat) aliquam indecentiam: aliqualiter enim videtur quis per eam delectationem amplecti malitiam: oritur etiam inde, licet leue & remotum, aliquod tamen periculum consensus. Secundò potest responderi, aliquando nec venialiter peccaminosas esse eas delectationes, iuxta qualitatem materiæ, in quâ sunt, & modum quo illæ sumuntur. Et certè in exemplo, quod paulò antè posui de æqualitate cum Deo eo modo cogitatâ ob affectū ad infinitam sanctitatem, non video, cur veniale peccatum reperiatur.

Obiectioni alteri fit satis.

SVBSECTIO II.

Expenduntur variæ rationes circa delectationes morosas venereas: & quæ sit probabilior.

IAm nunc ad probationem primæ partis nostræ conclusionis, quam suprà posuimus, veniamus. Ea autem videtur esse omnino certa, saltem ex consensu omnium Theologorum; & in eis habet locum quidquid sectione primâ dictum est; restat ergo nunc rationem illius reddere; quod haud parum difficile est; priùs tamen varia aliorum fundamenta lubet examinare.

Probatio primæ partis nostræ conclusionis.

Aliorū fundamenta.

Primò quidam illud tradunt, quod obiectum carnale est naturâ suâ malum; ergo non potest ex parte obiecti separari ab eo ratio malitiæ; ergo semper erit delectatio illa mala. Probant cōsequentiam, quia delectari de malitiâ morali procul dubio est peccatum. Hæc ratio nulla prorsus est. Primò, quia falsum supponit; potest enim à copulâ apprehensâ cum feminâ abstrahi ratio malitiæ, si concipiatur illa vt coniux; vnde potiùs sequitur ex eâ ratione, posse licitè hominem delectari de copulâ posteà in matrimonio habendâ aut de habitâ in præcedenti matrimonio; aut, si vniuersaliùs id velis, poterit quilibet delectari de copulâ aliorum vxoratorum apud se cogitatâ; quia in talibus nulla est malitia. Secundò, quia ratio hæc est vniuersalis ad alias materias; in quibus tamen delectatio non est mala, vt subsectione primâ probatum est: vbi etiam rationem hanc vniuersaliter solui, ostendens quo pacto, licet malitia sit essentialis physicè obiecto, possit tamen per cogitationem in ordine ad delectationem separari.

Ratio illorum Prima, ex eo quòd obiectū carnale naturâ suâ malum sit.

II.

Ratio nulla est; & falsū supponit.

Ratio hæc quia vniuersalis reijcitur.

Secunda aliorum ratio est: Delectatio talis est, quale est ipsum obiectum; sed obiectum hîc & nunc est illicitum; & delectatio versatur circa illud tamquam circa præsens, ergo erit mala. Hæc ratio minùs adhuc placet. Primò, quia est vniuersalis ad materias alias; v.g. ad eum, qui die Veneris delectatur de esu carnis cogitato; vbi tamen hi auctores non agnoscunt peccatum, ergo. Secundò, quia facilè respondetur, eam delectationē versari circa illud obiectum vt præsens solùm per cogitationem; vt sic autem non esse malum, quia cogitatio separauit rationem mali ab eo obiecto, vt dixi fine subsectionis primæ.

Aliorum ratio Secunda.

Minùs hæc placet, quia etiam vniuersalis est.

Tertia aliorum est: Delectatio illa per se est causatiua consensus, ergo per se est illicita. Hæc etiam ratio non videtur efficax. Primò, quia vniuersalis ad alias materias; vbi tamen non est peccatum, delectari. Secundò; nam inde sequeretur manifestè, quando delectatio est de copulâ in se licitâ, non esse peccatum; nam tunc consensus in eam copulam non est peccatum: velle enim etiam efficaciter accedere ad feminam, postquā fuerit propria vxor, non est peccatum.

Tertia ratio; quia delectatio est causatiua consensus

Non est efficax.

Fortè posset quis replicare, eam delectationē esse per se causatiuam consensus in copulam cū quacumque feminâ, etiam cum illâ, de quâ tunc

Replica.

homo

homo non cogitat. Sed contrà, quia si hoc verum sit, ergo etiam in coniugatis non est licita talis delectatio de copulâ cogitatâ cum propriâ vxore, quia tunc etiam exponet se periculo consentiẽdi in copulam cum alienâ feminâ non suâ: quâ ratione in viduis vel nondum coniugatis, sed sponsis de futuro, non est licita ea delectatio, iuxta hos auctores: ergo nõ potest recurri ad eam vim causandi consensum vagum & indeterminatum.

Refutatur.

Ratio Quarta quòd delectationes habeant deformitatem cum regulâ rationis.

12. Quartò alij dicunt, delectationes has habere notabilem deformitatem cum regulâ rationis, siue oppositionem cum castitate. ita P. Vasquez disp. 111. c. 5. vbi in vniuersum eam rationem applicat delectationibus multis morosis in alijs materijs: hoc tamen modo nihil planè Vasq. declarat; cùm enim ipse supponat, delectationes morosas ex genere suo posse esse sæpè licitas, etiã circa materiã iure naturali prohibitam, non declarat quæ, & cur habeant deformitatem magnã cum naturâ rationali. Quòd enim illæ peccatum graue sint, quæ talem deformitatem habent, est procul dubio nimis certũ: omnis enim deformitas grauis est graue peccatũ: quis de hoc dubitauit vnquã? difficultas solùm est, vnde noscere possimus eam grauitatem, seu eam deformitatẽ.

Idem probat Vasquez à posteriori.

Ideò aliter ipse disp. 109. cap. 3. idem conatur probare à posteriori; quia si virgo aliqua, dum vi opprimitur, delectetur, etiam sine voluntate efficaci peccat. Secundò, quia si quis delectetur de fornicatione præcedenti, etiam sine proposito de nouo committendi, peccat: ergo delectatio simplex est peccatum.

Hæ duæ rationes nõ satisfaciunt.

Sed neque duæ hæ rationes satisfaciunt, tum quia hæ non sunt propriè rationes, sed exẽpla in materiâ ipsâ castitatis, de quâ est tota difficultas; tum quia adhuc, si in eis casibus peccatũ esse fateamur, eò quòd actus illi in se sint inhonesti & illiciti, ideóq; de illis non liceat delectari, cõclusio tamen nostra est vniuersalior; extẽditur enim ad illas delectationes quæ sunt de obiecto licito, vt suprà dixi: neque video mysterium vllum in eo, quòd quæ patitur vim sit virgo, aut vidua, aut coniugata, ad hoc propositum.

Tertiò, reijcio eam rationem: nam expressè in materiâ abstinentiæ docet meritò idem auctor, non esse peccatum, si quis delectetur die Veneris cogitando se comedere carnes: idem est, si in cogitatione imò aspectu belli iniusti, non quà iniusti, delectetur; & tamẽ in hac materiâ, si, qui peccãdo comedit carnes, posteà delectetur de eâ comestione, peccat: item, si, dum vi intruduntur ei carnes die Veneris, delectetur de eâ comestione, peccat: ergo ex eo, quòd femina vi olim oppressa non possit tunc licitè delectari de præteritâ fornicatione, non infertur vllo modo, eamdam in communi non posse apprehendere aliquam copulam cum sponso futuro v. g. & abstrahendo à malitiâ de illâ licitè delectari; quandoquidem in materiâ abstinentiæ non licet delectari in duobus casibus his similibus; & tamen absolutè in communi licet, vt omnes ferè concedunt; ergo per has duas rationes quasi à posteriori nihil penitus persuadetur.

Probabilior aliorum ratio Quinta, delectationes morosas naturâ suâ excitare motus carnis, &c.

Probabiliùs alij Quintò dicunt, delectationẽ morosam in materiâ carnis naturâ suâ & per se excitare motus carnis & commotionem mẽbrorum, imò & pollutionem: ergo naturâ suâ est mala. Adhuc tamen non omnino satisfacit hæc ratio, quia ex illâ sequeretur, etiam coniugatos nõ posse licitè delectari de apprehensâ copulâ cum suâ, nisi quando actu sunt cum illâ; nam si absens sit alter coniux, iam erit periculum pollutionis: cui tam non potest se exponere coniugatus quàm non coniugatus: atqui omnino licent tales delectationes in coniugato etiam absente coniuge, vt omnes ferè supponunt: ergo ex eo capite etiam licitæ erunt in solutis.

Non tamen satisfacit.

13. Secundò è contrario ex eâ ratione sequitur, posse coniugatos delectari non solùm de copulâ cogitatâ cum altero cõiuge, sed etiam cum quacũq; aliâ personâ. Id quod manifestè falsum est, quia in ordine ad alienam coniugem nihil habent speciale coniuges præ alijs. Sequela verò probatur, quia quidquid tales delectationes causant, iuxta hanc solutionem, licitum est in coniugibus: ergo & delectationes illæ licitæ erunt.

Ratio quorundam recentiorum nobis magis arridet.

Ex dictis apparet, quàm sit difficile efficaciter persuadere communem sententiam. Inter omnes illa mihi ratio magis placet, quæ insinuatur à quibusdam recentioribus, & potest adiuncto aliquo alio principio reputari efficax, vel certè valdè probabilis. Tria ergo in delectationibus venereis inuenio, quæ simul sumpta sufficienter videntur probare eas esse illicitas: Primũ est, quòd per se & ex naturâ suâ habeant annexos motus carnis graues: Alterum, quòd periculũ consensus videãtur afferre: Tertium, quòd per illas derogetur statui matrimonij: ab eis excitari motus turpes videtur per se notũ. Vnde hæc sola ratio sufficeret, si defenderemus sententiam illorum qui dicunt, nos teneri sub mortali ad tollendas causas omnes talium motuum; quia verò vniuersaliter eam sententiam reijcimus, non possumus eam solam rationem dicere esse sufficientẽ. Accedit secunda de periculo consensus in actum: etenim si quis afficitur erga illud obiectum, cùm alioquin valdè natura in illud propendeat, & per motus carnis ex delectatione excitatos vehementiùs proponatur, facillimè ex consensu in delectationem transitur ad consensum in opus: quod non ita contingit in alijs materijs, quæ non sunt adeò lubricæ, & erga quas nullus physicus motus excitatur in corpore, vnde grauior in ea obiecta resultet inclinatio.

Tria sunt in his delectationibus, quæ simul sumpta illas illicitas esse probant.

14.

Obiectio

Dices: Sæpè ipse consensus in opus non est peccatum; vt cùm quis cogitat de copulâ cum eâ, quam vult habere vxorem, & solutus solùm eam apprehendit sub conditione, si esset propria vxor; quo casu sine dubio nullum est peccatum dicere, *Ego vellem ad eam accedere, si esset mea vxor:* ergo cùm hic consensus non sit peccatum, non possunt delectationes illæ reddi malæ præcisè ex vi inducendi consensum; quia nulla causa est mala, eò quòd causet bonum effectum. Respõdeo, vehementiam illius delectationis non solùm inducere eiusmodi consensum conditionatum, *Facerem, si liceret,* sed maximè inclinare in consensum præsentis copulæ: qui consensus non est licitus nisi in coniugatis, & quidem altero coniuge præsente: non ergo potest negari, quin ex hoc capite periculum aliquod immineat, quod simul cum primo & tertio iam explicando sufficiat ad probandum, eas delectationes esse per se peccaminosas mortaliter. Est autem tertia ratio suprà tacta, quòd derogent ex parte statui matrimonij: omnis enim illa delectatio, quæ ordinatur ad copulam, eo ipso videtur à naturâ ordinata ad eum statum, in quo solo copula est licita: ergo, cùm sæpè eiusmodi delectatio vehemens sit, potest per se inducere illam volitionem, *Habeo magnam voluptatem sine molestiis matrimonij;* quid

Responsio.

ergo

Hæ tres rationes etsi simul sumptæ vrgeant, non tamen seorsim.

ergo illud curo. Hæ tres rationes, quæ seorsim sumptæ non vrgerent, habent tamen simul sumptæ vim aliquam; nam licet dicamus, non obligari nos ad tollendas omnes causas motuum carnalium, meritò tamen dicere possumus, saltem teneri vitare illas, in quibus periculum consensus & aliquale præiudiciũ matrimonij sequitur: nec per se habent alium honestum aut naturæ conuenientem finem quo possint excusari; ac deniq; quæ videntur per se ordinari ad solam eorũ motuum excitationẽ. Hinc enim vitantur omnia inconuenientia, quę sequuntur ex sententiâ eorũ, qui affirmant, debere nos omnes causas eorũ motuum vitare; inferebatur enim, teneri aliquẽ sępè cibum, negotia magni momenti, itinera, studia, etiã actiones sacras omittere, vt confessiones audire, &c. quod esset durissimum. Hoc inconueniẽs omnino cessat apud nos; concedimus enim, non teneri vitare eas omnes causas, sed solùm illas, quæ nec habent eam vtilitatem naturalẽ, & quæ simul ex duobus alijs capitibus videntur habere maiorem indecentiam, & magis à virtute castitatis prohiberi, scilicet & ex periculo consensus, & ex præiudicio status matrimonij. Hæc mihi in re difficili videtur probabilissima ratio; si cui melior occurrerit, libenter eam amplectar.

Svbsectio III.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Prima obiectio.

Prima sit: Non est vllo modo malum, imò opus virtutis, nolle matrimonium subire, sed velle cælibem vitam agere; ergo, eò quòd illæ delectationes remoueant hominem à matrimonio, nihil habent malitiæ. Respondeo, Licet ob alia motiua respuere matrimonium non sit malum, ob hoc tamen, de quo egimus in tertio capite, graue esse peccatum, rationẽ facilè reddo Primò: nã hîc desumitur illa occasio ex delectatione, quam natura instituit, vt homines libenter onera matrimonij subeant: si enim nulla esset in eo actu matrimonij voluptas, nemo vellet matrimonij grauissimas molestias subire; ergo separare saltem ex parte delectationẽ ab onere, & dicere,

Responsio Prima.

Ratio responsionis Primæ.

15. eò quòd habeo magnam partẽ delectationis illius extra illud, nolo illius onera subire, sine dubio est præuertere naturæ dispositionem. Secundò respondeo, contemnere sub hoc prętextu matrimonium, per se inducere consensum in opus malũ, vel, quod peius est, in pollutionem: & hîc habet vim secunda ex tribus rationibus suprà allatis; nam tales delectationes liberè habitæ extra statum matrimonij frequenter causabunt motus vehementes, & per hos pollutionem; ac deniq;, quia homo per tales delectationes vehementer in obiecta illa propendet, facilè etiam in consensum labetur, siue cogitet de copulâ cum præcedenti vxore, siue cum eâ quam olim ducere intẽdit: ergo per liberum exercitium harum delectationum se à matrimonio subtrahere, grauem inordinationem & periculum continet. Tertiò respondeo, summùm probari, vnam ex illis rationibus solitariè sumptam non sufficere.

Responsio Secunda.

Secunda obiectio.

Secundò obijcies: Hæ delectationes potiùs inducunt affectum contrahendi matrimonij quàm remoueant: si enim ex se videntur causare consensum copulæ, etiam causabunt desiderium contrahẽdi matrimonij, in quo libera & licita est ea copula; ergo non obsunt, sed potiùs fauent matrimonio. Respondeo, Esto ex eo capite videantur fauere, simpliciter tamẽ multò magis obesse; quia si illa voluptas delectationis in se licita esset, diceret quis, *Hanc habeo licitè extra matrimonium, nolo onera illius subire:* ergo ex hoc capite etiam remouent. Respondeo Secundò, quâ parte inducunt consensum in pollutionem reijcere planè matrimonium: etenim tota matrimonij delectatio in eâ pollutione consistit. Denique, vt dixi, hæ delectationes non habent motiuum honestum, sed solam copulam; hanc autem esse illicitam extra matrimoniũ, & in eo licitam, omnino est per accidens respectu delectationum; ideò malè supponitur in argumento, eas inclinare ad matrimonium, eò quòd in eo possit haberi licitè copula: quid enim illa delectatio curat, quòd licita sit futura copula? si diceretur, Inclinat ad eum statum; in quo solo etiam quidem physicè potest haberi copula; libenter annuerem: quia omnis volitio aut complacentia in aliquo obiecto, eò quòd ordinetur ad existentiam illius, tollit ea impedimenta, quæ physicè illi obsistunt; at de impedimentis, quæ solùm ex turpitudine aut malitiâ morali desumuntur, planè nihil curant eiusmodi volitiones physicæ, nisi habeant pro motiuo honestatem, cui prædicta impedimenta resistunt: hanc autem honestatem certo certiùs non respiciunt eiusmodi delectationes; ergo non potest vllo modo dici, eas fauere matrimonio magis quàm copulæ extra illud; ergo adhuc ratio à nobis posita retinet totam suam vim.

Responsio Prima.

Secundo.

Hæ delectationes nõ habent motiuũ honestum.

Tertia obiectio.

Obijcies Tertiò: Si illæ rationes nonnisi simul sumptæ ostendunt esse peccaminosas delectationes morosas; ergo vbi vna ex illis cessauerit, non erit peccatum habere eas delectationes: ergo qui iam est in statu matrimonij, & consequenter in quo cessat iam tertia ratio de præiudicio eius status, poterit sine peccato delectari de copulâ cogitatâ, etiam cum alienâ vxore. hoc autem vt absurdũ obiecimus suprà contra quintam rationem, ergo. Sequela probatur, quia (vt diximus suprà) harum delectationum malitia aut indifferentia non desumitur ex eo, quòd obiectũ in se sit licitum vel illicitum, sed quia præiudicant statui matrimonij; hoc autem cessat in eo qui iam est in statu illo. Respondeo Primò, valdè 16.

Sublatâ vna ex rationibus dictis non esse peccaminosas delectationes morosas.

probabiliter dici posse, secluso alio extrinseco periculo, licitas esse in vxorato eas delectationes; & reuerà contrarium non potest facilè ostendi. Secundò respondeo, & meliùs, statum matrimonij non consistere in indiuisibili: etenim qui Mariam habet vxorem, respectu Antoniæ perinde omnino est ac si nõ esset vxoratus; ergo respectu earum delectationum, quæ de copulâ cum Antoniâ desumuntur, & quæ naturâ suâ à matrimonio cum illâ possunt retrahere, aut inducere in consensum copulæ cum illâ, per accidens omnino se habet matrimonium cum Mariâ; certum autem omnino est, non tolli obligationem legis naturalis, eò quòd per accidens in hoc aut illo casu cesset eius legis finis. Hinc apparet diuersitas inter delectationes de copulâ cum propriâ, & delectationes cum alienâ; nam in ordine ad illas matrimonium habet se omnino per se, at in ordine ad secundas omnino per accidens: quid ergo mirum, si illæ liceant, hæ verò non?

Responsio Prima.

Secũdo. Matrimonij status non consistit in indiuisibili.

Cessante fine legis in aliquo casu eius obligatio nõ cessabit.

Replica.

Replicabis, Ergo saltem licitæ erunt eiusmodi delectationes viduia respectu copularum in matrimonio procedentium; imò etiam sponsis de futuro: nam cùm hæ respiciant proprios coniuges, non se habebit per accidens ibi matrimonium, sed per se: quomodo enim præiudicabitur matrimonio

monio per dalectationes ex ipso matrimonio desumptas? Atqui suprà diximus, etiam tales dalectationes esse illicitas; ergo ratio suprà facta non est vniuersalis. Respondeo ferè eodem modo quoad obiectionem præcipuam: Sicot matrimonium cum vnâ non est matrimonium cum omnibus; ideóque ad delectationem de copulâ cum Antoniâ per accidens se habet matrimonium cũ Mariâ; ita in præsenti matrimonium semel initõ non esse perpetuum, sed solùm viuente altero cõiuge; eo autem mortuo, tam illum iam esse extra matrimonij statum ac si numquam fuisset in eo statu, ideóq; omnino ei asse interdictas delectationes carnis, quæ ex matrimonio desumũtot. Hinc in formâ ad argumentum dico, Esto desomantur ex delectationes ex eâ quæ olim fuit vxor, id tamen pro præsenti statu esse omnino per accidens; ergo pro iocõmodis seu periculis, quæ secum ferunt de præsenti illæ delectationes, & ratione quorum de præsenti sunt peccatum, per accidens omnino se habet matrimonium præcedens aut cogitatum de futuro.

Responsio.

Non licet viduo se delectare in copulâ matrimoniali præcedenti.

Ad eam interrogationem, quomodo simpliciter delectatio desumpta ex matrimonio ipso præiudicare possit matrimonio, respondeo, non præiudicara matrimonio pro eo tempore seu matrimonio præcedenti, at de præsenti præiudicare; quod explico duobus modis, vel quia, esto præcedens vxor resurgeret, etiã impediret matrimoniũ cum illâ; & tamen iam nõ esset vera vxor; ergo baberet etiam de præsenti respectu illius eadẽ incõmoda, quæ in reliquis, qui nec fuère, nec cogitant esse coniugati. Ostendo Secundò idem, non recurrendo ad ea miracula, quia cùm bic sit de facto solutus, est etiã matrimonij capax de facto & per se; ergo si delectatioaes ratione coniugis præcedeotis eum impediunt ab omni matrimonio, certè quod cũ præcedenti non impediant est per accidens; nam si illa iam est mortua, esto nõ fuisset vxor ipsius, iam de facto esset impeditus cum eâ contrabere, vt ex se constat: ergo ad punctum præsens omnino est per accidens, quod de copulâ cum præcedeoti desumantur.

Quomodo delectatio ex matrimonio præcedenti de præsenti præiudicet in viduis, duobus modis explicatur.

17.

Confirmo id à posteriori, quia si, eò quòd ex parte obiecti apponatur status vxoris aut mariti, sunt licitæ tales delectationes, erũt licitæ io omnibus bominibus, si delectetur quis boc modo, *si esset mea vxor*; quia etiam tunc matrimonium tenet se ax parte obiecti: atqui hoc est falsũ, etenim per hoc, quòd ea conditio apponatur, nullum ex tribus incõmodis suprà allatis cessat: oon excitatio motuum, non periculum cõsensus absoluti & de præsenti in eam delectationem: cùm enim obiectũ vebementer proponatur, & vt valdè delectabile, longúmque sit expectare, donec illa conditio ponatur, certè ad statim eam quærendá voluntas inducitur. Tertium deniq; de præiodicio matrimonij, qoia diceret quis, apponeodo per cogitationem eam conditionem, Etiamsi oumquam Mariam accipiam in vxorem, habeo voloptates aliquas matrimonij; nolo ergo illud contrabere. Ecce inconuenientia eadem, siue conditio matrimonij apponatur, siue non. quod totum eodem modo locum habet in delectationibus da copulâ cum præcedente vxore.

Confirmatur à posteriori.

Cum eâ tamen, quam cogitat absolutè accipere, non videtur esse eadem ratio; quia ibi noo potest dicere, *Eam re ipsâ non accipiam, quia iam babeo delectationes aliquas:* cùm enim supponatur volitio efficax accipiendi, non potest altera cohærere; ideò eas in eis licitas esse quis doceret: & certè multi auctores, qui eas io alijs personis dãnant, in sponsis de futuro licere iudicant. Quorũ sententia nõ potest meliùs defendi, quàm disparitate à nobis assignatâ. Nihilominùs tamen probabilius iudico, neq; in illis licere; quia & duæ priores rationes habent in illis vim, & tertia, de quâ agimus, etiam suo modo; nam si semel suscepto eo proposito cõtrabendi licerent, esset occasio aliqua differendi matrimonium: & cùm per menses & annos eiusmodi delectationes eo prætextu habuisset, desisteret tandem à matrimonio; quia vi præcedentium delectationũ non tenetur sub peccato matrimonium re ipsâ contrahere. Constet ergo, in solis cõiugatis, & quidem respectu alterius coniugis, licitas esse eiusmodi morosas delectationes.

Diuersa est ratio in ordine ad delectationes cũ eâ quam cogitat conditionatè accipere in vxorẽ & quam cogitat absolutè.

Multi docent in futuro sponsis licere. Probabilius etiam in illis non licere.

18.

Vbi denique aduerte, quia ratio tertia de præiudicio, contra quam maximè factæ sunt hucusq; replicæ, non est tanta, cùm voluptas solius delectationis respectiuè ad actum ipsum sit exigua, licet in se fortè magna, ideóque non vehementer retardet à matrimonio, propterea à me dici eam solam rationem non sufficere, sed simul com alijs duabus: quod enim ex vno capite incommodum est leue, ax alijs duobus etiã in se leuibus fit graue & materia grauis peccati; sicut damnum medij floreni solum nõ efficit mortale; si autem tria talia sumantur sufficiont ad mortale. Deniq;, cùm in non coniugatis hi motus turpes nõ sint liciti, & eiusmodi delectationes videantur esse causæ naturâ suâ ad illos excitandos maximè ordinatæ; profectò vel ex eo capite, vt quinta ratio dicebat, videntur illicitæ, adiunctis præcipuè duabus alijs à nobis traditis.

Obijcies Quartò & vltimò, Etiam io materiâ iræ delectationes de obiecto alioqnin malo causant motus aliquos & commotionem spirituum; & tamen non ideò, si quis delectetur de morte inimici cogitatâ, peccat mortaliter, dummodò absit periculum consensus absoluti de inferendis ei violentis manibus; ergo neque io materiâ venereâ erunt mortalia peccata eiusmodi delectationes. Respondeo Primò, satis probabiliter quosdam recentiores docere, eum, qui cum spirituum magnâ commotione vehementer delectatur de morte aut vindictâ ex inimico desumptâ cogitatâ, peccare mortaliter, quia reuerà ille homo videtur expositus pericolo magno consensus io eam iniustam necem: est enim iræ passio valdè potens, & fortè potentior quàm libidinis; & sanè extra controuersiam est, faciliùs longè hominem agi per eam passionẽ extra se, & iudicium rationis amittere, quàm vnquã per libidinem: ex quo capite non dubitarem, efficaciorem etiam dicere eiusmodi delectationem ad eliciandum consensum quàm delectationes carnis; & ex hoc capite faciliùs posse esse peccatum graue, si in venereis solùm boc caput sufficeret, vt essent mortalia.

Quarta obiectio.

Responsio Prima.

Secundò tamen respondeo, posse absolutè negari consequentiam ex illis ad bas. Disparitas est valdè probabilis; nam licet venereæ non sint per se loquendo tam potentes ad inducendum consensum, iuxta paulò antè dicta (quod vniuersaliter fortè in omnibus non babet locum, quia non tam frequẽs esse solet passio iræ quàm libidinis;) tamen quia ira in corpore nõ excitat motus peccaminosos prout libido, maximè ratione pollutionis; deinde illæ delectationes non officiunt vlli statui, prout diximus in tertiâ ratione de præiudicio matrimonij; longè omnibus consideratis periculosiores & magis naturæ repugnantes

Secunda.

gnantes videntur esse carnales quàm iracundæ.

19. *Tertiò.* Denique Tertiò dico, in eis hominibus, qui valdè sunt cholerici,& commoueri se ad grauem iram ex leuibus occasionibus sæpè experti sunt, videri omnino certum in praxi,vix posse à peccato graui (si etiam materia fuerit grauis) eiusmodi intensas delectationes excusari. Illud aduerte, quando dico, iracundas non esse per se mortale, debere id ita intelligi, vt non desumatur ex malo alterius quà malum illius est:hæc enim (vt dicemus subsectione sequenti) necessariò malę sūt, & grauiter,si materia fuerit grauis; debent ergo desumi ex alio motiuo non malo,v.g.ex complacentiâ in restitutione mei honoris, in iustâ vindictâ &c.

SVBSECTIO IV.

Limitatio quædam præcedentis conclusionis.

Delectari de modo aut circumstantiâ particulari extrinseca non esse mortale ostenditur. TERTIA CONCLVSIO: Etiam in prædictâ carnis materiâ delectari nō de substantiâ ipsâ copulæ,sed de modo aliquo particulari extrinseco aut circumstantiâ quâ obtineretur, non est mortale:v.g.si occurreret alicui ingeniosus aut astutus aliquis modus fallendi virginē, & de hac astutiâ per se delectaretur, non cogitando de actu carnali, non esset peccatum;sicut si delectaretur posteà non de ipsâ copulâ,sed de aliquo filio insigni aut vtilitate inde secutâ; ita tamen, vt delectatio nullo modo copulam tangeret, sed præcisè effectum secutum ex illâ.

Delectari de vtilitate v.g. ex homicidio ortâ, & in ipso homicidio aliqui docent idem esse: Vbi aduerte,nonnullos indicare,idem omnino esse delectari de vtilitate ex homicidio v.g.ortâ, & delectari de ipso homicidio sub eâ ratione vt vt malum proximi est,sed vt mihi bonum. Quæ doctrina eodem modo transferri potest ad alias materias, v.g. delectari de filio nato ex fornicatione, idem erit ac delectari de fornicatione sub eo titulo. ex quo capite Pater Vasquez vbi suprà reijcit eos, qui dicunt posse aliquem delectari de vtilitate ortâ ex morte,non tamen de morte ipsâ vt vtili.

Sunt tamē diuersa. Aliud est, gaudere de effectu secuto, aliud de causa secundum se. Potest quis gaudere de effectu, non de causa, etiāsi hoc non sit ipsum. Iudico tamen ea duo longè esse diuersa. Pro quo aduerte,aliud esse,gaudere de effectu secuto, aliud, gaudere de ipsâ causâ secūdùm se:v.g.amat quis creaturam, & de eius existentiâ gaudet, non continuò gaudet immediatè de ipso Deo, qui est creaturæ causa,aut eo ipso illum amat;sicut è contrario odit quis aliquem effectum,non proptereà odit causam illius. In hoc sensu non dubito posse quem delectari de effectu secuto ex peccato,non tangendo ipsum peccatum in se per illud gaudium. Sic Propheta Dauid amabat filium ortum ex adulterio, & optabat illum viuere,etiam quādo maximè dolebat se illud adulterium commisisse;sic si ex homicidio etiam iniusto sequeretur pax Reipublicæ, optimè de illâ pace gaudere possem, non attingēdo per gaudium illud homicidium. Nec puto à nemine negandum, quin id

20. possit licitè fieri; quod etsi tunc videtur maximè locum habere, quando iam est causa data,habet tamen locum etiam antequam causa detur: vt si quis sciret,si fieret hoc homicidiū,sequeretur pax Reipublicæ,posset gaudere de pace nō attingēdo homicidium:& idem est in materiâ castitatis;potest enim delectari cogitādo se habere vnum insignem filium, etiamsi nō gaudeat de fornicatione; sine quâ tamen de facto illum habere non

Ratio huius. potest. Ratio est; nam cùm ea duo obiecta sint realiter distincta, & habeant distinctas bonitates,licet vna causetur de facto efficienter ab aliâ, potest facillimè quis de vnâ delectari non tangēdo aliam.Et in hoc sensu etiam in materiâ venereâ iudico nullo modo esse peccatum, per se loquendo, non solùm mortale, sed nec veniale, gaudere de re aliquâ bonâ in se,licet ortâ ex copulâ illicitâ.

Aliter potest quis delectari de ipsâ copulâ propter prolem; ita vt verè delectatio tangat copulam tamquā obiectum formale quòd,licet motiuum sit filius inde secutus: sicut amare possum Deum,eò quòd mihi fecerit beneficium aliquod: quo casu amor non solùm fertur in beneficium, sed in Deum ratione beneficij, quia ob beneficiū illum mihi iudico bonum; in eo autem hic amor differt à paulò antè explicato. quod prior ille nō tāgit Deum, sed beneficium à Deo acceptum,iste verò beneficium & Deum,qui beneficium cōtulit.Sicut qui ob delectabilitatem amat haustum, non solùm fertur in voluptatē haustus, sed verè ob illam appetit haustum. In hoc sensu concedo libenter coincidere in idem, amare homicidium quà vtile, & amare vtilitatem ex eo secutam, vt ducebat P. Vasquez;at nego id esse vniuersaliter verum, quia potest contingere eo modo, quo ostendi paulò antè: tunc enim attingitur formaliter vtilitas secuta, seu (vt dixerim meliùs) bonum secutum ex eâ re vtili, non tamen amatur ipsa res; sicut quando amo diuitias, non tamen ideò amo Deum qui illas dedit.

Hac doctrinâ suppositâ dico,Si delectatio feratur primo modo in effectum bonum ex peccato secutum, non tamen in ipsum peccatum,non esse dubium, quin nullum sit peccatum; etiamsi effectus ille prouenerit ex peccato in materiâ carnis prout ex Dauide ostendi; quē nemo dicet peccasse in amore illo erga filium ex adulterio natum. *Si delectatio primo modo feratur solùm in effectū ex peccato secutū non est peccatum.*

Si verò secundo modo feratur in ipsum obiectum, dico adhuc non esse peccatum saltem mortale, in alijs quidē materijs constat ex dictis hucusq;,quia delectationem de illis obiectis,præscindendo à ratione mali moralis, iam dixi non esse mortale:in materiâ verò venereâ idem ostendo, quia quando non sumitur ea delectatio ob voluptatem ipsius copulæ, sed ob alia motiua diuersa, v. g. ob filium inde natum, promotum ad magnas dignitates, &c.tunc talis delectatio non habet maiorem indecentiam quàm in alijs materijs:totum enim periculum delectationum venerearū consistit in voluptate illâ carnali,quę proponitur & mouet ad delectationem,& quę valdè potens est ad hominem in grauiora inducendū. At tota hæc ratio cessat, quando nihil de eâ voluptate proponitur, sed aliud motiuum apparet, quod ex se non est magis attractiuum quàm motiua aliarum materiarum. Pone v.g. aliquem,qui qui nihil scit de voluptate carnali, nec vllū motum sentit,cogitat tamen filios habere per copolam;quod verò in eâ sit delectatio nec apprehendit quidem, si hic homo delectaretur de copulâ cogitatâ, non ob delectationem, quam (vt dixi) nullam apprehendit,sed ob recreationem filiorū, certè in hoc nec periculum motuum nec pollutionis vllum esset, nec illud præiudicium matrimonij,de quo suprà,nec propensio in consensum maior, quàm in eo qui delectatur die Veneris de esu carnis cogitato: nō ergo est cur eas delectationes dicamus esse mortaliter malas. Neq; hęc cōclusio est contra cōmunem,quia hę delectationes propriè nō sunt venereę. sed solùm materialiter; quandoquidem non feruntur in vllam voluptatem, quæ delectationem facit esse veneream. *Si secūdo modo eò ordine in obiectū feratur non tamē esse mortale in alijs materijs constat ex dictis: idē ostenditur etiam in materiâ venereâ.* 21. *Nostra conclusio non est contra communem.*

QVARTA

Si delectatio sumatur de obiecto malo ex malitiâ ipsâ morali aut dãno proximi quà tali, peccatũ est.

QVARTA & VLTIMA CONCLVSIO: Si delectatio de obiecto malo sumatur ex malitiâ ipsâ morali illius aut damno proximi quà tali, proculdubio erit peccatum graue iuxta materiæ grauitatem: si quis v. g. delectetur de furto non ob vtilitaté inde sibi resultantem, sed quia est contra Deum & naturam rationalem, peccabit mortaliter. Ratio est, quia iam tunc formalissimè cõplacet sibi in malitiâ illius obiecti, & habet ibi quasi virtute vnam voluntatem efficacem, quâ vult Deum offendere, licet fortè ob alias rationes extrinsecas id non faciat; è contrario ille, qui delectatur præscindendo à malitiâ, solùm habet hanc voluntatem ibi virtute inclusam, *Si tale obiectum non esset malum, ego illud ponerem in executione:* quæ volitio mala non est. Vides ergo non parum conducere ad hoc, præscindere à ratione malitiæ ex parte obiecti. Similiter si quis

22. delectaretur de morte parentis, non propter vtilitatem aliquam propriam, ob hereditatem, &c. sed quia malum esset parentis etiamsi non diceret, *Quia est contra Deum*, adhuc peccaret, quia esse malum parentis est esse malum naturæ rationalis: mala enim aliorum, nisi ob alium finẽ bonum corrigantur, sunt eo ipso contra naturam rationalem: ergo delectari de malo vt malo alterius est formalissimè malum.

Obiectio.

Dices, à me malè supponi, posse quem delectari de malo alterius quà tali; etenim vt sic non potest esse obiectũ amoris, sed potiùs odij, quia malum vt malum non terminat amorem: quòd si iã apponatur aliud motiuum, v.g. quòd illud malum sit meum bonum; delector enim de morte inimici quà tali, quia per eam ego liberor à metu, vel recupero bona aut honorem amissum; iam in hoc sensu motiuum eius delectationis erit honestum, aut saltem non erit formaliter malum morale: idem est à fortiori de delectatione in furto v. g. quà malo moraliter; talis enim delectatio omnino repugnat, quia vt malum moraliter potiùs est obiectum odij: ergo nulla poterit esse delectatio, quæ ex eo capite sit mala moraliter.

Responsio. Non requiritur, vt ratio mali moralis aut mali alterius sit vltimũ omnino motiuum alterius; sed vt delectatio feratur in eã malitiã quà talẽ, etsi nõ vltimò.

Respondeo, me non docere, eam rationẽ mali moralis aut mali alterius debere esse vltimum omnino motiuum delectationis, vt hæc sit mala moraliter, quia omnino repugnat, malitiam quà talem esse obiectum formale quo, seu rationem sub quâ amoris, vt obiectio benè probat; solùm ergo dico, requiri vt illa ipsa ratio malitiæ sit obiectum formale quod, id est, vt prædicta delectatio expresè feratur in eam malitiam quà talem; non tamen vltimò ibi sistendo, sed rursus in eâ apprehendendo aliquam rationem boni: v. g. qui odio habet Deum dicit, *Gaudeo furtum esse malum morale, quia per hoc possum efficere aliquid furando, quo Deo displicentiam causem, & me de eo aliquo modo vindicem.* Si verò quis dicat, *Opto mortem parentis, quæ præcisè mihi bona est ob hæreditatem, quam adibo; & vellem, si posset fieri, vt saluâ vitâ eius ego hæreditatem acquirerem*, nullo modo non solùm vt in vltimum motiuum sub quo ferretur in malum parentis, sed nec vt in obiectum proximum formale, quin per intellectum & affectum separaret (vt dixi suprà) eam malitiam à ratione boni proprij. Aliter posset quis de eadem morte gaudere non præscindendo per intellectum rationem mali respectu parentis, sed potiùs includendo illam; v. g. *Gauderem, si meus parens hoc malum graue incurreret, vt sic me de illo quodammodò vindicarem, & satisfacerem meo odio in illum.* Hæc est delectatio, quã etiã sine positiuo proposito inferendi parenti illud malum dixi in hac vltimâ conclusione esse peccatũ mortale, si sit de malo graui, quia nõ præscindit à malitiâ, sed erga eã afficitur eo modo quo affici potest; illam enim esse vltimũ obiectum formale sub quo amoris repugnat in omni planè casu: ideóque si hoc requireretur ad peccatũ, nullus vnquam peccare posset per eiusmodi delectationes aut volitiones efficaces.

SECTIO IV.

Ad quam speciem peccati morosæ delectationes pertineant.

Duplex hic quæstio.

DVplex hîc potest esse quæstio, Vna, vtrùm delectationes morosæ malæ circa obiectum castitatis sint intra speciem luxuriæ; quæ circa cibum, sint in specie gulæ; quæ circa furtum, in materiâ iniustitiæ; & sic de cæteris. In hac quæstione nulla videtur esse difficultas; quia sine dubio nõ est aliud vitium, ad quod possint pertinere, præter illud, in quo sunt obiecta vnde desumuntur.

In Primâ nulla difficultas.

Secunda difficilior, an circũstantiæ tenentes se ex parte obiecti refundantur in ipsã delectationem.

Alia ergo & difficilior est quæstio, vtrùm omnes circũstantiæ, quæ se tenent ex parte eius obiecti, de quo quis delectatur, refundantur etiam in ipsam delectationẽ: v.g. delectatur quis de copulâ cogitatâ cum Mariâ, quæ religiosa est, quærimus, an illa delectatio sit etiam in specie sacrilegij, sicut esset volitio efficax accedendi ad illã. idem est in aliis materiis: si delectatur quis de cogitata vindicta de Ioãne, qui Sacerdos est, vtrùm habeat ea delectatio malitiam sacrilegij, quam haberet volitio efficax Ioannem occidendi. Ex hac quæstione pendet decisio alterius, vtrùm in confessione teneatur quis eam circumstantiam declarare: si enim non communicat suam grauitatem peccato, transferendo illud ad suam speciem, non tenebitur; secùs, si communicet. 23.

Si delectatio morosa sumatur de illa circũstantiâ vt tali, ab eâ redditur peccaminosa.

In primis autem supponendum est, si delectatio morosa sumatur de illa circumstantia quà tali, omnino ab ea reddendam peccaminosam: v.g. delectatur quis expresè de cogitata nece illata à se alteri Sacerdoti quà tali, quia iniuria illata Sacerdoti quà tali ipsi placet ex contemptu quodã vel odio in sacerdotium, sine quo vix potest concipi ea specialis delectatio in nece Sacerdotis quà talis; si, inquam, hoc modo delectetur, tunc certum est, eam delectationem habituram malitiam sacrilegij; vt probaui suprà de eo qui delectatur de furto cogitato, quà malum & contra Deum: sermo ergo in præsenti solùm instituitur de iis delectationibus, quæ feruntur materialiter omnino in eas circumstantias.

Quæstio est de delectationibus, quæ feruntur in eas circũstantias materialiter.

SVBSECTIO I.

Sententia Patris Vasquez.

Delectationẽ & propositũ efficax esse eiusdẽ speciei cũ opere docet Nauarrus.

HAnc rem ita distinctè pauci, vix vllus ex antiquioribus tractat; nisi quod vnus aut alter sine distinctione docent, delectationem & propositum efficax esse eiusdem speciei cum opere. ita Nauarrus in Manuali cap. 16. num. 9. vbi tamen, cùm declarat in particulari circumstantias aggrauantes, solùm loquitur de volitione faciendi, non autem expresè de delectatione. Quidquid verò sit de eius mente, P. Vasquez disp. 112. per totam distinctè quæstionem hanc tractauit, & valdè probabiliter discurrit. Primò ergo ait, duplices posse esse circumstantias obiecti

Duplices assignat Vasq. circũstãtias obiecti turpis in his diuersam delectationũ malitiã admittit; alias verò, quæ ad aliã speciẽ carnis trãsferunt, ab his asit nõ determinari malitiam. Fundamentũ illius pro hac vltimâ.

turpis, v. g. quasdam intra eamdem materiam diuersificantes; vt v. g. pollutionem simplicem, fornicationem, sodomiam, bestialitatem: in his admittit, diuersam esse delectationum malitiam, si sumatur ex bestialitate cogitatâ, quàm si sumatur ex fornicatione; alias verò esse circumstantias, quæ ad aliam speciem peccatum carnis transferunt: v. g. quòd sit in loco sacro, cum virgine, cũ vxoratâ, &c. per quas trãsfertur copula ad rationem iniustitiæ, sacrilegij, &c. ab his autem fusè probat non deriuari specialem malitiam, ideóque in genere moris omnes esse eiusdem speciei. Fundamentum illius pro hac vltimâ parte est valdè bonum; quia scilicet delectatio de obiectis malis contra alias virtutes, exceptâ castitate, non habet malitiã mortalem; ergo delectatio, quâ parte tangit obiectum vt ab aliâ virtute prohibitum, non est peccaminosa mortaliter: da v. g. illum esse coniugatum, & cogitare de copulâ suâ in Ecclesiâ, tunc ex eâ circumstantiâ non haberet vllam malitiam ille actus, dummodò non delectaretur sub eâ ratione, quòd sit contra religionem, iuxta paulò antè dicta: ergo quòd ea copula esset prohibita, si talis femina non esset propria vxor, efficeret quidem eam delectationem contra castitatem, contra religionem tamen tam non efficeret, quàm in coniugato non fuisset, ergo. ita etiã docet Tannerus suprà n. 149. Lessius lib. 4 de Virtutibus n. 123.

24.

Duo ibi addit Vasquez.

Addit tamen duo ibi P. Vasq. Primò, Si quis vouit castitatem, tunc per eiusmodi delectationes etiam peccare contra votum; quia cùm illæ sint illicitæ in materiâ castitatis, eo ipso, quòd per votũ à se abdicauit omnes delectationes carnales, etiam licitas, à fortiori intelligitur abdicasse illicitas: quod tamen intelligendum ait, nisi quis solo opere exteriori castitatem seruare vouisset; tunc enim per delectationes illas non peccaret contra votum.

Secundò addit (licet cum aliquâ formidine) Si coniugatus delectetur de copulâ cum muliere non suâ etiam peccare contra iustitiam; quia per matrimonium obligauit se suámque mentem ac desiderium, vt non collocaret ea in aliam feminam: non tamen propterea solutus, qui delectatur de copulâ cum coniugatâ; peccat contra iustitiam; quia matrimonium alterius non obligauit solutum ad non habendas eiusmodi delectationes, seu ad non cogitandum de vxore alterius: sicut ius, quod alter habet in bona, non obligat me, ne ego delecter cogitando, quòd illa possideam: ergo formaliter contra iustitiã non pecco per eam delectationẽ, quia, attento puncto præciso iustitiæ, eadem omnino videtur esse de vxore quæ de bonis ratio: nam specialis malitia, quæ contra castitatem est, reddet quidem illas delectationes malas in eo genere castitatis, non tamẽ in genere iustitiæ. Hæc ibi Vasq. fusiùs.

Vnde pendeat huius quæstionis resolutio.

Huius quæstionis resolutio meo iudicio majori ex parte pendet ex fundamento, quo permouemur ad dicendũ, has delectationes in materia carnis esse mortale. Ratio enim illa ostendet nobis, quid sit de circũstantiis dicendum; vt declaro breuiter: inde enim quilibet intelliget, quomodò consequenter ad sua principia debeat discurrere.

SVBSECTIO II.

Quid dicendum iuxta aliorum principia.

PRimò ergo DICO: Si tota ratio, ob quã eiusmodi cogitationes sunt malæ, consistit in periculo grauium motuum & pollutionis, vt multi dicunt, tunc non solùm censeo cum P. Vasq. eas circumstantias, quæ constituunt obiectum contra aliam virtutem, sed & illas priores contra ipsam castitatem, non variare vllo modo speciem peccati in delectationibus; v. g. quod sit contra naturam, quod sit sodomia, bestialitas, &c. Ratio est manifesta, quia cùm (vt suprà diximus) delectationũ malitia non desumatur ex malitiâ obiecti; probauimus enim de obiecto bono posse esse malas; sed præcisè ex eo, quòd causent pollutionẽ & motus, vt in hac conclusione supponimus; hi autem motus & pollutio eadem sint, siue ex sodomiâ cogitatâ, siue ex fornicatione proueniant, non video, cur debeat inde desumi vlla diuersitas specifica peccati; sicut in sententiâ illorũ qui dicunt, peccare contra castitatẽ eum qui dat causas pollutionis in cibis vel equitatione: certè si eodẽ modo sequatur pollutio ex cibis quo ex equitatione, idem omnino erit peccatum equitare, quod comedere. In hac ergo sententia solùm est attendendum, quæ cogitatio sit magis prona ad excitandos motus; vbi quia ex se longè minor videtur esse delectatio cum bestiâ quàm cum homine, imò illud videatur natura quodammodò horrere, potiùs crediderim, minùs periculum motuum & pollutionis esse, cæteris paribus, in bestialitate cogitatâ quàm in simplici copulâ. 25.

Si delectationũ malitia proueniat ex malitiâ ipsius obiecti, tam prima quàm secunda refũditur in delectationem.

SECVNDÒ DICO, Si earum delectationum malitia proueniat ex malitiâ ipsius obiecti (vt alij, licet minùs probabiliter, dicunt) tunc crediderim, omnes eas circumstantias primas & secundas refundi in delectationem; quia omnes sunt de facto in obiecto: neque obstat, quod dicatur delectatio præscindere ab eis; nam etiam præscindit à ratione malitiæ in materiâ castitatis; & tamen quia obiectum re ipsâ malum est, contrahit eam malitiam in sententiâ, quam nunc suppono; ergo eodem modo contrahet eam, quæ ex circumstantiis obiecti hîc & nunc prouenit. Neque huic resolutioni obsunt quæ P. Vasq. docet; nam ipse discurrit ibi consequenter ad alteram suppositionem, quod scilicet non desumatur malitia earum delectationum ex malitia obiecti, sed ex speciali deformitate, quam ipsæ ex se habent cũ naturâ rationali. In hac autem secundâ conclusione supponimus accipi eam malitiam à malitia obiecti. Vnde P. Tanner. qui alioquin harum delectationum malitiam desumit ex ipsorum obiectorũ malitia, non videtur consequenter negare, eas etiam contrahere malitiam, quam habent obiecta ex illis circumstantiis.

Huic resolutioni nõ obest doctrina Vasquez.

in cõsequẽter negat Tanner. Replica. Respondetur

Fortè adhoc dices, Etiam in illa sententia non sunt malæ delectationes de obiectis malis in alia materia distincta à castitate, ergo nec erunt malæ ab eis circumstantiis, quæ sunt in alia materia, non autem in materia castitatis, sed v. g. iniustitiæ aut sacrilegij. Respondeo, hanc replicam probare, hos auctores in hoc ipso non loqui consequenter; quia, si ex eo, quòd delectationes sint de obiecto malo, dicuntur malæ quæ ad castitatem pertinent, eadem ratione cæteræ dici debent, vt fusiùs ostendimus suprà contra eosdem. Quod argumentum etiam habet nunc locum, quia eadem de eis circumstantiis ratio est, quæ de ipsa substantia obiecti; vt sem vel leuiter ponderanti statim apparebit. Ex quo capite etiam suprà ostendi, idem dicendum esse, esto obiecta sint mala solo iure positiuo.

TERTIÒ DICENDVM: Si delectationes in materia carnis ideò sint malæ, quia natura sua inferũt

consensum

consensum efficacem ex se, vt alij docuerunt, adhue necessaria est distinctio: vel enim dicimus, inferre ex se consensum determinatum circa obiectum illius cogitationis; vel dicimus inferre ex se tantùm consensum aliquem indeterminatè in aliquam copulam de præsenti, siue cum hac, siue cum illâ: si dicimus primum consequenter asserendum est, eas delectationes esse diuersas, iuxta diuersitatem obiectorum & circumstantiarum obiectiuarum cuiuscumque virtutis; eodem omnino modo, quo diuersum peccatum est, velle habere copulam cum feminâ, à voluntate peccandi cum bestiâ; inter feminas item diuersum cum virgine Deo sacrâ, diuersum cum vxoratâ, &c. ergo si (vt diximus pro hac conclusione) malitia earum delectationum desumitur ex eo, quòd per se causent eiusmodi consensus, diuersam habebit malitiam delectatio, iuxta diuersam aut maiorem malitiam consensuum, quos per se inferunt.

Si delectationes carnis sint idcò malæ, quia natura sua inferunt consensum efficacem, cum distinctione respondendum est.

26.

Quòd si dicamus secundum; scilicet, consensum, quem inferunt illæ delectationes, non tam esse determinatè cum eâ personâ, de quâ cogitator, quàm in aliquam copulã in communi; quòd fortè probabilius est; nam sæpè delectationes illæ malæ sunt, vbi tamen consensus in illud obiectũ non est malus: vt patet in viduis cogitantibus de illâ licitâ copulâ, quam in matrimonio habuerunt; & etiam in solutis, si cogitent de copulâ sub eâ conditione, si esset mea vxor: in quibus casibus ostendimus ex communi esse peccatum delectari; & tamen consensus absolutus & determinatus non est malus: ergo malitia delectationis non desumitur ex eo, quòd determinatè inferat consensum cum eâ de quâ cogitatur, sed cum hac aut cum illâ: in hac, inquam, sententiâ valdè probabiliter dici potest Primò, Si delectatio sit de pollutione seorsim consideratâ, non inde accipere maiorem grauitatem, quàm si esset de copulâ; quia cùm tota pollutionis delectatio sit in copulâ, & fortè in hac sit maior, non possumus dicere, illam delectationem esse magis illatiuam pollutionis solius quàm copulæ; si verò sit de copulâ sodomiticâ aut bestiali, tunc omnino habere diuersam inde malitiam. Ratio est manifesta, quia tunc desumitur ex delectatio non ex solâ delectatione effusionis seminis, sed ex circumstantiâ aliquâ, quam ille stultè apprehendit; ea autem talis delectatio nec est in pollutione, neque in copulâ naturali: ergo tunc vi illius delectationis licet fortè non inferatur determinatus & in indiuiduo consensus cum eâ numero bestiâ, inferetur cum aliquâ siue hac siue illa eiusdem speciei, & idem dico de sodomia: ergo erit tunc periculum diuersi consensus. Si verò circumstantia eius obiecti solùm sit, quòd persona, de qua cogitat, & quæ per accidens delectationi illi dedit occasionem est religiosa aut consanguinea, ab eis tamen circumstantiis delectatio præscindit tunc, quia consensus est indeterminatus in hanc vel illam feminam; quã delectationem non variat ratio vel consanguineæ vel religiosæ, quia ex hoc capite nihil additur aut aufertur delectationi: putarem, eam delectationem nullam inde malitiam diuersam accipere.

Quid de delectatione de pollutione seorsim consideratâ.

27.

Quid de circumstantiâ personæ.

Obiectio. Dices, hominem se exponere tunc periculo consensus indifferenter, siue cum virgine Deo sacra, siue cum aliena vxore, siue cum soluta, licet determinatè nullam eligat: id autem grauius est, quàm si solùm cogitet de soluta: ergo vel ex hoc solo capite grauior erit ea delectatio, quæ desumitur ex virgine Deo sacra, quàm quæ ex soluta.

Responsio. Respondeo, vnũ idemque periculum ex vtraque illa cogitatione imminere: sicut enim quando delectatur de copula cum virgine Deo sacta non se exponit consensui determinato cũ virginibus, sed cum hac vel illa femina, quæ occurreret: vbi omnes vagè comprehenduntur: ita etiam eidem omnino periculo se exponit, dum de copulâ cum solutâ cogitat: ergo eamdem semper malitiam hæ delectationes participabunt.

Svbsectio III.

Quid in nostris principiis: vbi de circumstantiâ virginitatis.

Qvartò & vltimò dico in nostra sententia, quæ ex tribus capitibus desumit integram malitiæ mortalis rationem in his cogitationibus reperiam, nempe ex vi causatiua motuum turpium & pollutionis de præsenti, item consensus absoluti in copulam de præsenti, denique ex eo, quòd statui matrimonij derogare videantur, videtur consequenter dicendum, non esse absolutè diuersas in genere peccati mortalis, siue de copula sodomitica, siue de pollutione sola, siue cum virgine, siue alio quocumque modo desumantor. Ratio est, quia (vt in prima conclusione ostendi) ex parte motuum omnes hæ delectationes sunt æquales; ergo licet in aliis duobus capitibus differrent; quia tamen ex duo sola capita non causant malitiam mortalem in eis delectationibus, non erunt in malitia mortali diuersæ: adde, in tertio capite derogandi scilicet statui matrimoniali etiam non differre: quod enim sint de hoc vel illo obiecto, non propterea magis derogant, nisi fortè quatenus sunt magis intensæ, & vehementiores; hoc autem non pendet ab eo, quod sint contra naturam, &c. imò (vt obseruaui suprà) per se loquendo, minùs potentes videntur esse hæ, quia sunt de obiecto, quod minùs natura appetit, imò à quo per se abhorret. In sola ratione secunda de consensu differunt illæ, quæ sunt de copula specie diuersa; vt dixi in tertia conclusione, illæ autem, quæ solùm desumuntur ex diuersa circũstantia personæ vxoratæ aut Deo sacræ non differunt, vt ibidem etiam ostendi: ergo hæ inter se nullo modo habent diuersam grauitatem ab vllo ex his tribus capitibus, quæ nos posuimus, aliæ verò esto habeant diuersitatem ex secundo, quia tamen, iuxta paulò antè dicta, nisi illa tria sumantur simul, non dant grauitatem sufficientem ad mortale: ideò nec grauitas maior ex vno solo capite proueniens sufficit ad tribuendũ delectationi grauitatem specie diuersam in genere mortalis, quæque necessariò in cõfessione debeat explicari. Dico, *necessariò debeat explicari*; nam malitia intra grauitatem venialis tantùm diuersa non est materia necessaria confessionis, sicut nec reliqua venialia; potest tamen esse materia sufficiens. Hæc mihi tam iuxta propria principia de malitia earum delectationum quàm iuxta aliena videntur consequenter esse dicenda.

Delectationes non sunt diuersæ in genere mortalis à quocumque modo desumantur.

Ratio huius

28.

Grauitas maior ex vno solo capite proueniens nõ sufficit ad tribuendã delectationi grauitatẽ specie diuersã in confessione explicandam.

Quod Pater Vasq. docet, eum qui vouit castitatem, absolutè non restringendo ad actus externos, peccare contra votum per eiusmodi delectationes, omnino videtur verum, & sufficienter probatum; id autem quod addit sub dubio, scilicet coniugatum peccare contra iustitiam per has delectationes, habet aliquam difficultatem: etenim, sicut docet P. Vasquez, matrimonij

Probabilis est doctrina Vasquez. circa eũ qui vouit castitatem.

fidem

fidem exigere ne habeat coniux delectationes ergà aliam personam à se, ita eodem modo dicendū videtur, matrimonium excludere, ne alius habeat delectationes de propriâ vxore: vt enim coniux totum se tradit coniugi, ita, sic dicam, totum se subtrahit cæteris: ergo sicut ille peccat contra iustitiam debitam alteri coniugi, si de aliâ feminâ cogitet, ita reliqui peccabunt contra eamdem iustitiam, si cogitent de ipso vel ipsius feminâ; tam enim nullum ius habent cæteri in ipsum quàm ipse in cæteros: eodem planè modo quo in ipsâ actione exteriori, sicut ille peccando cum solutâ facit contra ius vxoris, ita ipsa soluta peccans facit contra idem ius. Quòd si semel dicamus, iustitiam ibi impedire etiam ipsam internam delectationem cum alienâ coniuge, seu cum non suâ, non video, cur non eadem iustitia impediat in alienis eamdem delectationem internam de coniuge alienâ. Atqui meritò P. Vasq. docet non habere nouam malitiam eam delectationem ex eo, quòd respiciat alienam coniugem; ergo neque in coniugatis habebit ex eo, quòd de aliis à propriâ delectentur. Ratio à priori desumitur ex dictis, quia delectationes morosæ, quatenus versantur circa materias aliorum vitiorum, non habent per se grauitatem mortalem; ergo circumstantia, quòd sit vxoratus, & consequenter ex iustitiâ sit totus alterius in ordine ad vsum, qui non est corporis, sed mentis, non auget malitiam; quia ea delectatio ex cogitatione desumpta proculdubio non est vsus corporis.

An circumstantia virginis mutet speciem in volitione efficaci: si violenter opprimatur mutat: si verò consentiat nō auget.

Illud posset hîc quæri, vtrùm circumstantia virginis mutet speciem in volitione efficaci; nam in delectatione non mutare satis ex dictis constat. Respondeo, Si violenter opprimatur, mutare; quia virginitas res est valdè æstimabilis, ad quam est speciale ius in ipsâ feminâ; ergo si ea violenter auferatur, crescet inde sine dubio malitia; si verò ipsa femina consentiat, tunc longè probabilius est, non augere malitiam, quia scienti & volenti non fit iniuria: Et ita docet P. Vasq. suprà cap. 3. secutus Scotum in 4. dist. 18 q. 2. art. 4. esto multi alij videantur esse in contrariâ sententiâ.

29. *Obijcitur.*

Obiicio tamen difficulter pro eâ & contra rationem à nobis immediatè antè datã: nam coniux non potest cedere iuri suo in alterum coniugem, ideò esto dicat, Sum contentus quòd vxor fornicetur cum altero, non ideò illa fornicans excusabitur ab iniustitiâ: ergo nec virgo poterit cedere iuri suo, esto dicat se esse contentam. Potéstque ea ratio satis efficax à priori reddi; nam eo ipso quòd virgo non habet ius vllum in prædictam copulam, quandoquidem est absolutè mala contra castitatem, non videtur etiam habere potestatem, vt validè queat cedere suo iuri, esto dicat se esse contentam: neque enim maior ratio videtur esse ad negandam eam cessionem validam in vxoratis quàm in virginibus; ergo eodem modo discurrendum est de vtrisque. Ratio hæc haud dubiè reddit probabilem valdè contrariã sententiam: quæ alioquin attentâ auctoritate probabilissima est; nihilominùs non cogit deserere nostram resolutionem.

Respondetur.

Ei igitur respondeo Primò, fortasse non defuturum, qui dicat, eo casu, quo maritus ita cederet iuri, non peccaturam vxorem contra iustitiam, sed solùm contra castitatem, si ad aliam personam accedat: quòd si fortè hoc alicui durum videtur, dicat, disparitatem esse in eo, quòd per matrimonium ita transfertur dominium vnius in alterum, vt non possit nisi à solo Deo ius illud remitti: vnde sicut non possunt validè sibi inuicem dicere, Ego tibi relaxo ius totum, quod in te habeo, alioquin possent dissoluere matrimonium: ita nec possunt validè cedere iuri quod habent, ne coniux ad alium aliámve accedat. At in virginitatis bono nihil simile reperitur: non enim est fundamentum vllum ad dicendum, non posse illi validè renuntiari. Quod confirmo declarando rationem, ob quam virginitas est aliquo modo æstimabilis intra materiam iustitiæ: ea autem est, quia virgines faciliùs acquirunt maritum; è contrario illæ quæ deflorata sunt difficulter; & licet aliquando culpa ignoretur, quia tamen timetur dignoscenda à marito, redditur illis sine dubio longè difficilius matrimonium. At hanc difficultatem maiorem potest femina in se suscipere, vel nolendo dein nubere, vel disponendo se ad accipiendum maritum inferioris notæ, aut cum minoribus bonis. Altera ratio, ob quam virginitas est æstimabilis, est prærogatiua quædam, quæ in eâ reperitur, quæque reddit hominem, cæteris paribus, æstimabiliorem: at huic prærogatiuæ potest illa validè cedere, sicut potest quia cedere validè suæ famæ: ergo non peccabit contra iustitiam, qui ad virginem volentem accedit; quidquid sit, an coniux possit cedere validè iuri suo in alterum coniugem: vbi tum propter honorem matrimonij, qui incredibiliter læditur per adulteria, ita vt multi via apprehendant possibilem maiorem infamiam quàm propriam vxorem violari; tum propter aliorum filiorum legitimorum detrimentum meritò ex natura rei censeatur ius illud ita forte, vt non possit illi validè cedi. Et satis de hac materia tam difficili non quidem speculatiuè, sed tamen moraliter, & in ordine ad praxim.

Virgo virginitatis iuri potest renuntiare. Virginitas est aliquo modo æstimabilis intra materiã iustitia.

30. *Altera ratio, ob quã virginitas est æstimabilis.*



DISPVTATIO XLVIII.

De diuisione peccati in mortale & veniale.



EGIMVS præcedentibus disputationibus de quibusdam peccati diuisionibus, maximè autem de peccatis carnis; iam ad aliam celebrem diuisionem peccati; quæ quidem ad omnes materias se extendit; nam in omnibus habet locum malitia grauis & leuis, vndecumque ea proueniat; est autem summa difficultas in explicanda differentia propria venialis & mortalis, de qua re multa auctores dicunt; vix tamen aliquid dicitur, vel in quo non petatur principium, vel quod satisfacere queat. breuiter aliorum placita tangam, vt quid sit probabilius colligere possimus. 1.

SECTIO I.

Dantur peccata venialia, & verò independenter à statu personæ quæque non ideò talia, quia non sunt ex scientiâ, & contra fidem.

MVlta sub hoc titulo complexus sum, quia omnia inter Scholasticos certa & ex se

facilia,

facilia, etiamſi nouatores aliqui, qui omnia humana & diuina ſuſque deque inuertere non reformidant, hæc etiam negare non reformidauerint.

Dantur peccata mortalia & venialia.

Circa primum ergo concluſio ſit, dari de facto aliqua peccata mortalia, aliqua verò ſolùm venialia. Hæc vt ſic propoſita neque ab ipſis hæreticis negatur. Et quidem eſſe aliqua mortalia, ex illo 1. Ioann. 3. *Qui non diligit, manet in morte*, clarè conſtat: item ex illo Ezech. 18. *Anima, quæ peccauerit, ipſa morietur.* idem conſtat ex omnibus Scripturæ locis, in quibus aliqui peccatores excluduntur à cælo. de quâ re vel obiter legenti Scripturas dubium nullum eſſe poteſt. Quòd verò ſint aliqua etiam venialia, vndecumque id proueniat, etiam ab hæreticis admittitur: nam expreſsè in Scripturâ talia peccata, quæ cum iuſtitiâ cohærent, paſſim admittuntur. Prouerb. 24. *Septies in die cadet iuſtus.* & Iacobi 3. *In multis offendimus omnes.* Et Chriſtus, dum ad Petrum dixit, *Qui lotus eſt, non indiget niſi vt pedes lauet*, denotat, illos caruiſſe mortalibus, excepto; Iudâ; quem S. Ioannes excipit; venialia autem leuiora illos habuiſſe denotauit Chriſtus, dum pedes indiguiſſe lotione dixit.

Ioann. 13.

Hæc veritas inter Catholicos certa.

Eſt item veritas hæc inter omnes Catholicos omnino certa ac definita in Tridentino ſeſſ. 8. cap. 11. & 13. Vide P. Suarez de peccatis diſp. 2. ſect. 4. à n. 3. vbi oſtendit etiam ex locis Scripturæ eſſe aliqua peccata, quæ non puniuntur pœnâ æternâ: & conſequenter in hoc ſenſu dicuntur venialia, vt contraponuntur mortalibus, quæ talem pœnam merentur.

Peccata venialia nō eſſe talia propter extrinſecam perſonæ conditionē, de fide eſt.

Circa ſecundam tituli partem concluſio ſit: Peccata hæc venialia non ſunt talia propter extrinſecā perſonæ peccantis conditionem. Hæc eſt de fide contra multos hæreticos, qui ſola ea peccata dicunt venialia, quæ ſunt facta à prædeſtinatis, mortalia verò quæ à reprobis. Contra quos Tridentin. ſeſſ. 14. c. 5.

Probatur Primò.

2.

Quod probatur Primò; nam Dauid, Paulus, Petrus & alij prædeſtinati peccarunt mortaliter. ergo ratio mortalis non deſumitur ex eo, quòd perſona ſit reproba; aliàs illi non potuiſſent niſi venialia habere. item, è contrario reprobi etiam peccant venialiter; nam verbum iocoſum vel leue mendacium etiam in reprobis non eſt mortale Et ratio à poſteriori eſt manifeſta, quia certò ſcimus quæ ſint mortalia: v.g. leuiter mentiri eſt certò veniale; fornicari eſt certò mortale; eſto non ſciamus, quis ſit prædeſtinatus, quis reprobus: ergo hinc non deſumitur ratio peccati venialis vel mortalis.

Probatur Secundò ratione à priori.

Secunda ratio à priori eſt, quia, hominem eſſe prædeſtinatum, non minuit, ſed potiùs quodammodò aggrauat peccatum: nam qui maiora à Deo accepit beneficia, cæteris paribus, grauiùs delinquit contra Deum quàm qui minora: ergo, eò quòd quia prædeſtinatus ſit à Deo, & conſequenter maius ab eo acceperit beneficium, non proptereà leuiùs peccat, ſed quodammodò grauiùs; ergo non ideò eius peccata fiunt leuiora, vel venialia, præ peccatis hominum reproborum; ſed potiùs contrarium eſſet dicendum, ſi à perſonæ dignitate id deſumeretur.

Probatur Tertiò.

Tertia ratio, quia grauitas vel leuitas offenſæ debet eſſe cognita & voluntaria: ergo cùm homo non poſſit de ſuâ prædeſtinatione quidquam ſcire, imò ſæpè aliquis reprobus magis certò credit ſe prædeſtinatum, quàm alius qui verè prædeſtinatus eſt, repugnat omnino, vt ex eo caſuali euentu reſpectu illorum vnus ſit magis reprehenſibilis quàm alter; ergo inde non poteſt deſumi differentia mortalis & venialis, quæ maximè ſpectat ad reprehenſibilitatem maiorem vel minorem. Vnde concludo, malè aliquos hæreticos dixiſſe, ab ipſo euentu præcisè denominari peccata venialia, id eſt illa, quę de facto veniam obtinent, qualiacumque in ſe ſint; mortalia verò è contrario, quæ non obtinent de facto veniam: etenim omnes rationes allatæ contrarium manifeſtè id ſuadent. Et certè peccatum Adami, Heuæ, Dauidis, Manaſſe, Petri & aliorum, qui tamen de facto veniam obtinuēre, grauiſſimum & mortale extra controuerſiam fuit: Gentilium verò iocoſa mēdacia, leuis exceſſus in hauſtu, furta vnius cruciferi, & ſimilia, eſto re ipsâ veniam non conſequantur, non poſſunt vllâ probabilitate dici mortalia.

Duo hæreticorum noſtri tēporis circa venialia errores.

3.

Alij verò hæretici noſtri temporis, cùm negare non potuerint dari etiam in prædeſtinatis & reprobis aliqua de facto peccata venialia, aliqua grauia, & altè aliunde inſediſſet eorum animis, receptas à Catholicâ Eccleſiâ veritates quàm poſſent plures reiicere, duos hîc nouos errores confinxerunt. Primus eſt, non eſſe vllum veniale, niſi quod ex ignorantiâ aut paſſione fit: alter, & longè pernicioſior, omnia eſſe venialia in quacumque materia ſiue luxuriæ, ſiue iræ, ſiue irreligionis, ſiue odij Dei, excepta fide. Cuius ſecundi erroris non aliud poteſt eſſe motiuum, quàm vt liberè in omnia ſcelera & voluptates carnales ſe effundant, per ſolam fidē ſtultè credentes ſe tandem ſalutem obtenturos.

Dantur peccata venialia nō ſolùm ex imperfectâ deliberatione, ſed etiā ex perfectâ.

Contra hos errores Primò dicendum eſt: Non ſola peccata, quæ cum imperfecta deliberatione fiunt, ſunt venialia, ſed multa in multis materiis cum perfectiſſima deliberatione ſunt venialia: ita omnes Catholici tenent. & res eſt certa; nā mendacium iocoſum aut officioſum etiam deliberatum non eſt mortale: item furtum duorum cruciferorum veniale eſt, eſto omnino liberum: idem de voluntaria & exigua diſtractione in oratione, de omiſſione vnius Aue Maria, ſi voto ſe ad orandum roſarium adſtrinxiſſet,

Dantur peccata grauia ex ignorātiâ craſſâ.

Secundò dicendum, ſæpè etiam reperiri grauia peccata cum ignorantia aliqua, dummodò illa ſit craſſa: ita Paulus ſæpè teſtatur ſe grauiſſimum peccatorem fuiſſe; & tamen ignorantiā aliquam in ſe agnouit. Et Chriſtus in cruce dum de crucifigentibus ſe dixit, *Pater, dimitte illis; non enim ſciunt quid faciunt*, apertè id docuit: & clariùs poſteà Paulus: *Si enim cognouiſſent, numquam Dominum gloriæ crucifixiſſent.*. Idem conſtat in illo, qui dubitans, an quod apparet ſit homo necne, ſagittam emittit, & occidit hominem: hic enim ſine dubio grauiter peccat; & tamen ignorantia aliqua operatus eſt, ergo. Quid verò requiratur, vt ignorantia ſit craſſa & affectata, ſatis ſuprà ſuo loco diximus.

Lucæ 23.

1. Cor. 2.

Multa peccata ex paſſione mortalia eſſe. Concluſio hæc catholica probatur.

4.

Tertiò dicendum, Multa peccata, quæ fiunt ex paſſione, ſunt mortalia; ideóque non rectè definiri, veniale eſſe illud, quod fit cum paſſione. Concluſio hæc eſt omnino certa inter Catholicos & ferè ipſos hæreticos: etenim ita & luxuria peccata ſunt ex genere ſuo mortalia: nam occidere proximum propria auctoritate ob vindictam, mortale eſt etiamſi ad id impulerit paſſio iræ. Et Dauid adulteriū cōmittens cum Bethſabeë mortaliter peccauit; licet concupiſcentiæ paſſio ipſum impulerit. Et qui ex aliqua fame ieiunium violat, peccat mortaliter, etiamſi tunc quædā paſſio ad id ipſum impellat; & ſanè ſi paſſio excuſaret à mortali, cùm maiori ex parte homo

ſemper à concupiſcentiâ aut iraſcibili, quæ ſunt duæ paſſiones, inducatur ad peccandum, vix vmquam, etiam in grauiſſimis ſceleribus, mortaliter peccaret id, quod ex terminis eſt abſurdiſſimum. Verum quidem eſt, aliquando paſſionem ita fortem eſſe, vt iudicium rationis requiſitum ad peccandum mortaliter omnino tollat, ſæpè etiam veniale impediat. de quo egimus ſuprà. At vniuerſaliter dicere, quandocumque paſſio inclinat, numquam eſſe mortale, hæreſis eſt manifeſta.

Nō ſunt omnia venialia, quæ non ſunt contra fidem

Quartò dicendum contra ſecundum errorem: Non omnia ſunt peccata venialia, quæ non ſunt contra fidem; ſed in omnibus aliis materiis, etiamſi fidei non aduerſentur, dantur peccata mortalia Ita definitum eſt in Tridentino ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 27. *Si quis dixerit, nullum eſſe mortale peccatum niſi infidelitatis; aut nullo alio quantumuis graui & enormi, præterquam infidelitatis peccato, ſemel acceptam gratiam amitti, anathema ſit.* id quod in Scripturâ expreſſum paſſim eſt. Etenim Chriſtus Dominus Matthæi 25. in ignem æternum eos mittendos dicit, qui opera miſericordiæ neglexerunt. Et Paulus inter opera carnis excludentia à regno Dei non ſolùm annumerat idolorum ſeruitutem, quâ videtur incredulitas denotari, ſed luxuriam, homicidia, ebrietates, iras, &c. Vide Bellarminum lib. 1. de Amiſſione gratiæ cap. 8. vbi eâ quâ ſolet eruditione veritatem hanc contra nouatores propugnat.

Probatur Secūdò ex Scripturâ Cōſtat enim multos damnatos ob alia peccata ab infidelitate.

Eadem veritas probari poteſt ex omnibus illis locis ſacræ Scripturæ; in quibus reiectos eſſe à regno cælorum multos conſtat ob alia peccata longè diuerſa ab incredulitate: & Primò, Angelos non cecidiſſe è cælo ob illam, ſed ob ſuperbiam, præterquam quod eſt communis omnium
5. ſenſus, ſatis apertè oſtendit S. Iacobus, dum eos ait credere & contremiſcere. Cain occidendo fratrem iram Dei incurrit; tunc autem non habuit defectum fidei; licet fortè errauerit deinde dum
Gen. 4. dixit, *Maior eſt iniquitas mea, quam vt veniam merear*, Sodomitæ certè non ob infidelitatem, ſed ob luxuriam Deo erant inuiſi: & dicti ſunt viri peſſimi. Dauid ob adulterium & homicidium incurrerat damnationem, niſi pœnitentiam egiſſet. Iudas vendendo Chriſtum non commiſit incredulitatis peccatum, ſed auaritiæ, & contra charitatem; item Ananias & Saphira; & ſic de aliis. Ergo peccatum veniale non rectè dicitur omne illud quod eſt in aliâ materiâ quàm infidelitatis.

Probatur Tertiò.

Denique idem conſtat ex eo capite, quòd ſi mortale ex genere ſuo grauius eſt quàm veniale, ſanè etiam extra materiam fidei inuenire poſſumus peccata grauiora. Certè Deum odio habere grauius eſt longè, quàm nolle habere fidem eius dictis; maximè quando incredulitas verſatur ſolùm circa reuelationes, ita vt non dicat hæreticus, *Deus dicit falſum*, ſed, *Deus hoc non reuelauit*: profectò longè minor iniuria Deo infertur per hunc actum, quàm dum ex odio optat illi quis, ne ſit. Deinde ſicut ſpes maior virtus eſt quàm fides; ita deſperatio etiam ſine incredulitate grauior eſt quàm hæreſis: ergo à fortiori erit peccatum mortale. Sed de hac veritate omnino certâ ſatis.

SECTIO II.

Veniale non eſt ex ſolâ non-imputatione Dei, aut ex ſolâ eius ordinatione.

Duæ huius tituli partes, nimirū, Deū nō imputare & ordinare, diuerſa ſunt 6.

Etſi duas huius tituli partes putaret aliquis idem eſſe inter ſe; nam Deum non imputare, & Deum ordinare, videtur idem eſſe; nihilominùs tamen magna eſt inter vtramque differentia, ſaltem vt de facto accipitur ab auctoribus: etenim, qui dicunt peccatum ideò eſſe veniale, quia à Deo non imputatur, quâ phraſi vtuntur hæretici, ſupponunt de facto, re ipsâ nos peccare ſemper mortaliter, & Deum nolle illa peccata in nobis punire tamquam mortalia. id quod hæreticum eſt.

Aliqui putarunt omnes noſtras actiones eſſe mortalis peccati capaces.

Alij verò dicunt, actiones quidem omnes malas ex ſe eſſe capaces malitiæ mortalis, ſi Deus, antequam eas committeremus, non dixiſſet, *Nolo vt talis & talis actio mortale peccatum ſit*: quâ ſuppoſitâ Dei ordinatione, nos deinde eam actionem perpetrantes re ipsâ non peccamus mortaliter: neque damus Deo graue fundamentum ad odium: vnde, non quia non imputet, dicimus non peccaſſe mortaliter; ſed quia antecedenter materiam ex ſe grauem fecit leuem ſuâ voluntate, poſteà etiam nos leuiter peccamus re ipsâ: neque ea actio, licet Deus iam vellet, poſſet imputari nobis tamquam graue peccatum. Hanc differentiam non conſiderarunt multi graues auctores, ideò duas diuerſas ſententias Catholicorum & hæreticorum confuderunt; ac ſi vna eademque eſſet ſolâ voce diſtincta. quo poſito.

Venialia non ſunt talia, eò quòd Deus nolit ea imputare. Colligitur ex Tridentino.

PRIMA CONCLVSIO: Venialia non ſunt talia, eò quòd Deus nolit ea imputare, eſto in ſe grauia ſint. In hac conueniunt omnes Catholici contra hæreticos. Et videtur colligi ex Tridentino; quod definit peccata verè tolli & remitti; & excludit eam non-imputationem hæreticorum. Si autem peccata mortalia à nobis commiſſa per ſolam non-imputationem Dei non nos damnarent, iam verè eſſent in nobis peccata, quæ quoad punctum non afferendi mortem dici poſſent tecta, non imputata, &c. Secundò idem ſuadetur,

Suadetur Secundò.

quia eſſet ea non-imputatio contra iuſtitiam, & contra bonitatem Dei: contra iuſtitiam quidem, dum eos, qui æqualiter peccauerunt, inæqualiter tamen puniret; vnum, perinde ac ſi ſolum venialiter peccaſſet, alterum, ac ſi mortaliter; cùm tamen conſtet, eum ſine acceptione perſonarum punire & præmiare iuxta qualitatem & quantitatem meriti & demeriti. Eſſet etiam contra bonitatem ipſius, qui cùm odio habeat impium & impietatem eius, non tamen haberet diſplicentiam grauem in eâ malitiâ iuxta qualitatem illius: ergo ſi ſemel ſupponamus, hominem reverà peccaſſe mortaliter, non poſſumus dicere poſteà, per eam non-imputationem illud peccatum denominari veniale, ſed vel debet omnino tolli per condonationē; vel retinebit ſuam grauitatem mortalem.

Fortaſſe quis obiiceret, Poteſt Deus per condonationem extrinſecam tollere totum peccatum, 7.
ergo poterit mortale remittere, vſquedum illud relinquat in ratione venialis: ergo mortale per non-imputationem poteſt fieri veniale. Reſpondeo negatâ conſequentiâ, quia condonatio non eſt non-imputatio, ſed vera ablatio peccati. de quo alibi. Secundò reſpondeo, repugnare eam condo-

condonationem, vt in obiectione ponitur: nam cùm in peccato mortali non sit duplex malitia, vna mortalis, alia venialia; aut vna pars, quæ ex superadditione alterius cõstituatur mortalis, sed vna planè indiuisibilis, quæ est mortalis, fit vt Deus vel debeat illam totam per condonationem restinguere, vel totam integram relinquere; sicut non valet diminuere hominis essentiam, vsquedum fiat brutum aut lapis, sed vel debet omnino eam destruere, vel relinquere integram.

Venialia vnde sint talia.

SECVNDA CONCLVSIO: Venialia sunt talia ex naturâ suâ, non verò ex ordinatione diuinâ: Hæc est contra aliquos Catholicos, quos referunt Suarez n. 1. Vasq. disp. 142. cap. 2. ac Tannerus q. 5. dub. 1. bi autem sont Gerson 3. p. Operum Tractatu de Vitâ spirituali lect. 1. alphabeto 61. Almainus Tractatu 3. Moralium ca. 20. Roffensis art. 32. contra Lutherum, & nouissimè Michaël Baius, vt ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra ipsum constat. Scio quosdam laborare, vt ostendant, hanc sententiam Catholicorum non coincidere cum errore hæreticorum; de quo paulò antè; alios è contrario, vt probent via differre inter se, eò quòd Catholici dicant, ex Dei benignitate factum, vt cùm omnia peccata naturâ suâ sint mortalia, aliqua tamen censeantur esse venialia; hæretici verò dicant id prouenire ex non-imputatione Dei, nihil autem aliud significet *ex benignitate Dei*, quàm *ex non-imputatione Dei*. Sed de eâ differentia dixi paulò antè; eamque clarè proposui, ostendens in quo Catholici & hæretici differant.

Nostra cõclusio vt certa probatur.

Nostra autem conclusio est omnino certa, & defenditur ab omnibus aliis Catholicis; suadeturque Primò, quia (vt benè notauit Suarez) Theologi omnes & Patres supponunt aliqua esse venialia: item distinguunt quæ illa sint, quæ verò mortalia. Si autem ea diuersitas solùm oriretur ea Dei benignitate, deberemus priùs habere reuelationem illius in communi, & alteram in particulari, per quam diceretur, *Deus non acceptauit hæc pro mortalibus, sed solùm pro venialibus; illa verò è contrario pro mortalibus*: euidens autem est, sine vllâ tali reuelatione nos ea distinguere. Et certè, si illi iidem Catholici fuissent interrogati, vnde scirent, mendacium esse veniale, furtum verò mortale, non possent ad reuelationem de benignitate Dei recurrere, sed ad ipsum lumen naturale; quod dictat, exiguum valdè & ferè nullum esse damnum naturæ rationalis in iocoso mendacio, ideóque illud esse veniale.

Probatur Secũdò ex Bullis Pij V. & Gregorij XIII.

Secundò suadetur communis doctrina ex eis Bullis Pij V. & Gregorij XIII. in quibus damnatur hic articulus Baij, *Nullum est peccatum ex naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Omitto aliqua testimonia Patrum, quæ afferri solent; nam illi solùm videntur docere, de facto aliqua esse venialia, id quod nec ipsi hæretici negant; vtrùm autem id proueniat ex naturâ ipsorum peccatorum, an verò ex actuali Dei benignitate, non dicunt sancti Patres.

Duæ rationes Vasq. pro hac insufficientes. Prima.

Omitto item duas alias rationes P. Vasq. quibus idem intentum probat; non enim eas iudico sufficientes: quarum prima desumitur ex eo, quòd
8. cùm Deus ex parte suâ æqualiter omnia amet & odio habeat, non potest concipi, quo pacto de facto magis in vno quàm in altero offendatur: maior enim aut minor amor aut displicentia non dantur ex parte Dei, sed denominatiuè à maiori aut minori bonitate vel malitiâ obiecti. Hanc, inquam, rationem omitto, quia primo Tomo ostendi clarè, quo pacto respectiuè ad diuersa obiecta possit esse maior & minor amor Dei in seipso, maius aut minus odium, non quidem intensiuè, sed appretiatiuè; ergo ex hoc capite non debet quidquam in præsenti decidi. Secundò, ea ratio deficit, quia esto dicamus, naturâ suâ mendacium etiam esse mortale; nihilominùs tamen datur differentia grandis inter illud & odium Dei; nam etiam inter ipsa mortalia potest differentia reperiri; ea hac ergo posset Gerson & alij dicere oriri, quòd Deus magis in odio sui sibi displiceat quàm in mendacio, esto vtrumque esset, vt dixi, mortale.

Secunda.

Alterum argumentum Vasq. est, quia si omnia peccata sunt mortalia ea naturâ suâ ob offensam infiniti Dei; ergo erunt omnia infinita, ergo omnia æqualia, quod est hæreticum. Hoc tamen argumentum etiam omitto; quia sicut furtum & homicidium à nobis dicuntur meritò ex se mortalia, & nihilominùs sunt inæqualia; neque infinita malitia eis à Vasquez tribuitur; ita posset Gerson dicere, mendacium esse minus quàm homicidium, esto vtrumque esset mortale. Quod verò de infinitate dicitur etiam non vrget, quia non omnia infinita sont æqualia inter se; nam duas lineas infinitas posse esse inter se inæquales, ostendi suo loco manifestè. Adde, eò quòd omnia sint mortalia, non suaderi ea esse infinita. His ergo argumentis relictis, meliùs inde ratione à priori suadetur communis sententia: nam sicut inter amicos ex naturâ rei possont esse leues aliquæ offensiunculæ, quæ non mereantur statim dissolutionem amicitiæ, licet aliquam displicentiam afferant; eodem modo de amicitiâ inter Deum & nos iudicandum videtur; & verò ex ipsis terminis videtur certum, vnum mendacium iocosum non mereri ex se odium inimicitiæ Dei & pœnam æternam sensus: item sine vllâ probabilitate dicitur, furtum vnius oboli habere in se eam summam grauitatem. Quæ doctrina in venialibus ex imperfectâ deliberatione maximè locum habet. Quo enim pacto Deus tam grauiter offenderetur ob actionem, quæ non fuit nisi semilibera ex imperfectâ cognitione proueniens, quàm in alterâ cum perfectâ deliberatione commissa?

SECTIO. III.

Obiectiones in contrarium solutæ.

Obiectio Prima.

OBiici possunt in contrarium Primò aliqua Scripturæ loca; in quibus de peccato in communi dicitur, quod causat mortem. Ezechielis 18. *Anima, quæ peccauerit, ipsa morietur.* item Matthæi 5. *Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis minimus vocabitur in regno cælorum*. Respondetur tamen Primò, hæc loca, si quid probant, nimiùm esse, scilicet de facto nulla esse venialia; quia de facto ipso locuti sũt ibi & Propheta & Christus; at hoc ab iis non admittitur: agimus enim iam cum Catholicis, qui de facto ea venialia concedunt. Respondeo Secundò, peccata absolutè vsurpari pro famosiori, id est pro mortali. Ad locum Christi variè respondetur: & quidem video, à multis supponi transgressionem illam, de qua Christus loquitur, esse mortalem, & per minimum intelligi damnatum: sed probabilius longè est, minimum in regno cælorum non intelligi damnatum, sed prædestina-

tum ;vt sensus sit : qui non curat etiam minima, esto ad regnum cælorum veniat , erit tamen exiguus. Et hæc, quę videtur esse genuina explicatio, nihil penitus fauet opinioni, contra quam nunc agimus.

Secunda. Secundò obiici possunt aliqui Patres, qui venialia valdè exaggerant , eorumque damna grauissima dicunt ; ergo sentiunt esse mortalia. Respondeo , eo ipso quòd Patres illa dicunt venialia, iam ea condistinguere à mortalibus:ergo Patres potiùs sunt pro nobis quàm contra nos. Meritò autem , etsi venialia sint, valdè ea cauenda censent, quia periculosa ; quia item, vt suprà diximus ,sunt absolutè maius malum quàm omnia mala physica , etiam quàm ipsæ tartari æternæ pœnæ.

Tertia. Tertiò obiicies : Veniale offendit infinitam Dei maiestatem,ergo est mortale. Distinguo antecedens : offendit grauiter, nego;leuiter,concedo. Sicut etiam Regia & Imperatoria dignitas atsi inter homines suprema sit,potest tamen leuiter offendi : ita vt offendens non ideò incurrat illius inimicitiam.

Quarta. Quartò obiicitur : Peccatum veniale potest à Deo in perpetuum puniri,si non remittatur ; ergo meretur pœnam æternam , ergo est mortale. Respondeo Primò antecedens esse falsum. de quo infrà , Secundò,eo admisso, nego primam consequentiam;quia per accidens tunc eam pœnam meretur ratione mortalis cui adiungitur,aut certè ex defectu condonationis , non autem ex condignitate,quam habeat cum eâ pœnâ.Tertiò, admissâ etiam primâ consequentiâ, nego secundam;quia licet mereretur pœnam æternam , non tamen ideò mereretur odium inimicitiæ ex parte Dei:in fundamento autem ad eiusmodi odium sita est primariò essentia mortalis, de quo infrà, non in merito eius torturæ.

Quinta. Obiicitur Quintò : Ponamus materiam sufficientem ad peccandum mortaliter in furto v. g. esse integrum florenum,sic argumentor : Furtum hoc non magis differt à furto floreni absque crucifero , quàm hoc à furto absque duobus cruciferis:vtrobique enim est excessus cruciferi vnius tantùm. Atqui secundus excessus non addit malitiam notabilem supra furtum illud minus , ergo nec primus excessus addet notabilem ; ergo vel non potest furtum integri floreni esse mortale ; quod est contra suppositionem ; & sic nullum furtum , etiam grauissimum , erit mortale; quia in illo faciam eamdem calculationem : vel si est,etiam alterum erit;quia non differunt inter se nisi in crucifero. Quæ differentia non causat malitiam mortalem ; vt patet in hoc furto respectu tertij ; ergo omnia furta descendendo vsque ad minimam materiam erunt mortalia; vel, vt dixi , nullum etiam ascendendo ad summam erit mortale:hoc autem manifestè est falsum; ergo primum debebit dici. Respondeo Primò,

10. *Nimis multũ probat hoc argumentum.* Hoc argumentum non solùm videtur probare, omnia esse ex naturâ suâ mortalia , sed etiam de facto ; quia Deus non magis offenditur de facto in Petro quàm in Ioanne , nisi quatenus Petrus grauiùs quàm Ioannes peccat de facto : de facto autem non grauiùs peccat Petrus auferendo florenum respectiuè ad Ioannem auferentem 59. cruciferos,quàm peccauerit hic grauiùs respectiuè ad Antonium , qui accepit 58. cruciferos:ergo difficultas omnibus est communis. Respondeo Secundò,Esto in hac materiâ ob singularem illam difficultatem id concederetur, non tamen continuò debere vbique concedi ; maximè vbi venialis diuersitas à mortali est ex genere suo physico,non ex materiæ multiplicitate.Respondeo Tertiò absolutè, illud furtum integri floreni non esse peccatum mortale præ altero,ideò præcisè, quia illud superat in vno crucifero,sed quia habet materiam grauem : vnde fit , vt alia inferiora non sint mortalia,esto physice se excedant in vno crucifero : quia id quod excedit non complet per hoc materiam grauem.Sanè in physicis (vt benè ostendit P.Tannerus suprà) videmus aliquod simile ; v. g. vt expellatur forma ignis,non sufficere sex gradus contrarios frigoris, sufficere tamen septem ; de homine supponere possumus in ordine ad mortem. Ecce vltimus ille gradus non plus nocumenti ex se affert supra sextum , quàm sextus supra quintum ; & tamen septimus ille affert mortem hominis , aut extinctionem ignis: quo sensu meritò vocare possumus illam intensionem vt octo mortalem infirmitatem, alteram verò vt sex venialem, Si ergo in rebus physicis oriuntur tales effectus specie diuersi ex eâ solâ additione materiæ , & hoc per se ex naturâ rei sine vllâ benignitate aut liberali determinatione Dei ; cur non idem dicemus in moralibus in ordine ad mortem animæ,& ad expulsionem gratiæ , &c. Certè faciliùs in ordine ad æstimationem moralem sine mutatione vllâ physicâ extrinsecâ variatur etiam genere aliquod totum ex circumstantiâ aliqua quàm in physicis. Multum enim argenti moraliter maioris valoris est quàm parum auri , esto physicè ea multitudo non eleuauerit argentum ad aliam speciem altiorem auro. Quod ergo in omnibus omnino corporibus corruptibilibus dicimus de augmento contrariæ dispositionis , vt scilicet vnicum fortè indiuisibile additum aliis afferat perniciem formalem substantialem , cur non in vna aut altera specie peccati dicetur? Ergo ob hoc argumentum non est à communi & certa sententia recedendum. Iam dixi , illud augmentum non ideò facere mortale, quia est augmentum,sed quia est completiuum materiæ grauis : hoc autem non habent cætera augmenta inferiora , ideóque ex hoc ad illa consequentiam esse nullam manifestè constat,

Ostenditur à simili.

Obiectio Sexta. Sexto obiicitur : Peccatum veniale potest à Deo numquam remitti:imò & de facto in inferno non remitti venialia quoad culpam , est sententia certa inter Theologos : ergo omnia sunt ex se mortalia. Respondent aliqui , veniale per accidens non remitti ob coniunctionem cum mortali. Ego aliter meliùs responderi posse iudico , si dicamus , Esto veniale non remitteretur vmquam , & quidem quodammodò ex sua exigentia.non tamen ideò esse mortale;nam veniale, licet vox ipsa denotare videatur remissionem seu veniam, non tamen ideò dicitur tale,quia facilè veniam obtinere possit:hæc enim potiùs est descriptio quàm definitio venialis,quod propriè tale dicitur, quia nec pœnam æternam meretur, nec causat inimicitiam cum Deo. Vnde etiam ille homo , cui veniale numquam remitteretur per æternitatem, posset esse verus Dei amicus in perpetuum ; id quod nullo modo habet mortale ; ergo esto semper maneat veniale, semper tamen causat effectus longè diuersos , & quidem primarios ; quibus maximè destinguitur à mortali : odium autem inimicitiæ diuinæ in damnatos non à veniali , sed à mortali venit. Respondeo Secundò,Esto de facto non remitteretur,semper

tamen

tamen esse ex se faciliùs remissibile; quia & homo cum diuino auxilio potest dare æqualem pro eo satisfactionem; & quia Deus, cùm leuissimè eo offendatur, parum, vt sic dicam, efficit illud remittendo; & ad eius remissionem valdè propendet: quæ omnia contingunt aliter in mortali; pro quo nec purus homo potest æqualem satisfactionem exhibere; & Deus, qui ex illo maximum ius acquisiuit, haud dubiè ei longè difficiliùs cedit; & per illud homo redditur longè indignior veniâ.

Septima.

Vltimò obiicies: Deus pro veniali potest punire in æternum, ergo illud est mortale. Respondeo, considerato dominio Dei, quo etiam innocentem torquere potest; admitto nunc posse venialiter peccantem æternùm torquere; de quo tamen infrà; at in pœnam propriè, nego antecedens. Respondeo secundò, Esto eâ torturâ physicâ posset perpetuò punire, non ideò peccatum fore dignum odio Dei, vt ad mortale requiritur.

Nō quæritur, an peccata natura suâ leuia possint à Deo grauiter prohiberi, & reddi mortalia.

Aduerte circa totam quæstionem præsentem, in eâ nos non negare, vtrùm peccata, quæ sunt naturâ suâ venialia, possint à Deo adeò grauiter prohiberi, vt reddantur mortalia; (fortasse enim hoc non repugnat:) tunc enim transgressio illius grauis præcepti in se etiam grauis esset, & quidem naturâ suâ, ideóque mortalis ex se, & non ex acceptatione Dei. Aliud enim est, quòd obligatio faciendi hoc vel illud oriatur ex Dei præcipientis voluntate; aliud, quòd stante eadem obligatione transgressio illius dicatur grauis vel leuis ex solâ Dei acceptatione: hoc vltimum negauimus: illud concessimus: quia vt legislator potest efficere materiam mortalis etiam id quod ex se licitum erat. Adde, fortè ea peccata, quæ fiunt ex defectu considerationis & libertatis, non posse à Deo prohiberi sub mortali; nam odium ipsius Dei satis grauiter nunc prohibetur, quod si sit peccatum veniale ex indeliberatione, obligatio noua Dei non addit propterea nouam libertatem: ergo saltem illa peccata erunt ex sua natura & essentialiter venialia, & non ex nonimputatione Dei.

SECTIO IV.

Variæ sententiæ de constitutiuo peccati venialis.

His positis, restat nobis præcipue quæstio de essentiâ peccati venialis, vnde desumatur, & in quo à mortali differat. Ob difficultatem huius differentiæ inter vtrumque peccatum variæ sunt Doctorum sententiæ, quas breuiter tangemus. Prima sententia docet, venialia solùm esse contra consilia, non contra præcepta. Ita Scotus in 2. dist. 21. q. 1. & Gabriel in 4. dist. 16. quæst. 1. art. Hæc differentia sostineri nequaquam potest: nam operari contra consilia, non est veniale: etenim quòd quis non ingrediatur Religionem, sed velit accipere vxorem, non peccat venialiter: item è contrario qui furatur materiam leuem, verè facit contra præceptum non

Prima sententia ait, venialia esse contra cōsilia non contra præcepta. Reijcitur hæc.

12. furandi; quod non solùm prohibet magnum, sed omne omnino furtum: item qui mentitur facit verè contra præceptum non mentiendi; quia præceptum non mentiendi intra suos limites non prohibet nisi venialia.

Fortè dices, Potest esse aliquando peccatum contra consilium, vt si expressè non velles seruare consilium. Respondeo, illum qui dicit, Volo ducere vxorem, in quo non peccat venialiter, posse etiamsi sine vllo veniali dicere expressè, & verò tunc id de facto dicit, *Nolo intrare Religionem*; hoc est, Nolo seruare consilium illud euangelicum, *Vende*, &c. per hoc tamen ea voluntas nullo modo, nec quidem venialiter, est peccaminosa: quòd si tunc admisceatur aliqua circumstantia, ratione cuius ea voluntas vitietur, iam ratione illius circumstantiæ erit contra aliquod præceptum, ex cuius transgressione malitiam contrahet, non quà est nolitio seruandi consilia, sed aliunde. quo sensu etiam voluntas faciendi rem alioquin bonam, vel seruandi etiam ipsa consilia potest reddi mala ex prauo fine aut circumstantiâ aliquâ malâ. Hoc autem ad præsentem quæstionem impertinens est.

Replica respondetur.

Secunda ait, veniale nō esse contra legē, sed præter legem. Reijcitur hæc sententia.

Parum ab hac sententiâ Caietanus & Conradus distant ad art. primum q. 78. huius primæ secundæ, dum docent, veniale non esse contra legem, sed præter legem: id quod docuerunt olim Alexander 2. p. q. 106. memb. 1. & Bonauentura in 2. dist. 42. art. 2. q. 1. Hæc tamen explicatio facillimè reiicitur, quia tā quis transgreditur præceptum non mentiendi mentiendo, quàm præceptum non fornicandi fornicando: tam enim mendacium opponitur non mendacio, quàm fornicatio non fornicationi, vt ex terminis patet: & alioquin tam est verum præceptum non mentiendi, quàm præceptum non fornicandi. Secundò, vt paulò antè dixi, præceptum non furandi verè prohibet etiam furtum paruum; alioquin non peccaret quis vllo modo per similia furta. Tertiò è contrario, quoties quis facit opus indifferans, facit præter præceptum, & tamen non ideò peccat, ergo,

Tertia ferè coincidit cū prioribus; ait enim venialia non esse verè & propriè offensam Dei. Reijcitur.

Tertiò alij, qui ferè coincidunt cum præcedentibus, docent, venialia non esse verè & propriè offensam Dei: sed hi etiam reijciuntur facilè, quia verè & realiter Deo displicent ea peccata, licet non grauiter neque in ordine ad dissoluendam eius amicitiam; vnde verè & realiter remittuntur ab ipso Deo, & puniuntur ab illo, &c. Secundò, ea doctrina ideò displicet, quia non ostendit quid sit id, ratione cuius veniale non est offensa Dei; aut quomodo, si offensa non est, est tamen verè peccatum.

Quarta ait, mortale esse contra finem, veniale contra media.

Quartò Caietanus & Conradus suprà aliam tentarunt viam; dicunt ergo, mortale peccatum esse contra finem ipsum, qui est Deus; venialia verò esse tantùm contra media. Quòd si dicas, etiam circa Deum posse defectu plenæ aduertentiæ esse veniale, vt in odio Dei semideliberato; respondebunt, hîc non agi nisi de peccatis venialibus ex genere suo, non autē ex accidenti. Nihilominùs tamen neque sic fulta subsistit hæc declaratio. Primò, quia cùm in conceptu venialia

Reijcitur. Primò.

conueniant inter se tam quæ ex paruitate materiæ, quàm quæ ex specie suâ sunt talia, debet profectò dari definitio generalis, quæ ad omnia se 15.
extendat; alioquin de nouo laborandum erit, vt definitio aliqua eorum, quæ ex paruitate materiæ proueniunt, tradatur: in quibus erit tota quāta difficultas præsentis materiæ. Secundò, licet

Secundò.

circa Deū ex genere suo omnia peccata sint mortalia, tamen circa creaturas seu circa media possunt esse venialia & mortalia per se: nam mendacium est ex genere suo veniale circa creaturas, homicidium è contrario mortale, ergo non omnia sunt venialia, quæ circa media: vbi ergo est differen-

differentiis. Deinde, non explicant hi, quid sit esse contra media, & quid contra finem; cùm homo quādo maximè peccat mortaliter, peccat propriè circa media ad æternam salutem necessaria.

Variæ aliquorū differētiæ inter mortale & veniale. Prima.

Ideò aliqui Quintò, inter quos P. Tannerus dub. 2. varias assignant differentias. Primò est; quòd mortale tollat ordinem & coniunctionem ad vltimum finem, veniale verò solùm circa media. Quæ videtur esse explicatio D. Thomæ q. 88. art. 1. vbi expressè vtitur eis terminis vltimi finis & mediorum; & tandem concludit, distingui tamquam reparabile & irreparabile secundùm virtutem ipsius hominis; nam secundùm diuinam vtrumque reparari potest. Idem aliis verbis Durandus docuit in dist. 43. q. 6. dum dixit, mortale tollere charitatem; quæ est vita animæ; veniale verò solum feruorem illius. Hæc explicatio ferè relabitur in quartam Caietani immediatè antè reiectam: relabitur, inquam, dùm dicit, veniale solùm esse circa media: id quod ratione immediatè antè factâ sufficienter impugnaui: alij verò termini speciales, quos addit, paulò pòst discutientur.

Secunda.

Secundam vix etiam diuersam à præcedenti inter mortale & veniale ijdem assignant; quòd mortale sit contra præceptum necessariū ad charitatem seruandam, veniale verò non. Dixi vix has duas differentias distingui inter se: quia mortale opponi charitati, & eius carentiam esse necessariam ad conseruandam charitatem, procul dubio in idem recidunt.

Tertia.

Tertia differentia est; quòd mortale constituat vltimum finem in creaturâ, veniale verò non. Homo enim per mortale vtitur creaturâ vt vltimo fine simpliciter; per veniale verò solùm vt vltimo fine secundùm quid, aut (vt alij dicunt) vltimo fine operis non operantis: quia non se totum dirigit in finem eius venialis.

Quinta.

Quarta denique differētia; quòd mortale mereatur pœnam æternam, & veniale temporalem.

Hæ differentiæ non satisfaciunt, nec præsēs declarant intentū.

Omnes hæ explicationes sunt insufficientes; non quia verissimæ non sint, vnâ exceptâ (de quâ statim) sed quia non declarant intentum præsens: hîc enim volumus non tam effectus diuersos venialis & mortalis declarare quàm ipsammet formalem essentiam, quæ est radix eorum effectuum (vt & suprà contra alios modos dicendi notaui;) quid scilicet sit illud quod habet mortale, ratione cuius & charitatem expellat, & opponatur fini, &c. Secundò, quod dicitur de

Quod dictū est de vltimo fine dupliciter potest intelligi.

vltimo fine dupliciter potest intelligi: Primò, si de vltimo fine visionis beatæ loquamur; & in hoc sensu licet omne peccatum mortale de facto eam impediat, at id videtur esse per accidens ad

14. rationem mortalis, absolutè loquendo: nam esto homo non esset eleuatus ad eam visionem, imò esto repugnaret talis eleuatio, sine dubio posset esse etiam idem mortale, quod nunc est ex genere suo; tunc autem mortale non impediret eum vltimum finem: quomodo enim, quod ex se impossibile est, impediri ab vllo potest? Et ex hoc capite idem omnino dico de alterâ differentiâ, scilicet de oppositione mortalis cum charitate: hac enim repugnante posset etiam esse mortale. quod & de ipso amore naturali Dei supra omnia verum est. Aliter ergo intelligi potest vltimus finis Deus ipse; vt scilicet mortale nos separet à Deo, qui est vltimus finis noster obiectiuus, veniale verò solùm à mediis: & in hoc etiam sensu licet de facto ita sit, ex conceptu tamen suo non videtur id esse necessum: quia etiamsi fieri non posset, vt Deum nos vllo actu assequeremur vt vltimum finem, adhuc possemus peccare grauiter. Adde, quod & suprà dixi, mortale etiam esse contra media ad eam salutē necessaria. Id quod magis nunc explico; dum enim ab eis dicitur, veniale esse inordinationem circa media; rogo de quibus mediis id sit intelligendum; an de mediis necessariis ad illum eumdem finem: in hoc autem sensu, eo ipso quòd habeat inordinationem circa media, etiam habebit circa finem: quia sicut finis non obtinetur nisi per media; ita eo ipso erratur circa finem, quòd erretur circa media ad illum necessaria. Si verò de mediis ad maiorem gloriam sermo sit, non solùm per veniale errari potest circa illa, sed etiam per actus indifferentes maiorem gloriam impedientes, imò per bonos id fieri potest: nam matrimonium potest actu bono amari, licet virginitatem impediat; quæ maiorem gloriam causare potest, quia maius est in se bonum. Si denique dicatur, solùm ob eam rationem veniale versari circa media, quia ex se causat dilationem gloriæ; non enim nisi solutâ ei peccato debitâ pœnâ in Purgatorio datur gloria: facilè id reiicio Primò, quia eā vim differendi gloriam etiam habet vitæ protractio, & tamen non ideò ea est veniale, aut propterea dicitur error circa media beatitudinis; ergo ob hanc dilationē malè dicitur veniale versari circa media. Secundò, esto concedamus eam dilationem gloriæ propriam esse venialis, non ideò rectè dicitur versari circa media, quia differt consecutionem finis: eo enim sensu potiùs debet dici versari circa finem; quia hunc impedit. Si dicas, Non impedit absolutè, sed ad tempus; ita dicam, illud non versari circa media absolutè, sed solùm circa vnum medium; quod obest secundùm quid ipsi fini. 15.

Qui dicunt, veniale ideò versari circa media, quia ex se causat dilationē gloriæ, reijciuntur.

Quod veniale sit reparabile, mortale nō, reijcitur.

Id verò quod dicitur mortale esse irreparabile, veniale verò reparabile, magnam habet difficultatem: nam à Deo vtrumque est reparabile, à creaturâ verò, loquendo de viribus naturalibus, neutrum est reparabile: si verò de viribus gratiæ sermo sit, multorum sententia, quæ licet reiiciatur ex alio capite, est tamen independens à quæstione præsenti, docet, etiam pro veniali de condigno non posse creaturam vllam puram satisfacere; & verò è contrario non desunt qui dicant pro vtroque posse. Denique, quod dicitur per mortale poni vltimum finem in creaturâ simpliciter, alibi est à me reiectum, ostendi enim fusè, non posse hominem doctum, qui grauiter peccat, vllo modo cogitare tale peccatum futurum suam vltimam beatitudinem, & se eo satiandum, &c. Est ergo ille modus loquendi omnino allegoricus, per quem non potest declarari scholastica difficultas præsens; imò licet verum eum esse admitteremus, non ostendit, quare mortale ponat suum finem simpliciter in creaturâ, veniale verò non. Et certè non solùm veniale ponit finem operis in creaturâ, sed etiam actus indifferens id habet, casu quo detur: ergo non est propria essentia venialis constituere vltimum finem operis in creaturâ.

Doctrina docens per mortale poni vltimū finē in creaturâ reiecta alibi

SECTIO V.

Sententia P. Suarez; & quid tandem in hac difficultate probabilius.

Definitio mortalis.

PAter Suarez suprà sect. 1. peccatum mortale ita definit, *Est illud, quod virtualiter & moraliter*

Suario Sect. 1. allata.

raliter creaturam magis amat quam Deum. Hanc probat ex illo Matthæi 10. *Qui amat patrem plus quàm me, non est me dignus.* item ex Ioannis 12. *Dilexerunt gloriam hominum magis quàm gloriam Dei.* Citat etiam pro ea explicatione
16. multa alia loca Scripturæ & Patrum, quibus idé videtur insinuari; vnde infert è contrario, peccatum veniale esse illud, quod licet sit transgressio & offensa Dei, non tamen amet creaturam plus quàm Deum. Ratione idem confirmat, quià per peccatum mortale homo auertitur à Deo, vt docet fides; ergo iam non habet Deum pro vltimo fine. Aduertit tamen benè, non semper eum qui peccat mortaliter expresè contemnere Deum, aut illum habere odio, aut creaturam aliquam illi expresè præferre, vel se & sua omnia tamquam in vltimum finem dirigere in aliquam creaturam; experientià enim contrarium constat manifestè; docet ergo, id esse intelligendum secundùm implicitam & interpretatiuam voluntatem; nam reuerà ita se gerit peccator, vt moraliter censeatur & conoincatur Deum deserere, & alterum finem vltimum sibi proponere; quia voluntariè amplectitur id quod amicitiæ Dei repugnat: item deserit medium ad verum vltimum finem consequendum necessarium. hoc autem dicit P. Suarez est virtualiter & moraliter Deum contemnere, &c.

Ratione confirmatur.

Hæc explicatio probabilis est.
Aliqua quæ difficultatem ingerunt adducuntur.

Hæc est valdè probabilis explicatio huius differentiæ: nihilominùs tamen aliqua ingerunt in eâ difficultatem, pone enim hominem sine libertate, cum cognitione tamen perfectâ (quod aliunde suppono fieri posse) occidentem alium; ille quantum ex se eodem modo contemnit Deum, etiam virtualiter, ac si habuisset libertatem: & (vt difficultas grauior sit) pone illum nôscere, illud homicidium esse contra legem Dei, & ex se priuare gratiâ & gloriâ, &c. certè hic, quantũ est ex se, non minùs videtur deserere Deum & vltimum finem, quàm si libertatem habuisset; & tamen verè non deseruit Deum, &c. Ergo ex parte affectus non magis dat fundamentũ vnus quàm alter. Vrgeo: Si ille habeat libertatem imperfectam sufficientem ad veniale, non deserit Deum, neque contemnit etiam virtualiter; & tamen habet eumdem actum physicum, quem haberet, si cõtemneret: quòd si ei adderetur libertas maior, iam ille actus esset contemptus grauis Dei: vnde infero, Ergo grauitas offensæ mortalis vt condistinctæ à veniali non oritur ex affectu etiam voluntario peccantis.

Vrgetur argumentum.

Replica. Refutatur.

Dices: Iam debemus supponere, libertatem perfectã in eâ volitione reperiri. Sed contrà, quia hinc desumo ego obiectionem: illa enim libertas,
17. quæ potest adesse & abesse, & quæ facit, vt peccatum sit aut non sit veniale, non tamen facit quòd per illum actum magis minúsve virtualiter postponatur Deus creaturæ, aut constituatur magis vltimus finis in creaturâ: nam quoad postpositionem & constitutionem finis idem potest fieri per actum necessarium quod fit per liberum. Deus enim per actum etiam infinitè necessarium se respicit tamquam vltimum finem; ergo per respectum etiam interpretatiuum ad vltimum finẽ non potest benè explicari ratio peccati mortalis vt à veniali condistincti.

Ad testimonia allata respondetur.

Ad testimonia allata respondeo; eis quidem persuaderi, eum, qui cum libertate Deum postponit creaturis in materiâ graui; peccare mortaliter; quod solum ea testimonia significant; at per hoc non declaratur eis in locis, quæ sit propria differentia essentialis peccati, seu (vt meliùs dicam) non ostenditur vnde proueniat, quòd mortale habeat eam vim postponendi Deum creaturæ. Nam si diligenter rem perpendamus, actualiter loquendo, etiam veniale postponit Deum creaturæ in actu exercito; quandoquidem reuerà per illum actũ plus amat creaturam quàm Deum; imò in hoc sensu etiam per actum indifferentem, quo creaturã solam amo, amo plus in actu exercito creaturam quàm Deum: habitualiter autem seu affectiuè non omnis peccans mortaliter Deũ postponit creaturis: si enim interrogetur, an velit Deum in perpetuum amittere magis quàm creaturam; respondebit, se nullo modo id velle, imò potiùs cogitare de agendâ posteà pœnitentiâ, ne Deum perpetuò amittat: ergo non est ibi ea postpositio habitualis: quæ ergo est, aut quomodo ea intelligenda, quam Christus citatis locis videtur significare?

Proxima & vera definitio mortalis.

Propter hoc putarem, peccatum mortale posse sic definiri, *Est grauis Dei offensa.* Quòd si vlteriùs, quid sit grauis offensa roges, dicam, Est offensa fundans odium inimicitiæ in Deo; venialis verò leuis offensa, seu fundans præcisè displicentiam leuem Dei. Ita refutatis aliis sententiis defendit Curiel q. 88. art. 1. dub. 3. §. 3.

Sed quia potest obiici; me sic non declarare, quid sit id quod habet mortale, ratione cuius fũdet odium inimicitiæ, quid verò veniale, vt illud non fundet. Potest itẽ obiici, me hîc non tam essentiam ipsius peccati quàm vnum illius effectũ declarare; prout in simili obieci contra aliquot ex præcedentibus explicationibus. Dico, Si magis remotè seu quasi ad ipsam radicem accedendo illud velimus definire, debere sic dici, *Mortale est transgressio omnino libera præcepti diuini* 18.
grauiter obligantis; veniale verò vel transgressio præcepti leuis, vel certè non perfectè libera. Quid autem sit perfecta seu integra libertas, iam aliunde supponitur cognitum; quid sit transgressio præcepti ex terminis est notũ. Sola ergo ea particula *præcepti grauis* videtur esse difficilis; & ratione illius videmur committere circulum aliquẽ in eâ explicatione, dum posteà, quando quæritur, quid sit præceptum graue, responderi solet, esse præceptum obligans sub mortali. Nihilominùs illa potest optimè aliunde declarari sine vllo circulo, vt præceptum illud graue sit, quod vel prohibet rem notabile damnum afferentem; vel mandat rem in se alicuius considerationis; & ad illam obligat quantum potest.

Remota radicalis eius definitio.

Explicatur ea particula præcepti grauis.

Vbi aduerto, hanc difficultatem esse omnibus communem: etenim quomodocumque tradamus explicationẽ peccati mortalis & leuis, profectò, quid sit præceptum grauiter obligans, non debet declarari per hoc, quod sub mortali obliget; esset enim hæc inepta declaratio: nam cùm certum omnino sit, peccatum mortale constitui in ratione talis, eò quòd sit transgressio præcepti grauiter obligantis, & prior sit ipsa grauis obligatio præcepti, non potest ipsius præcepti grauitas declarari rursus per hoc quod sub mortali obligat; diceretur enim, Graue præceptum est quod obligat sub mortali, mortale verò est quod transgreditur graue præceptum. Vides ergo graue præceptum debere declarari in omni sententiâ independenter à peccato mortali, seu non per ipsum peccatum mortale: si autem hoc semel sit verum, tunc mea definitio mortalis per ipsam formalem essentiam peccati optima est.

Hæc difficultas omnibus communis.

Graue præceptũ declarari debet independenter à mortali.

Fortè possemus sic graue præceptum declarare,

re, vt sit illud, quod obligat sub pœnâ Inimicitiæ incurrendæ: in hac verò explicatione nihil

19. *Graue præceptũ est quod obligat sub pœnâ inimicitiæ incurrendæ.*

dicitur de peccato graui, sed res reducitur ad terminos per se notos; quid enim sit incurrere inimicitiam iam scitur. cætera ex se sunt satis clara.

Hæc videtur mihi esse maximè distincta explicatio ab ipso formali cõceptu peccati desumpta, non verò per conceptus allegoricos, aut solùm implicitè inclusos in peccato; quales sunt illi de vltimo fine, de contemptu, de expulsione charitatis, &c.

Fateor, ex hac essentiâ pullulare oms illos suprà explicatos conceptus, quos, non quia omnes falsos, sed quia non declarantes sufficienter peccatum, ibidem reieci.

Ratio mortalis vt differt à veniali desumitur & ex obiecto & ex ipsâ libertate & cognitione.

Ex hac explicatione colliges, rationem peccati mortalis, vt differt à veniali, non solùm desumi ex obiecto, sed etiam ex ipsâ libertate & cognitione; vt apud omnes certum est; & notauit P. Suarez suprà: in ipsius tamen declaratione mortalis difficulter id potest habere locum; nam constitui creaturam amatam vltimum finem meum, aut non constitui, item Deum creaturis postponi, non videtur desumendum formaliter ex maiori aut minori libertate, sed ex modo intrinseco ipsius actus, quo fertur circa obiectum; vnde non potest explicari, cur è duobus amantibus idẽ furtum graue cognitum vt tale, si vnus careat libertate, non postponat Deum in eo furto, alter verò habens libertatem illum postponat, & furtum efficiat suum vltimum finem, vt suprà obseruaui. At in ordine ad definitionem à nobis datam clarè intelligitur, quomodo ea libertas ad ipsam definitionem spectet, cùm expressè in eâ ponatur vt differentia inadæquata à veniali; dixi enim sic, *Mortale est perfectè libera transgressio*, &c. quoad offensionem verò grauem, si per hanc velimus definire peccatum, etiam rectè intelligitur, quomodo ingrediatur ea perfecta libertas eius definitionem; ergo commodiùs omnia iuxta nostram conciliantur quàm iuxta alias. Et hæc sint satis de hac differentiâ. Restant tamen nunc aliquæ difficultates minoris momenti breuiter expediendæ. pro quo.

Sectio VI.

Quomodo conueniant & differant inter se mortale & veniale in genere peccati: & aliæ difficultates circa veniale solutæ.

Quærimus, vtrùm mortale & veniale conueniant inter se vniuocè in genere peccati. Qui ducent, veniale non esse verè & propriè offensam Dei, consequenter dicent, non conuenire vniuocè cum mortali in genere peccati; nam, vt duo conueniant in aliquâ ratione communi, oportet ab vtroque eam simpliciter & propriè

20. *Veniale & mortale in genere peccati cõueniunt inter se vniuocè.*

participari. Nos verò, qui vtrumque & veram rationem offensæ & simul peccati dicimus habere, etiam dicimus, ea duo omnino inter se conuenire vniuocè in genere peccati: nam ratio transgressionis liberæ præcepti diuini verè & propriè in vtroque reperitur. & in hoc conceptu omnino inter se conueniunt. Nec vt sic explicata ea duo peccata aliquam diuersitatẽ important; esto postea secundùm suas rationes specificas habeant notabilem differentiam: hæc enim non impedit, quò minùs inter se vniuocè conueniant in ratione genericâ, ob quam rationem in Logicâ docui, etiam Deum & creaturas in genere entis vniuocè conuenire, quantumuis secundũ proprias differentias infinitè distent: in conceptu enim illo generico nihil de eâ diuersitate dicitur, sed purè declaratur id in quo omnino conueniunt.

Qui asserunt, peccatũ, quòd tollat animæ vitã, analogicè solùm cõuenire veniali & mortali, non placent.

Vnde non placent hi, qui dicunt, Si peccatum consideretur, quatenus tollit animæ vitam, solùm analogicè conuenire inter se mortale & veniale: non, inquam, placent; nam id est planè abuti terminis; perinde ac si quis disputans, vtrùm homo & equus conueniant vniuocè in genere animalis, diceret, *Si accipiatur homo vt rationalis est, non conuenit vniuocè cum equo*: transitur enim in eâ propositione à conuenientiâ in ratione genericâ (de quâ solâ est quæstio) ad conuenientiam in ratione differentiali (de quâ non agitur;) quia in eâ ratione nec vniuocè, nec analogicè, nec æquiuocè conueniunt: nam omnes hæ tres conuenientiæ ad minimum requirunt nomen idem in eâ ratione, in quâ dicuntur conuenire: differentia autem vt talis non habet nec quidem nomen cõmune cum alterâ differentiâ; vnde nec analogicè, nec æquiuocè in differentia quà tali conueniunt homo & equus, veniale & mortale: malè ergo, dum agitur de eâ conuenientiâ in ratione peccati, dicitur, *Si peccatũ consideretur vt est mors animæ*, &c. nam (vt dixi) esse mortem animæ est differentia propria solius mortalis, non ratio generica peccati, de quâ disputatur. in quo puncto P. Vasq. disp. 144. n. 5. & Tanner. q. 5. dub. 2. minùs benè videntur discutisse eum modum loquendi vsurpando.

possunt dici aliquo sensu analogicè conuenire.

Admitto tamen illis, quatenus veniale ad mortale disponit, & consequenter ad mortem, quæ mortalis est propria, disponit, posse ipsum veniale vocari mortem, & dici analogicè cum eo conuenire etiam eâ differentiâ; ad eum modum quo cibus disponens ad sanitatem analogicè vocatur sanus, & analogicè dicitur conuenire cum sanitate: est tamen differentia aliqua in hac instantiâ, quòd reuerà cibus dicatur communiter inde sanus: ideò habens commune nomen potest propriè intrare numerum analogorum. At 21.
veniale etsi posset eodem sensu, non tamen solet vnquam dici mors animæ; ideò neque in eo puncto habet re ipsâ veram analogiam; licet posset illam habere: vnde concludo, in eo prædicato, in quo habet nomen scilicet peccati & offensæ, veram habere vniuocationem cum mortali. Et de hac quæstione, quæ de voce multùm habet, satis.

Vtrùm veniale & mortale etiã specie cõueniãt. Duplex quæstionis sensus vel in genere physico, vel moris.

Secundò ergo potest esse quasi extremè contrarium dubium, vtrùm ita conueniant ea duo peccata, vt non differant non solùm genere, sed nec specie vltimâ. Dupliciter potest intelligi quæstio hæc; vel de differentiâ in genere physico, vel de differentiâ in genere moris: si de physicâ agamus; illi, qui iudicant libertatem & malitiam esse essentialem actui, discurrere debent eodem modo, quo nos de morali differentiâ dicemus paulò pòst. Nos verò, qui sæpè diximus eumdem numero actum posse ex indifferenti reddi malum, ex veniali mortalem, & verò sæpè ex bono malum, fateri etiam debemus, physicè loquendo mortale quà tale sæpè non differre genere aut etiam numero à veniali; cùm idem omnino actus possit esse ex se veniale aut mortale.

Physicè mortale nec genere aut numero à veniali differt.

tale. Dixi *quà mortale*; nam sæpè etiam genere differunt; vt v. g. mendacium ab odio Dei: at hæc differentia non prouenit ex conceptu venialis aut mortalis, sed aliunde; vt patet inter duo mortalia; in quibus similis ferè diuersitas reperitur; vt inter odium Dei, & ebrietatem, vel inter duo venialia, v. g. inter mendacium leue & furtum leue vnius cruciferi: quæ differentia non ex conceptu peccati vt sic, sed aliunde venit.

Genus variè accipitur, pro proximo, remoto & medio.

Iam ergo ad comparationem moralem veniamus: pro eâ verò intelligendâ quoad primum punctum, vtrùm genere differant, aduerte genus sumi posse varijs modis; pro genere proximo, pro medio, pro remoto. V. g. si compares inter se leonem & aquilam, & quæras, an conueniant genere inter se, debebis omnino distinguere: si enim de genere subalterno animalis loquamur, dices inter se conuenire; si verò de genere maximè proximo, scilicet in genere volatilium (sine dubio enim volatile est genus sub animali ad aquilas, columbas, cæterasque aues) tunc debebis dicere, non conuenire inter se, quia leo non est in eo genere. hoc supposito.

Si genus in peccatis pro supremo sumatur, non differunt veniale & mortale.

Dicendum in præsenti, si in peccatis genus sumatur pro supremo peccati vt sic, omnino in eo non differre mortale & veniale, quia vtrumq; est peccatum; si verò accipiatur pro genere magis infimo; nam mortale rursus est genus ad luxuriã, odium Dei, furtum; item è contrario veniale est genus ad mendacium leue, furtum leue, &c. si ergo de hoc genere inferiori, tunc dico, etiam certum esse non conuenire inter se, cùm opposita duo genera constituant, sicut volatile & terrestre, sub genere animalis.

Intra genus venialis alia genera inferiora inueniuntur.

Et verò fortè adhuc intra genus venialis inueniuntur alia genera inferiora: quid enim prohibet dicere, venialia ex indeliberatione genere differre à venialibus ex specie suâ, & à venialibus ex paruitate materiæ? quod idem suo modo, si non clariori, de mortali dici potest. Et hæc de differentiâ genericâ.

Ea duo peccata specie differũt moraliter.

12. Iam ad specificam, in quâ ex dictis proximè constat, distingui moraliter specie ea duo peccata; quia & in ratione auersionis à Deo, in ratione inimicitiæ, in ratione repugnantiæ cum gratiâ & beatitudine, in ratione æternitatis pœnæ sine dubio differunt, id autem esse maximam differentiã & specificam nemo negabit. Vbi minùs benè loquuntur illi, qui fortè solas voces *grauis, leuis* considerantes, non videntur aliam agnouisse differentiam inter ea duo, quàm inter virum & puerum, inter magnam & paruam intensionem. Quę doctrina apertè falsa est in genere moris: quidquid enim de vocibus sit; illa quæ nos paulò antè diximus manifestè ostendunt, differentiam esse longè maiorem, imò genericam, si de genere subalterno sermo sit. Putarem fortè eos auctores non locutos nisi de differentiâ in genere physico: at etiam in eo genere, loquendo vniuersaliter, non est id verum; quia physicè sæpè conueniunt inter se ea duo peccata etiam in magnitudine: idem enim numero actus potest esse iam peccatũ mortale, iam veniale, ideò non debuisset in eo genere physico tanta concedi differentia, nec è contrario in genere mali tam parua, sed in hoc specifica, in illo sæpè nulla.

Veniale disponit ad mortale.

Iam ad alias difficultates de veniali, vt secundæ tituli parti satisfaciamus: inter quas Prima sit vtrùm veniale disponat ad mortale. Satis de hac egimus suprà, dum de expulsione habitus virtutis per peccatum veniale; vbi affirmatiuam partem, quæ alioquin est ex se valdè facilis, defendimus, circa quod nihil ampliùs occurrit dicendum.

Triplex sensus quæstionis an veniale possit fieri mortale. Primus est de actu. Secundus, an multa venialia simul efficiant vnũ mortale.

Secunda difficultas est, vtrùm veniale possit fieri mortale. Triplicem sensum potest habere 13.
hæc quæstio. Primus est, an ille actus, qui est venialis, possit fieri mortalis ex variatione prohibitionis aut libertatis: in quo sensu paulò antè diximus posse, imò etiam ex actu indifferenti & bono posse fieri peccatum mortale, si reflexè ille actus prohiberetur. Secundus sensus est, an venialia multa simul sumpta efficiant vnum mortale. Non defuêre, qui id affirmauerint apud Suarez: & fundantur in verbis S. Augustini Epist. 108. ad Seleucianum; vbi, cùm ageret de petitione veniæ pro peccatis quotidianis seu leuibus, addit, *Quæ si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & opprimẽt, sicut vnum aliquod grande peccatum:* quibus verbis motus est auctor Glossæ cap. *Tres sunt*. de pœnitentiâ dist. 1. vt iudicauerit, omnino posse ea eâ collectione venialium resultare mortale.

Contraria sententia cũ S. Thomâ certa est. Ratio prob.

Contraria tamen sententia omnino certa est inter Doctores omnes cum sancto Thomâ q. 88. art. 4. Ratio cõmunis pro eâ sit: Peccatum mortale est in altiori genere; ergo non potest æquari per multa venialia. Hæc tamen ratio non est absolutè bona; etenim suprà ostendimus posse res aliquas superioris ordinis æquari per alias inferioris ordinis. Meliùs ergo suaderi potest cõmunis doctrina ex propè infinito excessu, quo à mortali veniale superatur: etenim veniale meretur solùm pœnam temporalẽ, mortale verò æternam: nõ potest autem fieri vt ex multiplicatione venialium debeatur pœna æterna: Secundò, ex oppositione peccati mortalis cũ gratiâ & visione beatificâ, ac amicitiâ Dei, quam nõ habet vllo modo peccatum veniale: ergo licet multiplicetur peccatum veniale, numquam opponetur visioni beatæ: si enim vnum peccatum veniale non opponitur cum vllo gradu visionis beatæ, nec infinita peccata venialia opponentur. Pro quo re- 14.
uocanda est in memoriam doctrina, quam sæpè tradidi, scilicet, res inferioris ordinis aliquando adeò distare ab alijs altioris ordinis, vt etsi multiplicentur in infinitum, pertingere tamen ad eas altiores nequeant, etiamsi aliquando, vt paulò antè insinuaui, fieri possit in alijs diuersi ordinis ea compensatio: sic infinitæ formicæ non æquiualent vni homini aut Angelo; at è contrario infiniti homines sine dubio æquiualẽt vni Angelo. Peccato ergo veniali licet præcisè, ex eo quòd sit in inferiori ordine (vt paulò antè dictum est) non repugnet ex multiplicatione pertingere ad mortale; quia tamen est in notabiliter inferiori, ob rationes immediatè dictas non potest quantũuis infinities multiplicatum æquiualere vnico soli mortali.

Ad Augustinum suprà respondetur.

Ad Augustinum suprà respondetur, eum non intendisse docere, peccata venialia nos reddere Deo inimicos, sed aliquãdo esse causam, vt Deus nos permittat cadere in grauiora; vnde quasi dispositiuè possunt dici grauare nos vehementer. Et hæc de secundo sensu quæstionis.

Materia venialis ex multiplicatione potest fieri mortalis. An ex multis voluntatibus furandi parua fiat vnum graue.

Tertius sit, an materia peccati venialis ex multiplicatione possit fieri peccatum mortale. Respondeo, aliquando posse; vt patet in furto. Non enim differt ea parte materiæ peccatum mortale à peccato veniali nisi ex multiplicatione illius. Occasione huius occurrit dubium, an ex multis voluntatibus furandi parua fiat vnum peccatum graue. Respondeo, Si illæ voluntates

Respondetur, si sint disparata, negatiuè.

sint inter se disparatæ, & quælibet solùm velit exiguum quid furari, numquam fieri ex illis peccatum mortale: quælibet enim est tantum peccatum veniale: diximus autem, multa peccata venialia etiam simul sumpta non efficere vnum mortale. id quod magis declaro occasione sequentis obiectionis.

Obiectio.

Obijcies ergo, Etiamsi simul & semel per distinctos actus homo vellet furari magnum aliquid, non peccaret mortaliter. Patet consequentia; nam quilibet ex illis actibus solùm habet materiam leuem, ergo solùm est veniale; ergo omnes ij erunt tantum peccatum veniale, non secùs ac si successiuè habiti fuissent: nam sicut alia successiuè non faciunt vnum peccatum mortale, ita nec hi.

Responsio Prima.

Respondeo Primò, Fortè in nobis naturaliter non posse in eodem instanti actus distinctos simul haberi, sed volontatem, eo ipso quòd velit totam illam materiam furari, id debere velle per vnicum actum;

Secundo.

Secundò, etsi sit per distinctos, quia tamen cognoscit à se accipi grauem materiam, eo ipso, quòd se determinat ad totam accipiendam, siue vnico siue multis actibus id faciat, peccare mortaliter; nō quia mortale resultet aggregatione venialium, sed quia omnes ij actus sunt peccatum mortale, eo ipso quòd habeantur à voluntate aduertante per illos fieri graue damnum. Vnde rursus fit, vt si successiuè quis furatus sit rem leuem, quando posteà accedit actus, quo vult etiam furari rem aliam leuem, quæ tamen cum præcedentibus constituat materiam grauem, illa volitio sit iam peccatum graue; nam est volitio retinendi rem grauem. Dixi, quæ cum præcedenti materiâ constituat iam grauem; nam si sit disparata, non erit mortale.

25.

Volens rem grauem furari, etsi per partes leues accipiat, est tamen mortale.

Hinc constat, si voluntas eodem actu decernat rē grauem furari, sed per partes leues successiuè, etiā peccare mortaliter; quia vult indiuisibiliter ex parte voluntatis rem grauem: quod autem eam exequatur deinceps per partes, est omnino per accidens ad impediendum peccatum mortale seu graue.

Tertia difficultas esse poterat, vtrùm veniale aliquando per accidens puniatur in inferno pœnâ æternâ, ob coniunctionem cum mortali. Verùm de hac commodiùs infrà, dum de effectibus seu pœnâ peccati agendum erit.

Sectio VII.

Vtrùm veniale poßit esse sine mortali in quolibet subiecto.

Svbsectio. I.

Vtrùm poßit esse diuinitus aliqua natura capax solius venialis, aut è contrario solius mortalis.

An quicapax sit venialis etiam mortalis sit capax. Duplex huius sensus; per se, vel per accidens. Potest aliquis sic per accidens confirmari, vt mortalis incapax sit.

Qværimus vtrum omnis omnino creatura capax peccati venialis sit etiam eo ipso capax mortalis. Dupliciter hæc quæstio potest intelligi; vel per se, vel per accidens: per se, id est attentâ naturali capacitate eius naturæ: per accidens verò ex aliquâ circumstantiâ contingente. In hoc secundo sensu res non habet difficultatem vllam; certum enim est, posse Deum aliquem singulariter confirmare in gratiâ, ita vt mortaliter peccare non possit, possit verò venialiter; quandoquidem veniale non pugnat ex se cum gratia: & ita de facto in Apostolis contigisse s lo-cet communis sententia. 26.

Primus ergo sensus maiorem habet difficultatem, quam non vid . co ab vllo ex proposito tractatam; supponitur eo im vt omnino certum, eo ipso quòd creatura hab cat libertatem, esse capacem omnis peccati; ac pr o-inde si capax sit peccati venialis, futuram eiu am mortalis; quia nihil potest illa creatura habe re, quod repugnet specialiter mortali, non aut em veniali: si enim aliquid eiusmodi excogitari p o-test, illud est gratia habitualis; atqui hæc nu lli creatæ substantiæ potest esse connaturalis, er go neque ea repugnantia cum mortali.

Possibilis est creatura libera incapax peccati.

Nihilominùs tamen mihi longè probabili us videtur, ex conceptu libertatis naturalis ad v e-niale non inferri, dari in eâ substantiâ libert a-tem ad mortale; tum quia ostendi alibi, posse e sse aliquam substantiam liberam ad eligendum i n-ter obiecta indifferentia & honesta, nullo tam en modo potentem amare id quod videret esse tu r-pe: quæ enim in hac potest ostendi repugnanti a?

Probatur Primò.

vt enim naturâ suâ vna potentia determinata e st ad colores, alia verò ad sonum, &c. cur non pote rit vna esse ad bonum honestum tantùm, aut, si vis, etiā ad indifferens, nō tamen se extendens a d turpe? siue ea substantia sit dicenda ea naturâ su â Deo amica, siue non: quod vltimum probabiliu s iudico, quia ea determinatio ad talia bona no n arguit eo ipso sanctitatem; pari ergo ratione ess e poterit aliqua alia, quæ, vbi cognouerit grauem offensam Dei, non valeat amare illud obiectum, licet possit, quando solùm cernit esse leuem offensam.

Secundò.

Secundò idem suadetur, quia sicut dantur bruta nullo modo habentia cognitionem sufficientem ad vllum peccatum, & dantur è cōtrario homines ad vtrumque peccatum eam habentes; cur non poterit esse aliqua substantia diuinitus, quæ naturâ suâ solùm possit habere cognitionem mediam quamdam, vt est in famelicis aut semidormientibus? illa autem sine dubio eo ipso esset capax peccati venialis, non verò mortalis.

Tertiò.

Tertiò probo idem intentum, quia non est repugnantia aliqua in vnâ creaturâ, quæ naturâ suâ connexa sit cum amore naturali Dei super omnia; vt multi de facto dicunt teneri An- 27.
gelos ad amorem sui: ea autem creatura sine dubio non posset mortaliter peccare, posset autem venialiter; quia amor Dei non excludit venialia ex se.

Quartò.

Quartò denique, quia valdè dubium est, an non diuinitus possit esse aliqua creatura, cui sit connaturalis gratia; ea autem non posset mortaliter peccare, venialiter verò posset; nam gratia non excludit venialia, ergo non est necessum eas duas libertates semper esse simul.

Ex his responsum est ad rationem in contrarium: quæ maximè in eo fundabatur, quod non esset ratio cur ei creaturæ repugnaret vnum peccatum, non verò alterum: iam enim ostendimus, posse id reperiri, esto gratia habitualis non esset ei substantiæ debita naturaliter. Adde, licet in gratiâ habituali videatur esse aliqua specialis repugnantia, cur non possit vlli creatæ substantiæ esse connaturalis; certè non facilè ostenderetur repugnare aliquam aliam qualitatem naturâ suâ incompossibilem cum mortali, esto subiectum non redderet sanctum; quæque possit esse alicui substantiæ diuinitùs possibili connaturalis, ac proinde reddens illam substantiam ex se incapacem mortalis, non verò venialis.

Secunda difficultas est, vtrùm è contrario omnis substantia, quæ per se est capax mortalis, sit etiam

An creatura ex se capax mortalis etiã sit capax venialis.

Respondetur affirmatiuè.

Malum morale ex se nõ est obiectum directum voluntatis amantis.

etiam capax venialis. Loquor ex se; nam quid per accidens, dicetur in tertiâ difficultate. Respondeo affirmatiuè, quod videtur ex terminis notum; nam ea naturâ, quæ non terretur graui malitiâ, quò minùs amplectatur obiectum, multò minùs terrebitur minori, id quod lumen naturæ videtur dictare. Pro quo aduerto, malum morale quà tale non esse directum obiectum voluntatis amantis, sed potiùs esse aliquid rettahens ex se ab amore eius obiecti; quod cùm in alio genere bonum sit, habet tamen eam malitiam moralem; hinc fit, vt incapacitas amandi obiectum venialiter malum, si quæ esset, deberet prouenire formaliter ex horrore eius malitiæ; at ex terminis constat, eum qui non horret maiora, non horrere minora, illa maximè quæ in maioribus includuntur: qui enim non horret furtum 10. florenorum; certè multò minùs horrebit furtum vnius oboli.

Cur possit quis admittere veniale & non mortale.

Et hinc apparet, cur è contrario possit quis veniale admittere, non tamen mortale, vt diximus in præcedenti dubio; quia non habet tantam rationem cur reuocetur ab illo, quantam ab hoc.

Obijcitur Primò.

Dices: Non repugnat aliqua potentia determinata ad vnum genus boni, v. g. ad amorem Dei, vel ad odium eiusdem; ea autem posset peccare mortaliter odio habendo Deum; non posset autem erga vllam aliam materiam operari, & consequenter nec posset peccare venialiter.

Respondetur.

Respondeo Primò negando antecedens: vt enim
28. illa creatura Deum odio haberet, deberet aliquod aliud bonum amare, cui Deum contrarium quodammodò apprehenderet; in amore autem illius boni posset peccare venialiter & mortaliter; nam immediatè ad odium Dei, qui est summum ac infinitum bonum, non posset determinari. Respondeo Secundò, data eâ suppositione, adhuc illam creaturam futuram venialiter capacem, ex aliquâ saltem inaduertentiâ aut inconsideratione.

Obijcitur Secundò.

Dices Secundò: De facto Angeli sunt naturâ suâ capaces mortalis, nullo autem modo venialis, vt expressè D. Thomas docet quæst. 84. art. 4. in corpore; eò quòd Angelus omnia debeat ref[illegible] ltimum finem: vnde eo ipso, quòd obiec[illegible] amet, constituit illud vltimum finem, [illegible] consequenter mortaliter peccat.

Respondetur. Reiecta hac doctrina in materiâ de Angelis.

Angeli actus bonos exercere, præter amorem Dei super omnia.

Respondeo, me in materiâ de Angelis fusè eam doctrinam reiecisse; quia ea ordinatio in vltimum finem non est necessaria in omnibus actibus: & verò si ea ratio valeret, probaret euidenter, Angelos naturâ suâ non posse vllum actum bonum efficere nisi amoris Dei super omnia, sed eo ipso quòd Deum non amarent peccaturos mortaliter: hoc autem quis non videat esse valdè absurdum? Sequelam probo; nam per eum actum, qui non esset charitatis, sisteret Angelus in bonitate creatâ, esto ea esset honestissima, ergo illam constitueret vltimum finem suum; atqui hoc ipsum formalissimè est peccatum: etenim non solùm mortaliter peccaret, qui à Deo rationem vltimi finis auferret, vt eam tribueret luxuriæ, v. g. sed etiam qui eam à Deo tolleret, vt tribueret eleëmosynæ aut alteri bono creato, quantumuis ex genere honestorum. Propterea dixi suprà, etiam per peccatum mortale non ponere nos propriè vltimum finem in creaturâ, sed solùm allegoricè: quando enim quis furatur florenum, non magis sistit vltimò in eo floreno, quàm sisteret furando medium, esto ibi esset mortale, & hîc veniale; ergo ex hoc capite tribui non potest Angelis vllo modo ea impeccabilitas venialiter, imò nec vlli creaturæ possibili: an autem per accidens, quando fuêre in viâ, potuerint venialiter delinquere, aliò spectat; & reducitur ad tertiam difficultatem, de quâ iam.

Svbsectio II.

An per accidens repugnet veniale, vbi potest esse mortale.

IN hac difficultate loquimur de Angelis in viâ, de homine in paradiso, de dæmone in inferno, & de homine cum solo originali existente; quærimúsque, vtrùm peccare potuerint & possint venialiter; an verò aliquâ singulari Dei prouidentiâ id impediat, per accidens. De hominibus in statu innocentiæ egi Tomo 2. vbi dixi, probabilius videri potuisse esse in eo statu etiam veniale: quomodo autem puniendus tunc esset homo ibidem declaraui.

Quid de Angelis in viâ sentiendum, communiter docetur eos peccare non potuisse.

Quoad Angelos in cœlo tempore viæ ipso- 29.
rum res magis, est dubia; quia & breuiorem viam illis Deus præscripserat, nec volebat illis dare locum pœnitentiæ: vnde si solùm venialiter peccassent, non apparet quid cum illis fuisset agendum; quia nec gratiâ debuissent priuari, nec torquendi erant in perpetuum: & ita docet communis sententia, eos non potuisse tunc peccare venialiter; vt videre est apud Vasquez disput. 148. cap. 2. Tannerum dub. 4. quia tamen libertas Angelorum & ingentia dona à Deo accepta non magis eos rettahebant à veniali, imò multò minùs quàm à mortali; nec aliunde de voluntate Dei negandi eis concursum indifferentem ad illud peccatum, nobis constat; dici satis probabiliter potest, etiam illos fuisse tunc venialis capaces.

probabile est eos fuisse venialis capaces.

Ad obiectionem verò respondetur, potuisse Deum esse paratum, vt, casu quo solùm venialiter peccarent, daret eis auxilium ad eliciendum actum contritionis, quo & pro pœnâ & pro culpâ satisfacere possent de condigno, iuxta ea quæ alibi diximus de satisfactione pro veniali; ideóque non fuisset necessarium eos vllâ pœnâ torqueri.

Dæmones de facto semper peccant mortaliter.

Quoad dæmones verò, de facto, quia illi sunt in actuali odio Dei, probabile est, nihil efficere nisi illud in odium hoc ordinando, & consequenter saltem ratione finis semper peccare mortaliter. de quo dixi Tomo 2. disp. 25. sect. vltimâ.

An homo cũ solo originali venialiter peccare possit.

Denique quoad hunc statum in eo homine qui habet solum originale, vtrùm possit Primò peccare venialiter, D. Thomas hîc q. 89. art. 6. opinatur, hominem accedentem ad vsum rationis non posse primò venialiter peccare, sed peccaturum mortaliter, vel facturum actum amoris Dei super omnia; eo autem actu habito supponit illum posse tunc incipere à veniali vel mortali peccato prout voluerit, eo modo quo pueri baptizati de facto possunt incipere.

Duplex D. Thomæ fundamentum.

Fundamentum D. Thomæ est duplex; vnum à priori, aliud à posteriori: à priori, quia homo tenetur quàm primùm habet vsum rationis ad Deum conuerti, séque & sua omnia in illum dirigere; ergo vel implet hoc præceptum, vel non: si non, peccat mortaliter peccato omissionis; si implet, iam eo ipso iustificatur.

Ratio illius à posteriori.

A posteriori mouetur, quia si veniale posset esse primum ante eam conuersionem, sequeretur existentem in originali posse primò peccare veniali- 30.
ter: quòd si tunc ante mortale moreretur, non

esset locus, quò deberet ire; non ad Orcum, quia non peccauit mortaliter; non ad Limbum, quia meretur pœnam ignia, quæ non infligitur ibi; non ad cælum, quia esset in originali; non ad Purgatorium, qoia illuc soli iusti eunt, ergo.

Hanc opinionem Suarez suprà reijcit.

Hanc opinionem meritò Pater Suarez suprà reijcit quoad priùs fundamentum; & quidem esto daretur tale præceptum conuersionis (vt contendit D. Thomas) adhuc oon fugit difficultatem, quam io argumento à posteriori videtur timere; nam potest esse ignorantia inuincibilis talis præcepti: imò non dubito, nec ipsom D. Thomam, nisi aliquod miraculum circa ipsum factum sit, octauo aut nono ætatis anno, qoando ad vsum rationis peruenit, quidquam de tali præcepto aot de amore Dei super omnia cogitasse: & vix est morale, quòd aliquis puer rigorosè eo puncto, quo incipit vsus rationis, primò cogitet de tali præcepto, aot dubitet, an teneatur inquirere de ilio: ego sanè inuincibiliter tale præceptum ignoraui. Da ergo, istum cum hac ignorantiâ non conuerti; iam ergo quid repognat, illum incipere peccare à mendacio leui, aut leui aliquâ pugnâ cum socijs? moriatur item ante mortale; quid de illo fiet? Secuodò reijcitur ea doctrina; nam vsus rationis, vt omnes Theologi sopponunt, potest esse imperfectus sufficiena ad veniale, non autem ad peccatum mortale; ergo cum vso imperfectæ libertatis tantùm venialiter peccabit; dicere autem, libertatem in omnibus debere necessariò in instanti incipere cum totâ suâ perfectione, videtur apertè falsum; connaturalius enim longè est, vt incipiat ab imperfectiori, & crescat vsque ad perfectum. Tertiò impugnatur ea sententia, quia gratis ponit illud præceptom; non enim de illo constat; aot in Scripturâ, aut ex naturâ rei probari potest: præterquam quod vix est vlium præceptom ex naturâ rei, quod non cootineator in Scripturâ in tabulis Decalogi. Respondebis, Contineatur in præcepto diligendi Deum super omnia. Contrà Primò, quia in primis illi qui sont in gratiâ, prout sunt omnes baptizati ante vsum rationia, cùm iam habitualiter saltem diligant Deum super omnia, non apparet, cur teneantur tonc temporis, qoando acquirunt vsum rationis, elicere eum amorem Dei: quòd si illi non tenentur, certè neque alij; qoia in illo primo instanti nihil sciunt de Baptismo, &c. Contra Secundò, ex natorâ rei, secluso pacto accidentario, quod inter Deum & Adamum præcessit, ratione cuius contrahitur originale, nullos quando accedit ad vsum rationis, est in peccato; nam actuale non potuit commisisse, noodom enim habuit libertatem, originale autem non sopponitur ex naturâ rei: ergo non tenetur tunc conoerti, quia non supponitur auersus per peccatum. Quòd si ex naturâ rei in eo præcepto non includnur ea obligatio, certè in Scripturâ, aut Coocilijs vix potest ostendi, Deum id positiuo præcepto de facto mandasse. Contrà tandem, quia etiamsi ex naturâ rei omnis homo supponeretur cum originali ante vsom rationis, non propterea teneretur in eo momento conuerti: sicut enim præceptum amandi Deom non obligat hominem vt conteratur, cùm primùm peccat, & aduertit se peccasse; ita non obligabit puerum ad contritionem, cùm primùm nooit se habere originale: nam maior obligatio est ad dolendum de actuali peccato quàm de originali; qoia magis est illud graue & voluntarium quàm hoc: & nec potest excogitari ratio aliqoa, quæ specialiter obliget in vno casu, & non in alio; vnde meritò Pater Soarez Tomo 4. in 3. part. disp. 11. sect. 2. incredibile dicit esse, dari tale præceptom: & Tanneros suprà dub. 4. num. 83. efficaciter illud impugnat.

Non est morale, vt puer primo rationis instanti de præcepto amandi Dei super omnia cogitet.

Reijcitur Secundò.

Impugnatur Tertiò.

Responsio aduersariorum.

Refutatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Dicendum ergo est, per se loqoendo, posse, hominem siue in originali existat, siue in gratiâ, siue in purâ naturâ, incipere à peccato veniali, imò frequentiùs ita contingere; tom qoia fortè citiùs incipit imperfectus vsus rationia sufficiens ad veniale quàm perfectus requisitus ad peccatum mortale: tum quia pueris in illâ ætate frequentius occurrunt materiæ leues quàm graues; nec facilè à re aliquâ graui, quam vt magnum malum apprehendant, audent incipere; etiamsi de amore Dei soper omnia priùs non cogitaoerint. 31.

Homo, siue in gratiâ, siue in originali, siue in naturâ purâ existat, potest incipere à veniali:

Sed quid fiet, si talis in originali existens moriatur ante peccatum mortale? Respondent aliqui, in præsenti stato Deum ita dispositurum res, vt vel non moriatur tunc, vel conteratur ante mortem: quo sensu intelligunt Innocentium Tertium in cap. *Maiore.* de Baptismo, docentem, hominem non manere in peccato veniali solo cum originali, id est dio. Hæc solutio minùs mihi placet; qoia qooad punctum de contritione recurrit ad prouidentiam planè miraculosam sine fundamento: cur enim Deus deberet talem ad contritionem excitare? quoad punctum item de dilatione mortis magis adhuc displicet, qoia omnino videtor Deo indignom, impedire, seu differre in tali homine mortem, donec mortaliter peccaret; id enim quodammodo videretur ex proposito qoærere æternam illius ad inferos damoationem. Id quod benè notaoit Ioannes VViggers hîc quæst. 89. D. Thomæ o. 18. Vnde censeo, cùm in pueris haud rarò contingat, ad septimanas & meoses non committere graue peccatom, interim venialia aliquot habere, v. g. meodacia leuia, iram leuem, &c. probabilissimè aliquos eo tempore mori ante mortale; ideò ad obiectiooem respondeo, tales non puniendos pœnâ æternâ, nec qoidem leoi: vt enim dicam infrà fusè, etiam in inferno satis patitur homo pro peccato veniali, nec durat pœna eius in perpetuum, oam ad satispassionem non requiritor hominem esse in amicitiâ aut gratiâ ponientis & offensi: ergo à fortiori satis patietor ille, qui non commisit proprium peccatum mortale. Punientur ergo pœnâ solùm temporali, vel inter alios in Limbo, vel in loco & modo quem Deus elegerit: non enim nobis constat, quid ipse in hoc ordine rerum circa hunc casum decreuerit.

quid si in tali statu moriatur

Responsio aliquorum.

Hæc solutio non placet: recurrit ad prouidentiã miraculosam planè.

DISPVTATIO XLIX.

De peccato habituali.



OMINE peccati habitoalis intelligimus id, quod transacto ipso actu peccandi manet in homine, quamdiu illi non remittitur; & de hoc inquirimus, in quo formaliter consistat. Hac de re fusè Pater Salas Tomo 2. in 1. 2. Tractatu 13. disput. 14. Pater Vasquez disput. 139. Tannerus quæst. 6. dub. 1. Suarez 1.

Quid nomine peccati habitualis intelligatur.

Suarez disp. 8. sect. vnicâ, & alij, qui apud citatos videri possunt.

SECTIO I.

Quæ certa sunt supponuntur.

Quamdiu peccatum non condonatur à Deo, homo est & dicitur peccator.

PRimum est, hominem verè & propriè, transacto ipso peccato, quamdiu illud non condonatur, dici & esse peccatorem. Id communis omnium hominum sensus testatur; nam de homine, qui commisit peccatum, dicimus, Est peccator; etiamsi tunc nullum committat, vel dormiat: sic in priuatis materijs dicitur fur, latro, homicida, &c. ille qui furatus est, & occidit alium. Vnde etiam in Scripturâ passim ea vox *peccator* vsurpatur pro his qui commiserunt peccatum, & de illo nondum egerunt pœnitentiam: ne verò quis putaret id tantùm intelligendum de denominatione aliquâ, quæ sæpè solet manere etiam deleto peccato; sicut dicitur, Latro ille, qui furatus est aliquid, etiamsi iam de facto se emendauerit: ne, inquam, quis id putaret, Scriptura sæpè ad pœnitentiam inuitat, vt deleantur peccata præcedētia; quo ostendit, præter denominationem illã, quòd scilicet peccauerit, quæque etiam post pœnitentiam durat, adhuc ante pœnitentiam verè durare ea peccata. Sic peccatum Dauidis durabat etiã, quando ipse non cogitabat de illo; & primùm tunc euanuit, quando per pœnitentiam meruit audire, *Dominus quoque transtulit peccatum tuũ.* idem de Magdalenâ, *Remittuntur tibi peccata.* idẽ in innumeris alijs locis cerni potest. Quærimus ergo, quid sit illud, ratione cuius actu homo dicitur & est Deo offensus & inimicus; id quod vno verbo alioquin vocamus scholasticè peccatum habituale.

Ante pœnitentiam non solùm durat denominatio, sed etiam ipsum peccatum.

2\. Reg. 12. Lucæ 7.

Debet dari aliqua ratio communis peccati habitualis vt sic communis veniali & mortali.

2\. Aduerto Secundò contra aliquos: Sicut in peccato actuali priùs in communi inquirimus, quid sit peccatum vt sic, abstrahẽdo à mortali & veniali; ita in præsenti debere dari rationem cõmunem peccati habitualis vt sic communẽ mortali & veniali; quia nõ minùs conueniunt in permanentiâ habituali quàm in esse actuali. Quod noto propter aliquos, qui, vt mortale maneat habitualiter, non putant sufficere id quod sufficit vt veniale sit habituale; cùm tamen ratio ipsa dictet manifestè contrarium. Si enim paruum furtum v.g. manet habitualiter per non retractationem, magnum etiam manebit habitualiter per non retractationem; quia sicuti se habet paruum ad suam paruam perseuerantiam moralem, ita magnum ad suam magnam. Quæ doctrina cum certissima sit, parum, vt dixi, à multis cõsideratur, ideóque eos in varias traxit sententias à veritate longè alienas, vt iam videbimus: nos verò ex hoc principio clarè & facilè totam quæstionem declarabimus.

SECTIO II.

Aliquæ sententiæ de peccato habituali reiectæ.

SVBSECTIO I.

Duæ primæ proponuntur.

Prima sententia asserit habitum vitiosum relictum ...

PRima sit; quæ habitum vitiosum relictum ex actu præcedenti dicit esse peccatum habituale: pro quâ refertur Ariminensis in 2. dist. 30 q. 2. art. 2. Hæc tamen opinio euidenter est falsa. Primò, quia habitus vitiosi manent etiam in iustificato; nam reuerà in se nihil habent de formali malitiâ aut dignitate ad odium Dei. Secundò, quia per actum naturalem non sufficientem ad iustificationem, & consequenter nec sufficientem vt deleatur peccatũ habituale, potest quis expellere quidquid de habitu vitioso contractum fuit. Tertiò, quia in peccato omissionis non producitur habitus: negatio enim non est productiua vllius rei physicæ. Quartò, quia idem habitus potuit per eos actus acquiri, etiamsi non fuissent peccatum casu quo eorum actuum obiectum nõ fuisset prohibitum: quæ prohibitio multis obiectis cõtingens est. Huic tamẽ vltimæ rationi fortasse posset responderi, cũ habitũ dici peccatum habituale sub denominatione, quòd fuerit productus ab actu peccaminoso; & quia in casu argumenti deest ea denominatio, ideò eum habitũ non dici tunc peccatum. Verùm saltem hinc colligitur, non sufficienter ab ijs auctoribus per solum habitum relictum explicari peccatum habituale. Quidquid igitur de hac quartâ ratione sit; tres priores contra eam sententiam sufficiunt.

Illum esse actu esse peccatum habitua. Opinio hæc manifestè falsa.

Secunda sententia docet, in reatu ad pœnam peccati habitualis essentiam consistere. Verùm, quia τὸ *reatus* videtur esse terminus æquiuocus, ideò dupliciter explicari ea sententia potest: Primò, vt reatus ille proueniat ex solâ Dei voluntate destinantis hominem ad pœnam intuitu peccati præcedentis: Secundò, vt reatus ille sit ipsa dignitas ad pœnam, quæ est in peccato. In primo sensu tribuitur ea sententia Scoto in 4. dist. 14. q. 1. & dist. 6 q. 2. Gabrieli eâ dist. 14. q. 1. art. 1. Aquilæ ibid. In secundo verò sensu tribuitur à P. Salas Durando eâ dist. 14. q. 5. num. 9 Almaino in 4. dist. 22. q. 1. Heruæo in 2. dist. 30. q. 1 1. & alijs nonnullis. Ego tamen, vt verum fatear, vix credo, inter hos & priores auctores esse vllum dissidium de re. Etenim Scotus etiam includit in eo reatu peccatum ipsum præteritum, quatenus cõstituit hominem subiectum iræ diuinæ: non enim credibile est eum exclusisse id, à quo necessariò dimanat ille reatus: vnde fortè solùm voluit dicere, præterito peccato iam nihil physicum manere præter voluntatem physicam Dei destinantis hominem ad pœnam ob præteritum illud peccatum; per quod non negauit ipsum peccatum præteritum esse, quod dat nunc Deo ius & fundamentum ad iram & ad eam voluntatem puniendi illum hominem: quo sensu fortè trahi posset ad veram sententiam, quàm inferiùs nos explicabimus; sed quia animus non est diuinare diu circa mentem Scoti, ea sententia prout sonat potest fundari in Augustino lib. de Nuptijs c. 26. vbi cùm probasset manere peccatum postquam physicè transijt, interrogat: *Quomodo manent, si præterita sunt? nisi quia præterierunt actu manent reatu.* item in Psalmum 31. videtur idem docere, explicans enim, quomodo peccata à Deo remittuntur, ait: *Si texit peccata Deus, noluit aduertere; si noluit aduertere, noluit animaduertere; si noluit animaduertere, noluit punire, noluit agnoscere, maluit ignoscere.* quibus verbis cùm non aliter dicat tolli à Deo peccata quàm nolendo ea punire, videtur supponere, nihil aliud ex eis durasse quàm dignitatem ad pœnam destinatione ipsâ diuina, Deo adhuc eum hominem punire volente. Citari etiam solet in fauorem eius sententiæ Dionysius cap. 4. de Diuinis nominibus p. 4. dum ait; *Iu-*

Secunda ait, essentiam habitualis in reatu ad pœnam consistere. Explicatur τὸ reatus.

Inter hos auctores vix vllum dissidium de re.

3\.

Fundari potest sententia Scoti vt sonat in Augustino lib. de Nuptijs & idem videtur docere in Psalmũ. 31.

Citatur in fauorem eius Dionysius.

niri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. Ergo solus ille reatus ad pœnam est, qui constituit peccatum. Hic tamen locus cùm agat de ipso actuali peccato, nec quidem apparenter fauet Scoti sententiæ de peccato habituali. Ratione potest illa inde confirmari, quòd nihil aliud restet, in quo possit habituale meliùs consistere, ergo.

Hæc sententia prout sonat ab omnibus reijcitur: nec illi fauet Augustinus.

Sententia hæc vt sonat meritò ab omnibus alijs reijcitur;& quidem esse aliquid aliud.in quo habituale consistat ostendemus clarè inferiùs probantes nostram: Augustinus autem locis citatis ei nullo modo fauet, quia licet de condonatione pœnæ loquatur, nō ideò eam solam agnoscit; sed in vno loco potiùs videtur discurrere ex remissione peccati ad voluntatem non puniendi; in altero verò meritò dicit, peccatum manere reatu; at non agit de reatu ad pœnam, sed ad odium: quomodo autem id sit intelligendum, infrà explicabimus.

Nec Dionysius pro hac sententia est.

Ad Dionysium,iam dixi,non esse pro eâ sententiâ,quia agit de actuali. Quòd verò neque huius totam essentiam dicat esse reatum, prout ab his auctoribus traditur, inde patet;nam dignum esse pœnâ, non excludit dignum esse odio Dei; imò ex hac dignitate oritur illa: Dionysius autem non in ipsâ voluntate Dei de puniendo homine,sed in dignitate ad illam & ad odium ponit malitiam. Ad rationem eius sententiæ infrà constabit, dum ostenderimus, in quo alio peccatum habituale possit consistere.

4.

Impugnatur hæc sententia: recentiorum quorumdam argumentum primum contra illam.

Sed age,iam videamus, quî Scotus & alij eius sententiæ auctores communiter reijciantur; & an sint iam graui censurâ digni, quàm in eos à nonnullis fertur. Quidam sic argumentantur: In inferno dantur noua & noua peccata mortalia,quæ posteà sine dubio transeūt in habitualia; & tamen non insurgit in eis aliqua noua dignitas ad pœnam aut nouos reatus:etenim Deus decreuit damnatos non punire grauiùs ob peccata ibi committenda; ergo perseuerantia habitualis eorum peccatorum non consistit in dignitate ad pœnam, ergo neque illorum quæ in hac vitâ committuntur.

Confirmant, quia esto daremus esse veram sententiam eorum qui dicunt, quodlibet peccatū mortale mereri pœnam infinitam, & verò omnē possibilem,& consequenter post primum mortale inter mortalia omnia leuissimum nullam ampliùs restare pœnam, ad quam ob noua peccata posset ille peccator destinari,adhuc tamen posset habere noua & noua habitualia, vt ex terminis videtur certum; ergo hæc non consistunt in dignitate ad pœnam.

Hoc argumentum eiúsque confirmatio euidenter probat, peccatū non consistere in deputatione Dei; nō tamen probat non consistere in dignitate ad pœnam.

Hoc argumentum eiúsque confirmatio probat quidem euidenter, non consistere peccatum in solâ deputatione Dei ad pœnam; at non consistere in dignitate ad pœnam, quæ reperitur in ipso peccato, & vocari potest radicalis dignitas seu reatus, nullatenus probat: etenim ad argumētum facilè diceretur, etiam in inferno ea peccata ex se esse digna pœnâ, seu habere nouā cōdignitatem seu reatum, esto à Deo de facto non sint punienda: idémque dici potest ad confirmationē; nam licet, datâ eâ sententiâ, nulla noua pœna restet, quam promereatur secundum peccatum, non tamen propterea infertur, illud secundum non habere nouam dignitatem vel ad nouam pœnā si per impossibila noua esse posset, vel ad eamdē nouo titulo promerendam, eo planè modo quo in Christi operibus discurrimus: etenim certum est, quodlibet Christi opus ob infinitam dignitatem personæ operantis mereri ex se omne præmium possibile; non tamen propterea negamus secundo operi Christi nouam & secundam dignitatem ad præmium; seu non ideò dicimus Christum non habuisse multos actus meritorios, licet per accidens non sit nouum præmium pro quolibet. Ratio huius est, quia licet præmium & pœna in se semper essent eadem; dignitas tamen, quæ est ab illis condistincta, potest esse multiplex, sicut ad eamdem rem habere quis potest multa iura; peccatum autem habituale non ponitur in ipsâ pœnâ, sed in dignitate, seu, vt sic dicā, in iure ad illam, aut in reatu, prout illi auctores loquuntur.

Aliqui hanc sententiam reijciunt ex Tridentino:

Secundò alij eamdem sententiam reijciunt ex Tridentino sess. 6.cap.14. vbi videtur apertè distinguere inter culpam & reatum pœnæ dum ait, *pœnam æternam remitti simul cum culpâ:* si enim vnum idémque esse culpam & reatum iudicasset, non vsum fuisset an aduerbio *simul*, quod duo necessariò requirit. Ex Bullâ item Pij V. renouatâ à Gregorio XIII. contra Baium sic argumētantur ijdem auctores: Ibi damnatur hæc propositio Baij, quæ est 53. *In peccato duo sunt actus & reatus; transeunte autem actu nihil manet nisi reatus: vnde in Sacramento Baptismi, aut Sacerdotis absolutione propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & ministerium Sacerdotis solùm liberat à reatu.* Hæc damnantur ibi: è quibus Vasquez c. 2. cum eis recentioribus argumentatur: Ex mente horum duorum Pontificum habituale peccatum plus est quàm reatus. Iudicat autem Vasquez auctorem Baium ibi non in alio sensu eam propositionē tradidisse quàm fuerit à Scoto tradita.

5.

item ex Bullâ Pij V. & Gregorij XIII.

Nostrum iudiciū de hoc argumento.

Ego, vt verum fatear, hoc argumentum, vt & de præcedenti dixi, puto euidenter probare, præter hoc, quod est, hominem esse actu dignum pœnâ, aliud intelligendum, quod ad habituale pertineat. Nihilominùs tamen, quia dixi Scotum & alios auctores non excludere peccatum præcedens, vt habens etiam nunc vim ad hoc, vt propter illud Deus odio habeat hominem, & velit illum punire; expressè enim ipsemet Vasquez, dum dicit se sincerè ex verbis Scoti mentem illius declarare, ait, ipsum docere, peccatum præcedens, quatenus fundat iram Dei, & voluntatem puniendi, esse habituale, & verè ita loquitur Scotus; ergo valdè distat à mēte Baij, prout eius propositio sonat: neq; in Concilio Tridentino aliud definitum quàm, verè hominem esse actu inimicū Dei, dignum eius odio, & dignum pœnâ: quæ duo etiam Scotus posuit; ideò mihi placet iudicium Patris Salas, qui eâ sect. 3.num.10 omnino iudicat in eâ Bullâ nihil cōtra Scotum definiri: quod & de Tridentino eodem modo asserendum est; loquitur enim planè in eodem sensu eius Bullæ.

SVBSECTIO II.

Iudicium de eâ sententiâ: & alia duæ proponuntur.

Hæc sententia in aliquo sensu potest dici vera, sed non satisfacere intento.

AD rem ergo vt veniamus Si sententia hæc dicat, peccatum præcedens adhuc fundare dignitatem odij, vt non solùm possit Deus peccatorem odio habere pro eo instanti quo peccauit actualiter, sed etiam pro omnibus sequentibus, quamdiu non condonatur illud peccatum; si, inquam, hoc admittat, dico, illam re ipsâ veritatem tradere, nihilominus non satisfacere

facere intento; quia quærimus, quomodo id fiat ipso actu peccati ampliùs non existente: non enim forma illa, quæ periit, videtur posse denominare actu subiectum, maximè cùm etiam remisso peccato maneat tota ea denominatio, quòd præcesserit peccatum.

Malè verò in illo addere, ad rationem habitualis pertinere tantum pœna aut destinationem Dei ad eandem.

6. Secundò dico, malè eam sententiam tunc addere, ad rationem peccati habitualis pertinere reatum pœnæ, seu destinationem à Deo factam ad pœnam; tum quia ea destinatio potiùs est effectus peccati quàm ipsum peccatum; tum quia ea potest perire, manente tamen peccato habituali in ratione verâ peccati: potest enim Deus non velle punire illud peccatum, esto offensus maneat peccatori; vt de peccatis in inferno cõmissis diximus: tum quia è contrario potest Deus peccatum habituale remittere non remissâ pœnâ.

Vltima hæc ratio non admodum efficax.

Hæc tamen vltima ratio non videtur admodum efficax, quia esto ea dignitas sit pars peccati habitualis, non tamen ideò est necessum eam tolli, vt tollatur habituale; nam totum aliquod eo ipso tollitur quo aufertur vna ex partibus essentialibus illius, esto aliquæ aliæ maneant: ergo licet dicatur manere dignitas pœnæ remisso habituali, non tamen inde colligitur, eam dignitatem non fuisse partem eius peccati, esto benè inferatur, illam solam non esse totam essentiam habitualis: ergo malè inde desumitur argumentum contra eam sententiam, quam iam supponimus, præter dignitatem ad pœnam etiam includere aliquid aliud pro habituali; ideò sufficere videntur duæ priores impugnationes.

Tertia impugnatio, eaque melior, ex principijs aduersariorum.

Addi potest alia melior, & quidem ex principiis apud aduersarios & omnes alios omninò certis, scilicet, ad essentiam peccati actualis non pertinere eum reatum pœnæ; vnde sic argumentor: Non minùs peccatum actuale eo instanti quo existit fundat ius ad pœnam, quàm idem fundat deinde, quamdiu non remittitur: atqui in primo instanti illud inest extra essentiam totam peccati; ergo etiam in secundo instanti erit extra illam. Patet consequentia; nam licet non duret physicè ille actus post primum instans, hæc tamen sententia admittit, illud durare moraliter, ita vt actus ille nunc sit velut fundamentum dignitatis ad pœnam; ergo eodem modo deberet dicere sicut in primo instanti, Actus ille physicè existens & fundans odium fuit physicum peccatum, ita in secundo instanti moraliter fundans idem odium esse habituale; nec ponetur vt essentia peccati dignitas ad pœnam, sed vt effectus illius: sic enim in vtroque statu æqualiter discurremus. Quod argumentum vide paulò inferiùs fortiùs pressum contra illos, qui priuationem gratiæ dicunt esse partem inadæquatam peccati habitualis; quæ tamen excluditur à conceptu peccati actualis: ea enim omnia, quæ ibi de gratiæ priuatione diximus, à fortiori, vel saltem ex æquo in præsenti vrgent contra dignitatem ad pœnam.

Alter eius sententiæ sensus reijcitur.

Veniamus iam ad alterum sensum eius sententiæ, quòd tota peccati essentia sit sola ea dignitas ad pœnam: in quo faciliùs longè reiici potest; & quidem omnia, quæ contra priorem sensum diximus, hîc maximè vrgent, quia si ille reatus nec quidem inadæquatè constituit habituale, multò minùs adæquatè. Et contra hunc sensum habent vim omnia illa argumenta, quæ contra primam explicationem dixi esse debilia, Bulla scilicet Pij V Gregorij XIII. & testimonium ex Tridentino, item argumentum ex peccatis damnatorum, &c. Secundò principaliter reiicitur, quia hominem esse ad pœnam destinatum, si præcisè consideretur & secundùm se, non est malum morale: ergo homo actu post peccatum, si nihil habeat aliud quàm eam destinationem, non erit actu peccator, nec actu dignus odio & inimicitiâ diuinâ, licet olim fuerit. hoc autem apertè est contra fidem. Tertiò, quia ea destinatio sumpta pro solâ voluntate Dei non est peccatum, sed quid honestissimum & sanctissimum; ergo repugnat in terminis totam essentiam peccati habitualis in eâ solâ destinatione seu in solâ eâ voluntate Dei consistere.

Argumenta, quæ contra primum sensum debilia erant, contra hunc vim habent. 7.

Aliqui docēt, aliquam prauam qualitatem relinqui rationali naturæ contrariam.

Sit ergo tertia sententia, quæ admittit aliquam prauam qualitatem relictam ex peccato, quam dicit esse contrariam naturæ rationali, & per eam reddi hominem Deo inuisum. Non intelligit hæc sententia per eam qualitatem habitum facilitantē ad actus similes; id enim ad primam sententiam pertinet; sed aliam distinctam qualitatem ex solis actibus peccaminosis productam; & quæ solùm præstat effectum formalem reddendi hominem Deo inimicum, &c.

Reijcitur hæc sententia Primò. Secundò.

Hæc sententia facilè inde reiicitur Primò, quia sine necessitate recurrit ad similes qualitates; vt apparebit ex dicendis infrà. Secundò, quia cùm ea qualitas non sit formaliter operatio nostra, neque amor obiecti, sed aliquid quasi mortuum, non potest hominem formaliter reddere auersum ab obiecto honesto, & adhærentem obiecto malo; nisi ea qualitas accipiatur sub denominatione ab actu præcedenti, quatenus scilicet orta est à voluntate liberâ; tunc autem per eam reduplicationem significabitur potiùs peccatum ipsum præcedens: & illud erit, quod de facto hominem reddit peccatorem, non verò qualitas producta per actum; vt suo modo patet in habitibus vitiosis, qui tamen nullo modo hominem maculant; vt constat in iusto recenter conuerso, in quo adhuc antiqui habitus manent, vt diximus contra primam sententiam. 8

Obijcitur.

Dices, Gratia habitualis est etiam qualitas mortua, & tamen reddit suum subiectum Deo gratum, amabile, dignum vitâ æternâ, &c. cur ergo in contrarium esse non poterit aliqua qualitas physica; quæ licet mortua sit, reddat tamen hominem Deo ingratum, inimicum, & æternâ pœnâ dignum? non enim est fundamentum vllum ad id tribuendum bonæ qualitati, non verò malæ; imò cùm ad malum minùs requiratur quàm ad bonum, faciliùs id tribui potest malæ.

Respondetur. Bonitas moralis tam in operatione quàm substantiâ reperiri potest.

Respondeo negando consequentiam; etenim bonitas honesta potest reperiri non solùm in operatione, sed in ipsâ etiam substantiâ. sic Deus secundùm suam substantiam honestissimum est obiectum; sic etiam Angelus. Deinde qualitates physicæ quatenus participant quodāmodò per similitudinem Dei bonitatē, sunt in se entitates honestissimæ; inter has autē gratia, item visio beata præcipuum locū habent: è contrario verò in malitiâ morali id nō potest fieri, quia entitates omnes in se bonæ sunt physicè, & nō possunt malæ concipi, nisi respectiuè ad subiectū, cui vel physicè disconuenientes sunt, vt nimius calor homini & aquæ: at hæc disconuenientia seu malitia, quia non pertinet ad genus moris, de quo agimus, ideò non est ad rem nostram: vel sunt disconuenientes moraliter; & hoc non potest concipi nisi per voluntatiā ipsius hominis à ratione deuiationē; in hoc enim solo puncto tota consistit

 malitia

malitia moralis: entitates enim physicæ non liberæ poterunt quidem esse physicè nociuæ, at moraliter non possunt, quia per eas homo nullo modo deuiat à regulâ morum: ergo in qualitate eâ physicâ non potest consistere vllo modo ratio peccati defœdantis moraliter animam. Deniq; nullo modo potest talis qualitas physica produci à peccato omissionis vt suprà contra primam sententiam argumentabamur, ergo.

Qui docent, habituale esse reatum culpæ, breuiter reijciuntur.

Quarta sententia dicit, reatum culpæ esse peccatum habituale; hæc tamen vno verbo reijcitur, quia non declarat, quid sit ille reatus, & quomodo actu duret; imò in rigore malè loquitur; nam culpa ipsa est peccatum, non verò reatus culpæ.

SECTIO III.

Examinatur sententia, quæ in priuatione gratiæ constituit habituale.

Sententia docens, habituale consistere in priuatione.
Aliqui adæquatè, alij inadæquatè, peccatum in eâ constituunt.

QVinta ergo celebris sententia peccatum habituale constituit in priuatione nitoris & pulchritudinis animæ seu gratiæ: hæc autem non eodem modo ab omnibus defenditur; quidam enim adæquatè, alij verò inadæquatè tantùm in eâ peccatum constituunt: nitorem item & pulchritudinem non eodem modo vsurpant, sed pro diuersissimis formis. contra quos omnes distinctè agendum est.

SVBSECTIO I.

Quid de constitutione adæquatâ per priuationem.

S. Thom. adæquatè peccatum ponit in priuatione nitoris animæ seu gratiæ. Varia illius sectatorum circa hanc explicatio.

PRima eius sententiæ explicatio, quæ adæquatam essentiam habitualis dicit esse priuationem nitoris & pulchritudinis animæ videtur esse sancti Thomæ q. 86. art. 2. quia verò nitor hic & pulchritudo est aliquid nimis generale, variè ea sententia ab eius sectatoribus explicatur: quidam ergo dicunt esse priuationem nitoris naturalis, alij nitoris supernaturalis: rursus quidam in ipso nitore supernaturali (qui videtur esse sola gratia) distinguunt duo prædicata, vnum in esse entitatis, aliud in esse informantis; denique alij inter quos est ipse D. Tho-
9. mas, dicunt, eum nitorem esse conuersionem ad lumen rationis, quo peccatum priuat. Sententia hæc potest inde probari, quia nihil videtur commodius posse assignari quàm ea priuatio, in quâ tota essentia peccati sita sit, ergo. Ea tamen facillimè inde reijcitur, quia priuatio gratiæ est pœna peccati. non ipsum peccatum.

Reijcitur.

Replica, Refutatur.

Respondebis Primò, eam esse pœnam actualis peccati, non verò habitualis. Contrà, quia habituale non est pœna actualis, sed ipsum actuale perseuerans; ergo priuatio gratiæ, quæ est pœna actualis peccati, non potest esse peccatum habituale, sed effectus illius, sicut est effectus peccati actualis.

Obiectio.

Refutatur.

Dices Secundò, priuationem gratiæ non secundùm se, sed vt ortam à peccato actuali, esse habituale. Sed contrà, quia *τὸ vt ortam* vel solùm denotat, quòd sit in pœnam actualis, & vt sic non est peccatum; nam pœna vt pœna non est culpa, licet essentialiter eam supponat: vel *τὸ vt ortam ab actuali* ita intelligit, vt ipsum peccatum actuale sit pars habitualis simul cum priuatione gratiæ; vt sic iam contra explicationem sententiæ recurritur ad peccatú præcedens, & negatur soli priuationi adæquata ratio peccati. de quâ solâ sententiâ nunc agitur.

Reijcitur. Secundò.

Reijcitur Secundò, quia priuatio gratiæ potest intelligi sine peccato habituali: si enim Deus pacisceretur cum homine tali modo, *Si feceris actum charitatis (quem tamen non præcipio) dabo tibi gratiam*; in isto casu si ille homo non eliceret eum actum, haberet priuationem gratiæ, quia fuit subiectum capax illius; & tamen non haberet peccatum, ergo, &c.

Replica.

Respondebis fortè, peccatum habituale vltra priuationem gratiæ addere obligationem habendi ipsam gratiam: quæ obligatio non fuit in prædicto casu. Sed contrà, ergo non sola

Refutatur.

priuatio gratiæ est peccatum; imò priuatio gratiæ vt talis non pertinet nec partialiter ad rationem peccati, sed sola transgressio istius obligationis quam ponis: vnde si Deus non promisisset gratiam illi homini, sed alia bona propter actú charitatis, illúmque præcepisset, sine dubio in eo casu carentia illius boni, v. g. sanitatis, fuisset peccatum, non secùs ac carentia gratiæ, quæ in tuâ sententiâ non propter carentiam formaliter, sed propter transgressionem obligationis habendi illam gratiam seu efficiendi actum præceptum dicitur habituale: quæ ratio etiam vrget, si ad aliud bonum habendum quodcumque inferioris ordinis mediâ fugâ peccati homo teneretur; tunc enim dici posset in priuatione voluntariâ ejus boni consistere peccatum habituale. quod planè non esset ad rem.

Reijcitur Tertiò efficaciter.

Tertiò verò efficaciter eamdem reijcio; quia si priuatio gratiæ est ipsa essentia peccati, ergo omnia peccata habitualia sunt æqualia: nam in priuatione gratiæ secundùm se non est magis & minùs, imò nullus poterit habere nisi vnum peccatum habituale simul, quia non potest habere nisi vnicam priuationem gratiæ, quantumuis illa ex multis causis proueniat. Quòd si dicas, eam priuationem vt ortam ex peccato actuali esse habituale, iam deseris sententiam, & aliud præter priuationem requiris.

Reiici etiam posset hæc sententia alijs argu- 10.
mentis, quibus suadetur, nec quidem inadæquatè eam priuationem gratiæ ingredi constitutiuum habitualis; sed quia ea contra sextam sententiam vrgenda sunt, hic illa omitto.

Quòd si ideò illa sententia aliter explicetur, & nitor ille animæ, quo priuat habituale, dicatur nihil aliud esse quàm ipsa conformitas ad legem diuinam (prout videtur loqui D. Thomas suprà;) hanc autem conformitatem homo dicatur habere etiam ex seipso quamdiu non peccat; nam quamdiu non transgreditur præceptum, eo ipso est illi conformis: si, inquam, in hoc sensu ea sententia explicetur, ego omnino censeo primò re ipsâ illam esse verissimam, & D. Thomam à nobis stare; illud tamen addiderim, non declarari per eam vllo modo præsentem difficultatem; quia si nitor est carentia peccati, ergo priuatio nitoris est eo ipso priuatio carentiæ peccati; hoc autem nihil est aliud quàm ipsum peccatú, sicut priuatio tenebrarum aliud non est quàm lux: vnde de primo ad vltimú ea explicatio dicit peccatum esse ipsum peccatum.

Hæc sententia etsi in aliquo sensu vera sit, per eam tamen non explicatur præsens difficultas:

Censeo Secundò minùs rectè eam sententiam vti verbo *priuatio nitoris*; nam (vt suprà fusè ostendi) peccatum non semper consistit in priuatione, ideò sæpè nitor animæ in eius carentiâ consi

malè vtitur verbo priuatio nitoris.

consistens formalissimè est purum nihil : id autem quod contradictoriè opponitur nihilo, nec est, nec debet vocari priuatio, sed positioum. Censeo Tertiò, eam explicationem non esse propriam peccati habitualis, sed communem etiam actuali. quod sine dubio etiam eâ priuatione nitoris constituitur.

Svbsectio II.
Quid de constitutione inadæquatâ per priuationem.

Aliqui dicunt habituale & actum præteritū & priuationem gratiæ includere.

COmmunior ergo & probabilior sententia ita docet, gratiæ priuationem formaliter constituere peccatum habituale mortale, vt simul actum ipsum peccati præcedentis moraliter permanentem includat; per qood sententia hæc satisfacere videtor argumentia, quæ suprà fecimus, vt ostenderemus, non posse totam essentiam habitualis in eâ priuatione consistere. Porrò debere eam priuationem ingredi probant

Probant hā: priuationem ingredi Primò.

Primò; quia eadem priuatio ingreditur peccatomoriginale, ergo à fortiori habitoale propriū. Secundò, quia peccatum nunc auerrit hominem à fine supernaturali, ergo priuat conuersione ad

Secundò.

11. illum : sed ea conuersio formaliter consistit in gratiâ; ergo peccatum formaliter priuat gratiâ. Tertiò, peccatum habituale formaliter tollitur per gratiam, ergo in illius priuatione consistit. Quartò, quia ea priuatio habet omnia requisita ad peccatum; est enim priuatio voluntaria perfectioois debitæ, &c.

Tertiò.

Quartò.

Hanc sententiam teoent Suarez disp. 8. sect. vnicâ, num. 14. Vasquez disp 139. nom. 12. Tannerus dub. 1. apud quos videre licet plures alios auctores; eam etiam tribuunt D. Thom. eâ q. 86. art. 1. & 2. Verùm ibi D. Thomas nihil expressè dicit de priuatione gratiæ, sed de priuatione conformitatis cum lumine rationis: hæc autem conformatio, vt suprà obseruaui, ooo est alia quàm quæ in carentiâ peccati reperitur : ex quo capite dixi suprà, re ipsâ à nobis stare D. Thom. etiamsi non sufficienter explicoerit quæstionem propositam.

Hæc sententia reyeitur ad hominē.

Ego tamen hanc sententiam non Iudico veram : in primis autem eam reiicio ad hominem ea his quæ maior pars horum aoctorum admittit, scilicet, peccatum habituale veniale solùm consistere in actu ipso præterito nondum condonato seu moraliter permaneote. Ita Tannerus, Vasquez, Suarez, Zumel, & alij suprà. Inde sic argumentor meo iudicio euidenter (vt & suprà initio obseruaui :) Deò non minùs displicet peccatum veniale habitualiter permanens quàm idem veniale actu existens : item non minùs intra suam speciem peccatum illud maculat habitualiter, quàm mortale intra suam speciem habitualiter macolet : atqui veniale, vt habitualiter præstet totum fundamentum displicentiæ, quod actualiter præstabat; item vt habitualiter perfectè intra suam speciem macolet, sufficit, quòd illud extiterit, & non sit condonatum, aut pro eo non sit oblata æqoalis satisfactio; oeque necessarium est vllo prorsus modo, vt aliquis ea effectibus eius peccati intret constitotionem eiusdem vt habitualiter permanentis; oeque necessum est quærere ibi vllam formam positiuam physicam, in cuius priuatione illud partialiter consistat : ergo eodem modo vt mortale actuale fundet habitualiter suam dignitatem ad graue odium, & macolet habitualiter, sufficientissimum erit quòd præcesserit actualiter, & moraliter in tantum existat, quatenus nec remissum adhuc est, nec pro eo oblata condigna satisfactio; neque opus erit vt constitutionem illius ingrediatur vllo modo aliquid aliud, seu illa priuatio gratiæ. Consequentia hæc euideos est; nam tam potens est magnum delictom non ablatum ad magnam maculam post se relinquendam, & ad fundandum magnum odium postquam physicè fuit, quàm paruum delictum non condonatum ad relinquendam post se paruam maculam; quia sicut paruum ad paruam maculam, ita sa habet magnum ad maculam ma- 12.
gnam; quod principium ex terminis notum est: ergo omni exclusâ prioatione gratiæ, adæquatè intelligitur quidquid necessum est ad mortale habitoaliter durans : frustrà ergo additur ea priuatio.

Obiectio. Refutatur.

Dices, Ea priuatio est de facto semper coniuncta cum mortali. Sed contrà, quia essentiæ rei non debent desumi ex his, qoæ de facto sibi habent annexa, alioquin passiones inseparabiles ab essentiâ dicendæ essent inadæquata essentia. Certè si intellectus noster ab animâ distinguatur, non ideò est pars essentiæ hominis, quantumuis semper naturaliter sint inter se coniuncta: ergo ex aliis capitibus debet conceptos essentiæ desumi. Concedo ergo, priuationem gratiæ omoino esse conneaam cum peccato mortali; dico tamen non vt partem illius, sed vt passionem; vt in ipso mortali actuali de facto semper adiuncta est priuatio gratiæ, non minùs quàm habituali: & tamen non ideò hi auctores dicunt, illam esse partem peccati actualis, ergo neque ob eam connexionem debebit dici pars habitualis.

Priuationem gratiæ esse connexam cum mortali concedimus.

Vbi obseruo, Patrem Tanñerum in hoc puncto locutum minùs iuxta rigorem metaphysicum & logicum; supponitor eoim vt certum, essentias rerum esse omnino etiam diuinitus immutabiles, & noo posse dici, Mea essentia nunc est talis, in alio verò statu posset esse alia: contra hæc ergo principia omnino certa loquitur dum ait, peccati habitualis essentiam in hoc ordine rerum includere priuatiooem gratiæ vt partem sui, qoam in alio ordine non includeret : si dixisset, in hoc ordine rerum priuationem illam sequi vt effectum peccati, seu conneaam esse cum peccato, benè dixisset, vt nos ostendimus : & fortè re ipsâ id intelligit præcisè, licèt modus loquendi sit minùs bonus.

Tannerus in hoc puncto non loquitur iuxta rigorē metaphysicū & logicum.

Nam licet essentiæ in omni ordine rerum consistant in indiuisibili, ideóq; sint planè eædem, ac repugnet, aliam esse nunc hominis essentiam, aliam in alio statu, effectus tamen illarum variari possunt ea diuersis circumstantiis quæ illis adiunguntur: id quod in peccato habituali facilè cernitur; nam cùm eius essentia sit hominem reddere dignum odio Dei, eo ipso habet repugnantiam cum gratiâ sanctificaote : quæ repugnantia illi conuenit in omni ordine rerum; nam esto gratia actu non existat, aut non sit promissa, semper tamen verum est, de eo peccato dicere, *Habet repugnantiam cum formâ sanctificante :* repugnantia enim oon reqoirit actualem existentiam aut possibilitatem formæ cui repugnat; esto enim ea non sit possibilis, potest tamen dici, Hæc res non potest simul cum tali existere; vnde meritò dicimus, naturam diuinam habere contrarietatem cum omni peccato; quo noo solum dicimus Deo repugnare nostra peccata, quæ absolutè in se sunt possibilia, sed dicimus Deo repugoare proprium peccatum; hoc autem

differentiæ. Deinde, non explicant hi, quid sit esse contra media, & quid contra finem; cùm homo quandò maximè peccat mortaliter, peccat propriè circa media ad æternam salutem necessaria.

Varia aliquorum differentia inter mortale & veniale. Prima.

Ideò aliqui Quintò, inter quos P. Tannerus dub. 2. varias assignant differentias. Primò est; quòd mortale tollat ordinem & coniunctionem ad vltimum finem, veniale verò solùm circa media. Quæ videtur esse explicatio D. Thomæ q. 88. art. 2. vbi expressè vtitur eis terminis vltimi finis & mediorum; & tandem concludit, distinguit tamquam reparabile & irreparabile secundùm virtutem ipsius hominis; nam secundùm diuinam vtrumque reparari potest. Idem aliis verbis Durandus docuit in dist. 43. q. 6. dum dixit, mortale tollere charitatem; quæ est vita animæ; veniale verò solum feruorem illius. Hæc explicatio ferè relabitur in quartam Caietani immediatè antè reiectam: relabitur, inquam, dùm dicit, veniale solùm esse circa media: id quod ratione immediatè antè factâ sufficienter impugnatur: alij verò termini speciales, quos addit, paulò pòst discutientur.

Secunda.

Secundam vix etiam diuersam à præcedenti inter mortale & veniale ijdem assignant; quòd mortale sit contra præceptum necessariò ad charitatem seruandam, veniale verò non. Dixi vix has duas differentias distingui inter se: quia mortale opponi charitati, & eius carentiam esse necessariam ad conseruandam charitatem, procul dubio in idem recidunt.

Tertia.

Tertia differentia est; quòd mortale constituat vltimum finem in creaturâ, veniale verò non. Homo enim per mortale vtitur creaturâ vt vltimo fine simpliciter; per veniale verò solùm vt vltimo fine secundùm quid, aut (vt alij dicunt) vltimo fine operis non operantis: quia non se totum dirigit in finem eius venialis.

Quinta.

Quarta denique differentia; quòd mortale mereatur pœnam æternam, & veniale temporalem.

Hæ differentiæ non satisfaciunt, nec prorsus declarant intentum.

Omnes hæ explicationes sunt insufficientes; non quia verissimæ non sint, vnâ exceptâ (de quâ statim) sed quia non declarant intentum præsens: hîc enim volumus non tam effectus diuersos venialis & mortalis declarare quàm ipsammet formalem essentiam, quæ est radix eorum effectuum (vt & suprà contra alios modus dicendi notaui;) quid scilicet sit illud quod habet mortale, ratione cuius & charitatem expellat, & opponatur fini, &c. Secundò, quod dicitur de vltimo fine dupliciter potest intelligi: Primò, si de vltimo fine visionis beatæ loquamur; & in hoc sensu licet omnes peccatum mortale de facto eam impediat, at id videtur esse per accidens ad rationem mortalis, absolutè loquendo: nam esto homo non esset eleuatus ad eam visionem, imò esto repugnaret talis eleuatio, sine dubio posset esse etiam idem mortale, quod nunc est ex genere suo; tunc autem mortale non impediret eum vltimum finem: quomodo enim, quod ex se impossibile est, impediri de nouo potest? Et ex hoc capite idem omnino dico de alterâ differentiâ, scilicet de oppositione mortalis cum charitate: hac enim repugnante posset etiam esse mortale, quod & de ipso amore naturali Dei supra omnia verum est. Aliter ergo intelligi potest vltimus finis Deus ipse; vt scilicet mortale nos separet à Deo, qui est vltimus finis noster obiectiuus, veniale verò solùm à mediis: & in hoc etiam sensu licet de facto ita sit, ex conceptu tamen suo non videtur id esse necessum: quia etiamsi fieri

Quod dictum est de vltimo fine dupliciter potest intelligi.

14.

non posset, vt Deum nos vllo actu assequeremur vt vltimum finem, adhuc possemus peccare grauiter. Adde, quod & suprà dixi, mortale etiam esse contra media ad eam salutẽ necessaria. Id quod magis nunc explico; dum enim ab eis dicitur, veniale esse inordinationem circa media; rogo de quibus mediis id sit intelligendum; an de mediis necessariis ad illum eumdem finem: in hoc autem sensu, eo ipso quòd habeat inordinationem circa media, etiam habebit circa finem: quia sicut finis non obtinetur nisi per media; ita eo ipso erratur circa finem, quòd erretur circa media ad illum necessaria. Si verò de mediis ad maiorem gloriam sermo sit, non solùm per veniale errari potest circa illa, sed etiam per actus indifferentes maiorem gloriam impedientes, imò per bonos id fieri potest: nam matrimonium potest actu bono amari, licet virginitatem impediat; quæ maiorem gloriam causare potest, quia maius est in se bonum. Si denique dicatur, solùm ob eam rationem veniale versari circa media, quia ex se causat dilationem gloriæ; non enim nisi solutâ ei peccato debitâ pœnâ in Purgatorio datur gloria: facilè id reiicio Primò, quia ea vis differendi gloriam etiam habet vitæ protractio, & tamen non ideò ea est veniale, aut propterea dicitur error circa media beatitudinis; ergo ob hanc dilationẽ malè dicitur veniale versari circa media. Secundò, esto concedamos eam dilationem gloriæ propriam esse venialis, non ideò rectè dicitur versari circa media, quia differt consecutionem finis: eo enim sensu potiùs debet dici versari circa finem; quia hunc impedit. Si dicas, Non impedit absolutè, sed ad tempus; ita dicam, illud non versari circa media absolutè, sed solùm circa vnum medium; quod obest secundùm quid ipsi fini. 15.

Qui dicunt, veniale ideò versari circa media, quia ex se causat dilationẽ gloriæ, reijciuntur.

Id verò quod dicitur mortale esse irreparabile, veniale verò reparabile, magnam habet difficultatem; nam à Deo vtrumque est reparabile, à creaturâ verò, loquendo de viribus naturalibus, neutrum est reparabile: si verò de viribus gratiæ sermo sit, multorum sententia, quæ licet reiiciatur ex alio capite, est tamen independens à quæstione præsenti, docet, etiam pro veniali de condigno non posse creaturam vllam puram satisfacere; & verò è contrario non desunt qui dicant pro vtroque posse. Denique, quod dicitur per mortale poni vltimum finem in creaturâ simpliciter, alibi est à me reiectum, ostendi enim fusè, non posse hominem doctum, qui grauiter peccat, vllo modo cogitare tale peccatum futurum suam vltimam beatitudinem, & se eo satiandum, &c. Est ergo ille modus loquendi nonnihil allegoricus, per quem non potest declarari scholastica difficultas præsens; imò licet verum eum esse admitteremus, non ostendit, quare mortale ponat suum finem simpliciter in creaturâ, veniale verò non. Et certè non solùm veniale ponit finem operis in creaturâ, sed etiam actus indifferens id habet, casu quo detur: ergo non est propria essentia venialis constituere vltimum finem operis in creaturâ.

Quod veniale sit reparabile, mortale nõ, reijcitur.

Doctrina docens per mortale poni vltimũ finẽ in creaturâ reiecta alibi.

Sectio V.

Sententia P. Suarez; & quid tandem in hac difficultate probabilius.

Pater Suarez suprà sect. 2. peccatum mortale ita definit, *Est illud, quod virtualiter & moraliter*

Definitio mortalis.

Suarie Sect. 1. allata.

raliter creaturam magis amat quam Deum. Hanc probat ex illo Matthæi 10. *Qui amat patrem plus quàm me, non est me dignus.* item ex Ioannis 12. *Dilexerunt gloriam hominum magis quàm*
16. *gloriam Dei.* Citat etiam pro ea explicatione multa alia loca Scripturæ & Patrum, quibus idẽ videtur insinuari; vnde infert è contrario, peccatum veniale esse illud, quod licet sit transgressio & offensa Dei, non tamen amet creaturam plus quàm Deum. Ratione idem confirmat, quià per peccatum mortale homo auertitur à Deo, vt docet fides; ergo iam non habet Deum pro vltimo fine. Aduertit tamen benè, non semper eum qui peccat mortaliter expresſè contemnere Deum, aut illum habere odio, aut creaturam aliquam illi expresſè præferre, vel se & sua omnia tamquam in vltimum finem dirigere in aliquam creaturam; experientià enim contrarium constat manifestè; docet ergo, id esse intelligendum secundùm implicitam & interpretatiuam voluntatem; nam reuerà ita se gerit peccator, vt moraliter censeatur & conuincatur Deum deserere, & alterum finem vltimum sibi proponere; quia voluntariè amplectitur id quod amicitiæ Dei repugnat: item deserit medium ad verum vltimum finem consequendum necessarium. hoc autem dicit P. Suarez est virtualiter & moraliter Deum contemnere, &c.

Ratione confirmatur.

Hæc explicatio probabilis est.

Aliqua quæ difficultatem ingerunt adducuntur.

Hæc est valdè probabilis explicatio huius differentiæ: nihilominùs tamen aliqua ingerunt in eà difficultatem, pone enim hominem sine libertate, cum cognitione tamen perfectâ (quod aliunde suppono fieri posse) occidentem alium; ille quantum ex se eodem modo contemnit Deum, etiam virtualiter, ac si habuisset libertatem: & (vt difficultas grauior sit) pone illum nôscere, illud homicidium esse contra legem Dei, & ex se priuare gratià & gloriâ, &c. certè hic, quantũ est ex se, non minùs videtur deserere Deum & vltimum finem, quàm si libertatem habuisset; & tamen verè non deseruit Deum, &c. Ergo ex parte affectus non magis dat fundamentũ vnus quàm alter. Vrgeo: Si ille habeat libertatem imperfectam sufficientem ad veniale, non deserit Deum, neque contemnit etiam virtualiter; & tamen habet eumdem actum physicum, quem haberet, si cõtemneret: quòd si ei adderetur libertas maior, iam ille actus esset contemptus grauis Dei: vnde infero, Ergo grauitas offensæ mortalis vt condistinctæ à veniali non oritur ex affectu etiam voluntario peccantis.

Vrgetur argumentum.

Replica. Refutatur.

Dices: Iam debemus supponere, libertatem perfectã in eà volitione reperiri. Sed contrà, quia hinc desumo ego obiectionem: illa enim libertas,
17. quæ potest adesse & abesse, & quæ facit, vt peccatum sit aut non sit veniale, non tamen facit quòd per illum actum magis minúsve virtualiter postponatur Deus creaturæ, aut constituatur magis vltimus finis in creaturà: nam quoad postpositionem & constitutionem finis idem potest fieri per actum necessarium quod fit per liberum. Deus enim per actum etiam infinitè necessarium se respicit tamquam vltimum finem; ergo per respectum etiam interpretatiuum ad vltimum finẽ non potest benè explicari ratio peccati mortalis vt à veniali condistincti.

Ad testimonia allata respondetur.

Ad testimonia allata respondeo; eis quidem persuaderi, eum, qui cum libertate Deum postponit creaturis in materià graui; peccare mortaliter; quod solum ea testimonia significant; at per hoc non declaratur eis in locis, quæ sit propria differentia essentialis peccati, seu (vt meliùs dicam) non ostenditur vnde proueniat, quòd mortale habeat eam vim postponendi Deum creaturæ. Nam si diligenter rem perpendamus, actualiter loquendo, etiam veniale postponit Deum creaturæ in actu exercito; quandoquidem reuerà per illum actũ plus amat creaturam quàm Deum; imò in hoc sensu etiam per actum indifferentem, quo creaturã solam amo, amo plus in actu exercito creaturam quàm Deum: habitualiter autem seu affectiuè non omnis peccans mortaliter Deũ postponit creaturis: si enim interrogetur, an velit Deum in perpetuum amittere magis quàm creaturam; respondebit, se nullo modo id velle, imò potiùs cogitare de agendâ posteà pœnitentià, ne Deum perpetuò amittat: ergo non est ibi ea postpositio habitualis: quæ ergo est, aut quomodo ea intelligenda, quam Christus citatis locis videtur significare?

Proxima & vera definitio mortalis.

Propter hoc putarem, peccatum mortale posse sic definiri, *Est grauis Dei offensa.* Quòd si vlteriùs, quid sit grauis offensa roges, dicam, Est offensa fundans odium inimicitiæ in Deo; venialis verò leuis offensa, seu fundans præcisè displicentiam leuem Dei. Ita refutatis aliis sententiis defendit Curiel q. 88. art. 1. dub. 3. §. 3.

Sed quia potest obiici; me sic non declarare, quid sit id quod habet mortale, ratione cuius fũdet odium inimicitiæ, quid verò veniale, vt illud non fundet. Potest itẽ obiici, me hîc non tam essentiam ipsius peccati quàm vnum illius effectũ declarare; prout in simili obieci contra aliquot ex præcedentibus explicationibus. Dico, Si magis remotè seu quasi ad ipsam radicem accedendo illud velimus definire, debere sic dici, *Mortale est transgressio omninò libera præcepti diuini* 18.
grauiter obligantis; veniale verò vel transgressio præcepti leuis, vel certè non perfectè libera. Quid autem sit perfecta seu integra libertas, iam aliunde supponitur cognitum; quid sit transgressio præcepti ex terminis est notũ. Sola ergo ea particula *præcepti grauis* videtur esse difficilis; & ratione illius videmur committere circulum aliquẽ in eà explicatione, dum posteà, quando quæritur, quid sit præceptum graue, responderi solet, esse præceptum obligans sub mortali. Nihilominùs illa potest optimè aliunde declarari sine vllo circulo, vt præceptum illud graue sit, quod vel probibet rem notabile damnum afferentem; vel mandat rem in se alicuius considerationis; & ad illam obligat quantum potest.

Remota radicalis eius definitio.

Explicatur ea particula præcepti grauis.

Vbi aduerto, hanc difficultatem esse omnibus communem: etenim quomodocumque tradamus explicationẽ peccati mortalis & leuis, profectò, quid sit præceptum grauiter obligans, non debet declarari per hoc, quod sub mortali obliget; esset enim hæc inepta declaratio: nam cùm certum omninò sit, peccatum mortale constitui in ratione talis, eò quòd sit transgressio præcepti grauiter obligantis, & prior sit ipsa grauis obligatio præcepti, non potest ipsius præcepti grauitas declarari rursos per hoc quod sub mortali obligat; diceretur enim, Graue præceptum est quod obligat sub mortali, mortale verò est quod transgreditur graue præceptum. Vides ergo graue præceptum debere declarari in omni sententià independenter à peccato mortali, seu non per ipsum peccatum mortale: si autem hoc semel sit verum, tunc mea definitio mortalis per ipsam formalem essentiam peccati optima est.

Hæc difficultas omnibus communis.

Graue præcepti declarari debet independẽter à mortali.

Fortè possemus sic graue præceptum declarare,

19. te, vt sit illud, quod obligat sub pœnâ inimicitiæ incurrendæ: in hac verò explicatione nihil dicitur de peccato graui, sed res reducitur ad terminos per se notos: quid enim sit incurrere inimicitiam iam scitur. cætera ex se sun satis clara.

Graue praeceptũ est quod obligat sub pœnâ inimicitia incurrendæ.

Hæc videtur mihi esse maximè distincta explicatio ab ipso formali cõceptu peccati desumpta, non verò per conceptus allegoricos, aut solùm implicitè inclusos in peccato; quales sunt illi de vltimo fine, de contemptu, de expulsione charitatis, &c.

Fateor, ex hac essentiâ pullulare omnes illos suprà explicatos conceptus, quos, non quia omnes falsos, sed quia non declarantes sufficienter peccatum, ibidem reieci.

Ratio mortalis vt differt à veniali desumitur & ex obiecto & ex ipsâ libertate & cognitione.

Ex hac explicatione colliges, rationem peccati mortalis, vt differt à veniali, non solùm desumi ex obiecto, sed etiam ex ipsâ libertate & cognitione; vt apud omnes certum est; & notauit P. Suarez suprà: in ipsius tamen declaratione mortalis difficulter id potest habere locum; nam constitui creaturam amatam vltimum finem meum, aut non constitui, item Deum creaturis postponi, non videtur desumendum formaliter ex maiori aut minori libertate, sed ex modo intrinseco ipsius actus, qui fertur circa obiectum; vnde non potest explicari, cur è duobus amantibus idẽ furtum graue cognitum vt tale, si vnus careat libertate, non postponat Deum in eo furto, alter verò habens libertatem illum postponat, & furtum efficiat suum vltimum finem, vt suprà obseruaui. At in ordine ad definitionem à nobis datam clarè intelligitur, quomodo ea libertas ad ipsam definitionem spectet, cùm expressè in eâ ponatur vt differentia inadæquata à veniali; dixi enim sic, *Mortale est perfectè libera transgressio*, &c. quoad offensionem verò grauem, si per hanc velimus definire peccatum, etiam rectè intelligitur, quomodo ingrediatur ea perfecta libertas eius definitionem; ergo commodiùs omnia iuxta nostram conciliantur quàm iuxta alias. Et hæc sint satis de hac differentiâ. Restant tamen nunc aliquæ difficultates minoris momenti breuiter expediendæ. pro quo.

SECTIO VI.

Quomodo conueniant & differant inter se mortale & veniale in genere peccati: & aliæ difficultates circa veniale solutæ.

Quærimus, vtrùm mortale & veniale conueniant inter se vniuocè in genere peccati. Qui dicunt, veniale non esse verè & propriè offensam Dei, consequenter dicent, non conuenire vniuocè cum mortali in genere peccati; nam, vt duo conueniant in aliquâ ratione communi, oportet ab vtroque eam simpliciter & propriè

20. participari. Nos verò, qui vtrumque & veram rationem offensæ & simul peccati dicimus habere, etiam dicimus, ea duo omnino inter se conuenire vniuocè in genere peccati: nam ratio transgressionis iberæ præcepti diuini verè & propriè in vtroque reperitur. & in hoc concepto omnino inter se conueniunt. Nec vt sic explicata ea duo peccata aliquam diuersitatẽ important; esto postea secundùm suas rationes specificas habeant

Veniale & mortale in genere peccati cõueniunt inter se vniuocè.

notabilem differentiam: hæc enim non impedit, quò minùs inter se vniuocè conueniant in ratione genericâ, vt quam rationem in Logicâ docui, etiam Deum & creaturas in genere entis vniuocè conuenire, quantumuis secundò proprias differentias infinitè differant: in conceptu enim illo generico nihil de eâ diuersitate dicitur, sed purè declaratur id in quo omnino conueniunt.

Vnde non placent hi, qui dicunt, Si peccatum consideretur, quatenus tollit animæ vitam, solùm analogicè conuenire inter se mortale & veniale: non, inquam, placent; nam id est planè abuti terminis; perinde ac si quis disputans, vtrùm homo & equus conueniant vniuocè in genere animalis, diceret, *Si accipiatur homo vt rationalis est, non conuenit vniuocè cum equo*: transitur enim in eâ propositione à conuenientiâ in ratione genericâ (de quâ solâ est quæstio) ad conuenientiam in ratione differentiali (de quâ non agitur;) quia in eâ ratione nec vniuocè, nec analogicè, nec æquiuocè conueniunt: nam omnes hæ tres conuenientiæ ad minimum requirunt nomen idem in eâ ratione, in quâ dicuntur conuenire: differentia autem vt talis non habet nec quidem nomen cõmune cum alterâ differentiâ; vnde nec analogicè, nec æquiuocè in differentia quâ tali conueniunt homo & equus, veniale & mortale: malè ergo, dum agitur de eâ conuenientiâ in ratione peccati, dicitur, *Si peccatũ consideretur vt est mors animæ*, &c. nam (vt dixi) esse mortem animæ est differentia propria solius mortalis, non ratio generica peccati, de quâ disputatur. in quo punctò P. Vasq. disp. 144. n. 5. & Tanner. q. 5. dub. 2. minùs benè videntur discurrisse cum modum loquendi vsurpando.

Qui afferunt, peccatũ, quòd tollat animæ vitã, analogicè solùm cõuenire veniali & mortali, non placent.

Admitto tamen illis, quatenus veniale ad mortale disponit, & consequenter ad mortem, quæ mortalis est propria, disponit, posse ipsum veniale vocari mortem, & dici analogicè cum eo conuenire etiam eâ differentiâ; ad eum modum quo cibus disponens ad sanitatem analogicè vocatur sanus, & analogicè dicitur conuenire cum sanitate: est tamen differentia aliqua in hac instantiâ, quòd reuerà cibus dicatur communiter inde sanus: ideò habens commune nomen potest propriè intrare numerum analogorum. At

possunt dici aliquo sensu analogicè conuenire.

veniale etsi posset eodem sensu, non tamen soler vmquam dici mors animæ; ideò neque in eo punctò habet re ipsâ veram analogiam; licet posset illam habere: vnde concludo, in eo prædicato, in quo habent nomen scilicet peccati & offensæ, veram habere vniuocationem cum mortali. Et de hac quæstione, quæ de voce multùm habet, satis. 21.

Secundò ergo potest esse quasi extremè contrarium dubium, vtrùm ita conueniant ea duo peccata, vt non differant non solùm genere, sed nec specie vltimâ. Dupliciter potest intelligi quæstio hæc; vel de differentiâ in genere physico, vel de differentiâ in genere moris: si de physicâ agamus; illi, qui indicant libertatem & malitiam esse essentialem actui, discurrere debent eodem modo, quo nos de morali differentiâ dicemus paulò pòst. Nos verò, qui sæpè diximus eumdem numero actum posse ex indifferenti reddi malum, ex veniali mortalem, & verò sæpè ex bono malum, fateri etiam debemus, physicè loquendo mortale quà tale sæpè non differre genere aut etiam numero à veniali; cùm idem omnino actus possit esse ex se veniale aut mortale.

Vtrùm veniale & mortale etiã specie cõueniãt. Duplex quæstionis sẽsus, vel in genere physico, vel moris.

Physicè mortale nec genere aut numero à veniali differt.

tale. Dixi *quà mortale*; nam sæpè etiam genere differunt; vt v. g. mendacium ab odio Dei: at hæc differentia non prouenit ex conceptu venialis aut mortalis, sed aliunde; vt patet inter duo mortalia; in quibus similis ferè diuersitas reperitur; vt inter odium Dei, & ebrietatem, vel inter duo venialia; v. g. inter mendacium leue & furtum leue vnius cruciferi: quæ differentia non ex conceptu peccati vt sic, sed aliunde venit.

Genus variè accipitur; pro proximo, remoto & medio.

Iam ergo ad comparationem moralem veniamus: pro eâ verò intelligendâ quoad primum punctum, vtrùm genere differant, aduerte genus sumi posse varijs modis; pro genere proximo, pro medio, pro remoto. V. g. si compares inter se leonem & aquilam, & quæras, an conueniant genere inter se, debebis omnino distinguere: si enim de genere subalterno animalis loquamur, dices inter se conuenire; si verò de genere maximè proximo, scilicet in genere volatilium (sine dubio enim volatile est genus sub animali ad aquilas, columbas, cæterasque aues) tunc debebis dicere, non conuenire inter se, quia leo non est in eo genere. hoc supposito.

Si genus in peccatis pro supremo sumatur, non differunt veniale & mortale.

Dicendum in præsenti, si in peccatis genus sumatur pro supremo peccati vt sic, omnino in eo non differre mortale & veniale, quia vtrumque est peccatum; si verò accipiatur pro genere magis infimo; nam mortale rursus est genus ad luxuriá, odium Dei, furtum; item è contrario veniale est genus ad mendacium leue, furtum leue, &c. si ergo de hoc genere inferiori, tunc dico, etiam certum esse non conuenire inter se, cùm opposita duo genera constituant, sicut volatile & terrestre, sub genere animalis.

Intra genus venialis alia genera inferiora inueniuntur.

Et verò fortè adhuc intra genus venialis inueniuntur alia genera inferiora: quid enim prohibet dicere, venialia ex indeliberatione genere differre à venialibus ex specie suâ, & à venialibus ex paruitate materiæ? quod idem suo modo, si non clariori, de mortali dici potest. Et hæc de differentiâ genericâ.

12\. *Ea duo peccata specie differũt moraliter.*

Iam ad specificam, in quâ ex dictis proximè constat, distingui moraliter specie ea duo peccata; quia & in ratione auersionis à Deo, in ratione inimicitiæ, in ratione repugnantiæ cum gratiâ & beatitudine, in ratione æternitatis pœnæ sine dubio differunt, id autem esse maximam differentiá & specificam nemo negabit. Vbi minùs benè loquuntur illi, qui fortè solas voces *grauis, leuis* considerantes, non videntur aliam agnouisse differentiam inter ea duo, quàm inter virum & puerum, inter magnam & paruam intensionem. Quę doctrina apertè falsa est in genere moris: quidquid enim de vocibus sit, illa quæ nos paulò antè diximus manifestè ostendunt, differentiam esse longè maiorem, imò genericam, si de genere subalterno sermo sit. Putarem fortè eos auctores non locutos nisi de differentiâ in genere physico: at etiam in eo genere, loquendo vniuersaliter, non est id verum; quia physicè sæpè conueniunt inter se ea duo peccata etiam in magnitudine: idem enim numero actus potest esse iam peccatũ mortale, iam veniale, ideò non debuisset in eo genere physico tanta concedi differentia, nec è contrario in genere moris tam parua, sed in hoc specifica, in illo sæpè nulla.

Veniale disponit ad mortale.

Iam ad alias difficultates de veniali, vt secundæ tituli parti satisfaciamus: inter quas Prima sit vtrùm veniale disponat ad mortale. Satis de hac egimus suprà, dum de expulsione habitus virtutis per peccatum veniale; vbi affirmatiuam partem, quæ alioquin est ex se valdè facilis, defendimus, circa quod nihil ampliùs occurrit dicendum.

Triplex sensus quæstionis an veniale possit fieri mortale: primus est de actu. Secundus, an multa venialia simul efficiant vnũ mortale.

Secunda difficultas est, vtrùm veniale possit 13.
fieri mortale. Triplicem sensum potest habere hæc quæstio. Primus est, an ille actus, qui est venialis, possit fieri mortalis ex variatione prohibitionis aut libertatis: in quo sensu paulò antè diximus posse, imò etiam ex actu indifferenti & bono posse fieri peccatum mortale, si reflexè ille actus prohiberetur. Secundus sensus est, an venialia multa simul sumpta efficiant vnum mortale. Non defuêre, qui id affirmauerint apud Suarez: & fundantur in verbis S. Augustini Epist. 108 ad Seleucianum; vbi, cùm ageret de petitione veniæ pro peccatis quotidianis seu leuibus, addit, *Quæ si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & oppriment, sicut vnum aliquod grande peccatum:* quibus verbis motus est auctor Glossæ cap. *Tres sunt.* de pœnitentiâ dist. 1. vt indicauerit, omnino posse ex eâ collectione venialium resultare mortale.

Contraria sententia cũ S. Thomâ certa est. Ratio prob.

Contraria tamen sententia omnino certa est inter Doctores omnes cum sancto Thomâ q. 88. art. 4. Ratio cõmunis pro eâ sit: Peccatum mortale est in altiori genere; ergo non potest æquari per multa venialia. Hæc tamen ratio non est absolutè bona; etenim suprà ostendimus posse res aliquas superioris ordinis æquari per alias inferioris ordinis. Meliùs ergo suaderi potest cõmunis doctrina ex propè infinito excessu, quo à mortali veniale superatur; etenim veniale meretur solùm pœnam temporalẽ, mortale verò æternam: nõ potest autem fieri vt ex multiplicatione venialium debeatur pœna æterna: Secundò, ex oppositione peccati mortalis cũ gratiâ & visione beatificâ, ac amicitiâ Dei, quam nõ habet vllo modo peccatum veniale: ergo licet multiplicetur peccatum veniale, numquam opponetur visioni beatæ: si enim vnum peccatum veniale non opponitur cum vllo gradu visionis beatæ, nec infinita peccata venialia opponentur. Pro quo re- 14.
uocanda est in memoriam doctrina, quam sæpè tradidi, scilicet, res inferioris ordinis aliquando adeò distare ab alijs altioris ordinis, vt etsi multiplicentur in infinitum, pertingere tamen ad eas altiores nequeant, etiamsi aliquando, vt paulò antè insinuaui, fieri possit in alijs diuersi ordinis ea compensatio: sic infinitæ formicæ non æquiualent vni homini aut Angelo; at è contrario infiniti homines sine dubio æquiualẽt vni Angelo. Peccato ergo veniali licet præcisè, ex eo quòd sit in inferiori ordine (vt paulò antè dictum est) non repugnet ex multiplicatione pertingere ad mortale; quia tamen est in notabiliter inferiori, ob rationes immediatè datas non potest quantùmuis infinities multiplicatum æquiualere vnico soli mortali.

Ad Augustinum suprà respondetur.

Ad Augustinum suprà respondetur, eum non intendisse docere, peccata venialia nos reddere Deo inimicos, sed aliquãdo esse causam, vt Deus nos permittat cadere in grauiora; vnde quasi dispositiuè possunt dici grauare nos vehementer. Et hæc de secundo sensu quæstionis.

Materia venialis ex multiplicatione potest fieri mortalis. An ex multis voluntatibus furandi parua fiat vnum graue.

Tertius sit, an materia peccati venialis ex multiplicatione possit fieri peccatum mortale. Respondeo, aliquando posse; vt patet in furto. Non enim differt ex parte materiæ peccatum mortale à peccato veniali nisi ex multiplicatione illius. Occasione huius occurrit dubium, an ex multis voluntatibus furandi parua fiat vnum peccatum graue. Respondeo, Si illæ voluntates

sint inter se disparatæ, & quælibet solùm velit exiguum quid furari, numquam fieri ex illis peccatum mortale: quælibet enim est tantum peccatum veniale: diximus autem, multa peccata venialia etiam simul sumpta non efficere vnum mortale. id quod magis declaro occasione sequentis obiectionis.

Respondetur, si sint disparata, negatiuè.

Obiectio.

Obijcies ergo, Etiamsi simul & semel per distinctos actus homo vellet furari magnum aliquid, non peccaret mortaliter. Patet consequentia; nam quilibet ex illis actibus solùm habet materiam leuem, ergo solùm est veniale; ergo omnes ij erunt tantum peccatum veniale, non secùs ac si successiuè habiti fuissent: nam sicut alia successiuè non faciunt vnum peccatum mortale, ita nec hi. Respondeo Primò, Fortè in nobis naturaliter non posse in eodem instanti actus distinctos simul haberi, sed voluntatem, eo ipso quòd velit totam illam materiam furari, id debere velle per vnicum actum: Secundò, etsi sit per distinctos, quia tamen cognoscit à se accipi grauem materiam, eo ipso, quòd se determinat ad totam accipiendam, siue vnico siue multis actibus id faciat, peccare mortaliter; nõ quia mortale resultet aggregatione venialium, sed quia omnes ij actus sunt peccatum mortale, eo ipso quòd habeantur à voluntate aduertente per illud fieri graue damnum. Vnde rursus fit, vt si successiuè quis furatus sit rem leuem, quando posteà accedit actus, quo vult etiam furari rem aliam leuem, quæ tamen cum præcedentibus constituat materiam grauem, illa volitio sit iam peccatum graue; nam est volitio retinendi rem grauem. Dixi, quæ cum præcedenti materiâ constituat rem grauem; nam si sit disparata, non erit mortale.

Responsio Prima.

Secundò.

25. Hinc constat, si voluntas eodem actu decernat rẽ grauem furari, sed per partes leues successiuè, etiã peccare mortaliter; quia vult indiuisibiliter ex parte voluntatis rem grauem: quod autem eam exequatur deinceps per partes, est omnino per accidens ad impediendum peccatum mortale seu graue.

Volens actu vno rem grauem furari, etsi per partes leues accipiat, est tamen mortale.

Tertia difficultas esse poterat, vtrùm veniale aliquando per accidens puniatur in inferno pœnâ æternâ, ob coniunctionem cum mortali. Verùm de hac commodiùs infrà, dum de effectibus seu pœnâ peccati agendum erit.

SECTIO VII.

Vtrùm veniale possit esse sine mortali in quolibet subiecto.

SVBSECTIO. I.

Vtrùm possit esse diuinitus aliqua natura capax solius venialis, aut è contrario solius mortalis.

An quilibet capax sit venialis etiam mortalis sit capax. Duplex huius sensus; per se, vel per accidens. Potest aliquis sic per accidens cõfirmari, vt mortalis incapax sit.

QVærimus vtrum omnis omnino creatura capax peccati venialis sit etiam eo ipso capax mortalis. Dupliciter hæc quæstio potest intelligi; vel per se, vel per accidens: per se, id est attentâ naturali capacitate eius naturæ: per accidens verò ex aliquâ circumstantiâ contingente. In hoc secundo sensu res non habet difficultatem vllam; certum enim est, posse Deum aliquem singulariter confirmare in gratiâ, ita vt mortaliter peccare non possit, possit verò venialiter, quandoquidem veniale non pugnat ex se cum gratia: & ita de facto in Apostolis contigisse a lo- cet communis sententia. Primus ergo sensus maiorem habet difficultatem, quam non video ab vllo ex proposito tractatam; supponitur enim vt omnino certum, eo ipso quòd creatura habeat libertatem, esse capacem omnis peccati, ac proinde si capax sit peccati venialis, fore etiam mortalis; quia nihil potest illa creatura habere, quod repugnet specialiter mortali, non autem veniali: si enim aliquid eiusmodi excogitari potest, illud est gratia habitualis; atqui hæc nulli creatæ substantiæ potest esse connaturalis, ergo neque ea repugnantia cum mortali. 26.

Nihilominùs tamen mihi longè probabilius videtur, ex conceptu libertatis naturalis ad veniale non infecti, dari in eâ substantiâ libertatem ad mortale; tum quia ostendi alibi, posse esse aliquam substantiam liberam ad eligendum inter obiecta indifferentia & honesta, nullo tamen modo potentem amare id quod videret esse turpe: quæ enim in hac potest ostendi repugnantia? vt enim naturâ suâ vna potentia determinata est ad colores, alia verò ad sonum, &c. cur non poterit vna esse ad bonum honestum tantùm, aut, si vis, etiã ad indifferens, nõ tamen se extendens ad turpe? siue ea substantia sit dicenda ex naturâ suâ Deo amica, siue non: quod vltimum probabilius iudico, quia ea determinatio ad talia bona non arguit eo ipso sanctitatem; pari ergo ratione esse poterit aliqua alia, quæ, vbi cognouerit grauem offensam Dei, non valeat amare illud obiectum, licet possit, quando solùm cernit esse leuem offensam. Secundò idem suadetur, quia sicut dantur bruta nullo modo habentia cognitionem sufficientem ad vllum peccatum, & dantur è cõtrario homines ad vtrumque peccatum eam habentes; cur non poterit esse aliqua substantia diuinitus, quæ naturâ suâ solùm possit habere cognitionem mediam quamdam, vt est in semiebrijs aut semidormientibus? illa autem sine dubio eo ipso esset capax peccati venialis, non verò mortalis. Tertiò probo idem iterum, quia non est repugnantia aliqua in vnâ creaturâ, quæ naturâ suâ connexa sit cum amore naturali Dei super omnia; vt multi de facto dicunt teneri Angelos ad amorem sui: ea autem creatura sine dubio non posset mortaliter peccare, posset autem venialiter; quia amor Dei non excludit venialia ex se. Quartò denique, quia valdè dubium est, an non diuinitus possit esse aliqua creatura, cui sit connaturalis gratia; ea autem non posset mortaliter peccare, venialiter verò posset; nam gratia non excludit venialia, ergo non est necessum eas duas libertates semper esse simul.

Possibilis est creatura libera incapax peccati.

Probatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

27.

Quartò.

Ex his responsum est ad rationem in contrarium: quæ maximè in eo fundabatur, quod non esset ratio cur ei creaturæ repugnaret vnum peccatum, non verò alterum: iam enim ostendimus, posse id reperiri, esto gratia habitualis non esset ei substantiæ debita naturaliter. Adde, licet in gratiâ habituali videatur esse aliqua specialis repugnantia, cur non possit vlli creatæ substantiæ esse connaturalis; certè non facilè ostenderetur repugnare aliquam aliam qualitatem naturâ suâ incompossibilem cum mortali, esto subiectum non redderet sanctum; quæque possit esse alicui substantiæ diuinitus possibili connaturalis, ac proinde reddens illam substantiam ex se incapacem mortalis, non verò venialis.

Secunda difficultas est, vtrùm è contrario omnis substantia, quæ per se est capax mortalis, sit

etiam

An creatura ex se capax mortalis etiã sit capax venialis.

Respondetur affirmatiuè.

Malum morale ex se nõ est obiectum directum voluntatis amantis.

etiam capax venialis. Loquor ex se; nam quid per accidens, dicetur in tertiâ difficultate. Respondeo affirmatiuè, quod videtur ex terminis notum; nam ea naturâ, quæ non terretur graui malitiâ, quò minùs amplectatur obiectum, multò minùs terrebitur minori, id quod lumen naturæ videtur dictare. Pro quo aduerto, malum morale quà tale non esse directum obiectum voluntatis amantis, sed potiùs esse aliquid retrahens ex se ab amore eius obiecti; quod cùm in alio genere bonum sit, habet tamen eam malitiam moralem; hinc fit, vt incapacitas amandi obiectum venialiter malum, si quæ esset, deberet prouenire formaliter ex horrore eius malitiæ; at ex terminis constat, eum qui non horret maiora, non horrere minora, illa maximè quæ in maioribus includuntur: qui enim non horret furtum 10. florenorum; certè multò minùs horrebit furtum vnius oboli.

Cur possit quis admittere veniale & non mortale.

Et hinc apparet, cur è contrario possit quis veniale admittere, non tamen mortale, vt diximus in præcedenti dubio; quia non habet tantam rationem cur reuocetur ab illo, quantam ab hoc.

Obijcitur Primò.

Dices: Non repugnat aliqua potentia determinata ad vnum genus boni, v. g. ad amorem Dei, vel ad odium eiusdem; ea autem posset peccare mortaliter odio habendo Deum; non posset autem erga vllam aliam materiam operari, & consequenter nec posset peccare venialiter.

Respondetur.

28\. Respondeo Primò negando antecedens: vt enim illa creatura Deum odio haberet, deberet aliquod aliud bonum amare, cui Deum contrarium quodammodò apprehenderet; in amore autem illius boni posset peccare venialiter & mortaliter; nam immediatè ad odium Dei, qui est summum ac infinitum bonum, non posset determinari. Respondeo Secundò, data eâ suppositione, adhuc illam creaturam futuram venialiter capacem, ex aliquâ saltem inaduertentiâ aut inconsideratione.

Obijcitur Secundò.

Dices Secundò: De facto Angeli sunt naturâ suâ capaces mortalis, nullo autem modo venialis, vt expressè D. Thomas docet quæst. 84. art. 4. in corpore; eò quòd Angelus omnia debeat referre [illegible] vltimum finem: vnde eo ipso, quòd obiect[illegible] amet, constituit illud vltimum finem [illegible] consequenter mortaliter peccat.

Respondetur. Reiecta hac doctrina in materiâ de Angelis.

Angeli actus bonos exercere, præter amorem Dei super omnia.

Respondeo, me in materiâ de Angelis fusè eam doctrinam reiecisse; quia ea ordinatio in vltimum finem non est necessaria in omnibus actibus: & verò si ea ratio valeret, probaret euidenter, Angelos naturâ suâ non posse vllum actum bonum efficere nisi amoris Dei super omnia, sed eo ipso quòd Deum non amarent peccaturos mortaliter: hoc autem quis non videat esse valdè absurdum? Sequelam probo; nam per eum actum, qui non esset charitatis, sisteret Angelus in bonitate creatâ, esto ea esset honestissima, ergo illam constitueret vltimum finem suum; atqui hoc ipsum formalissimè est peccatum: etenim non solùm mortaliter peccaret, qui à Deo rationem vltimi finis auferret, vt eam tribueret luxuriæ, v. g. sed etiam qui eam à Deo tolleret, vt tribueret eleëmosynæ aut alteri bono creato, quantumuis ex genere honestorum. Proptereà dixi suprà, etiam per peccatum mortale non ponere nos propriè vltimum finem in creaturâ, sed solùm allegoricè: quando enim quis furatur florenum, non magis sistit vltimò in eo floreno, quàm sisteret furando medium, esto ibi esset mortale, & hic veniale; ergo ex hoc capite tribui non potest Angelis vllo modo ea impeccabilitas venialiter, imò nec vlli creaturæ possibili: an autem per accidens, quando fuère in viâ, potuerint venialiter delinquere, aliò spectat; & reducitur ad tertiam difficultatem, de quâ iam.

SVBSECTIO II.

An per accidens repugnet veniale, vbi potest esse mortale.

IN hac difficultate loquimur de Angelis in viâ, de homine in paradiso, de dæmone in inferno, & de homine cum solo originali existente; quærimúsque, vtrùm peccare potuerint & possint venialiter; an verò aliquâ singulari Dei prouidentiâ id impediat, per accidens. De hominibus in statu innocentiæ egi Tomo 2. vbi dixi, probabilius videri potuisse esse in eo statu etiam veniale: quomodo autem puniendus tunc esset homo ibidem declaraui.

Quid de Angelis in viâ sentiendum. communiter docetur eos peccare non potuisse.

Quoad Angelos in cœlo tempore viæ ipsorum res magis, est dubia; quia & breuiorem viam illis Deus præscripserat, nec volebat illis dare locum pœnitentiæ: vnde si solùm venialiter peccassent, non apparet quid cum illis fuisset agendum; quia nec gratiâ debuissent priuari, nec torquendi erant in perpetuum: & ita docet communis sententia, eos non potuisse tunc peccare venialiter; vt videre est apud Vasquez disput. 148. cap. 2. Tannerum dub. 4. quia tamen libertas Angelorum & ingentia dona à Deo accepta non magis eos retrahebant à veniali, imò multò minùs quàm à mortali; nec aliunde de voluntate Dei negandi eis concursum indifferentem ad illud peccatum, nobis constat; dici satis probabiliter potest, etiam illos fuisse tunc venialis capaces. Ad obiectionem verò respondetur, potuisse Deum esse paratum, vt, casu quo solùm venialiter peccarent, daret eis auxilium ad eliciendum actum contritionis, quo & pro pœnâ & pro culpâ satisfacere possent de condigno, iuxta ea quæ alibi diximus de satisfactione pro veniali; ideóque non fuisset necessarium eos vllâ pœnâ torqueri. Quoad dæmones verò, de facto, quia illi sunt in actuali odio Dei, probabile est, nihil efficere nisi illud in odium hoc ordinando, & consequenter saltem ratione finis semper peccare mortaliter, de quo dixi Tomo 2. disp. 25. sect. vltimâ. 29.

probabile est eos fuisse venialis capaces.

Dæmones de facto semper peccant mortaliter.

An homo cũ solo originali venialiter peccare possit.

Duplex D. Thomæ fundamentum.

Ratio illius à posteriori.

Denique quoad hunc statum in eo homine qui habet solum originale, vtrùm possit Primò peccare venialiter, D. Thomas hìc q. 89. art. 6. opinatur, hominem accedentem ad vsum rationis non posse primò venialiter peccare, sed peccaturum mortaliter, vel facturum actum amoris Dei super omnia; eo autem actu habito supponit illum posse tunc incipere à veniali vel mortali peccato prout voluerit, eo modo quo pueri baptizati de facto possunt incipere. Fundamentum D. Thomæ est duplex; vnum à priori, aliud à posteriori: à priori, quia homo tenetur quàm primùm habet vsum rationis ad Deum conuerti, séque & sua omnia in illum dirigere; ergo vel implet hoc præceptum, vel non: si non, peccat mortaliter peccato omissionis; si implet, iam eo ipso iustificatur. A posteriori monetur, quia si veniale posset esse primum ante eam conuersionem, sequeretur existentem in originali posse primò peccare venialiter: quòd si tunc ante mortale moreretur, non 30.

esset locus, quò deberet ire; non ad Orcum, quia non peccauit mortaliter; non ad Limbum, quia meretur pœnam ignis, quæ non infligitur ibi; non ad cælum, quia esset in originali; non ad Purgatorium, quia illuc soli iusti eunt, ergo.

Hanc opinionem Suarez suprà reijcit. Hanc opinionem meritò Pater Suarez suprà reijcit quoad prius fundamentum; & quidem esto daretur tale præceptum conuersionis (vt contendit D. Thomas) adhuc non fugit difficultatem, quam in argumento à posteriori videtur timere; nam potest esse ignorantia inuincibilis talis præcepti: imò non dubito, nec ipsum D. Thomam, nisi aliquod miraculum circa ipsum factum sit, octauo aut nono ætatis anno, quando ad vsum rationis peruenit, quidquam de tali præcepto aut de amore Dei super omnia cogitasse: & via est morale, quòd aliquis puer

Non est mortale, vt puer primo rationis instanti de præcepto amandi Deû super omnia cogitet. *Reijcitur Secundò.* rigorosè eo puncto, quo incipit vsu rationis, primò cogitet de tali præcepto, aut dubitet, an teneatur inquirere de illo: ego sanè inuincibiliter tale præceptum ignoraui. Da ergo, istum cum hac ignorantiâ non conuerti; iam ergo quid repugnat, illum incipere peccare à mendacio leui, aut leui aliquâ pugnâ cum socijs? moriatur item ante mortale; quid de illo fiet? Secundò reijcitur ea doctrina; nam vsus rationis, vt omnes Theologi supponunt, potest esse imperfectus sufficiens ad veniale, non autem ad peccatum mortale; ergo cum vso imperfectæ libertatis tantùm venialiter peccabit; dicere autem, libertatem in omnibus debere necessariò in Instanti incipere cum totâ suâ perfectione, videtur apertè falsum; connaturalius enim longè est, vt incipiat ab imperfectiori, & crescat vsque ad perfe-

Impugnatur Tertiò. ctum. Tertiò impugnatur ea sententia, quia gratis ponit illud præceptum; non enim de illo constat; aut in Scripturâ, aut ea naturâ rei probari potest: præterquam quod vix est vllum præceptum ex naturâ rei, quod non contineatur in

Responsio aduersariorum. *Refutatur Primò.* Scripturâ in tabulis Decalogi. Respondebis, Continetur in præcepto diligendi Deum super omnia. Contrà Primò, quia in primis illi qui sunt in gratiâ, prout sunt omnes baptizati ante vsum rationis, cùm iam habitualiter saltem diligant Deum super omnia, non apparet, cur teneantur tunc temporis, quando acquirunt vsum rationis, elicere eum amorem Dei: quòd si illi non tenentur, certè neque alij; quia in illo primo in-

Secundò. stanti nihil sciunt de Baptismo, &c. Contra Secundò, ex naturâ rei, secluso pacto accidentario, quod inter Deum & Adamum præcessit, ratione cuius contrahitur originale, nullus quando accedit ad vsum rationis, est in peccato; nam actuale non potuit commisisse, nondum enim habuit libertatem, originale autem non supponitur ex naturâ rei: ergo non tenetur tunc conuerti, quia non supponitur auersus per peccatum. Quòd si ex naturâ rei in eo præcepto non includitur ea obligatio, certè in Scripturâ, aut Concilijs vix potest ostendi, Deum id positiuo præcepto de

Tertiò. facto mandasse. Contrà tandem, quia etiamsi ex naturâ rei omnis homo supponeretur cum originali ante vsum rationis, non propterea teneretur in eo momento conuerti: sicut enim præceptum amandi Deum non obligat hominem vt conteratur, cùm primùm peccat, & aduertit se peccasse; ita non obligabit puerum ad contritionem, cùm primùm nouit se habere originale: nam maior obligatio est ad dolendum de actuali peccato quàm de originali; quia magis est illud graue & voluntarium quàm hoc: & nec potest excogitari ratio aliqua, quæ specialiter obliget in vno caso, & non in alio; vnde meritò Pater Suarez Tomo 4. in 3. part. disp. 11. sect. 2. incredibile dicit esse, dari tale præceptum: & Tannerus suprà dub. 4. num. 83. efficaciter illud impugnat.

Homo, siue in gratiâ, siue in originali, siue in naturâ purâ existat, potest incipere à veniali. Dicendum ergo est, per se loquendo, posse, hominem siue in originali existat, siue in gratiâ, siue in purâ naturâ, incipere à peccato veniali, imò frequentiùs ita contingere; tum quia fortè citiùs incipit imperfectus vsus rationis sufficiens ad veniale quàm perfectus requisitus ad peccatum mortale: tum quia pueris in illâ ætate frequentius occurrunt materiæ leues quàm graues; nec facilè à re aliquâ graui, quam vt magnum malum apprehendant, audent incipere; etiamsi 31.
de amore Dei super omnia priùs non cogitauerint.

quid si in tali statu moriatur *Responsio aliquorum.* Sed quid fiet, si talis in originali existens moriatur ante peccatum mortale? Respondent aliqui, in præsenti statu Deum ita dispositurum res, vt vel non moriatur tunc, vel conteratur ante mortem: quo sensu intelligunt Innocentium Tertium in cap. *Maiore.* de Baptismo, docentem, hominem non manere in peccato veniali

Hæc solutio non placet: recurrit ad prouidentiâ miraculosam planè. solo cum originali, id est diu. Hæc solutio minùs mihi placet; quia quoad punctum de contritione recurrit ad prouidentiam planè miraculosam sine fundamento: cur enim Deus deberet talem ad contritionem excitare? quoad punctum item de dilatione mortis magis adhuc displicet, quia omnino videtur Deo indignum, impedire, seu differre in tali homine mortem, donec mortaliter peccaret; id enim quodammodo videretur ex proposito quærere æternam illius ad inferos damnationem. Id quod benè notauit Ioannes VViggers hîc quæst. 89. D. Thomæ n. 18. Vnde censeo, cùm in pueris haud rarò contingat, ad septimanas & menses non committere graue peccatum, interim venialia aliquot habere, v. g. mendacia leuia, iram leuem, &c. probabilissimè aliquos eo tempore mori ante mortale; ideò ad obiectionem respondeo, tales non puniendos pœnâ æternâ, nec quidem leui: vt enim dicam infrà fusè, etiam in inferno satis patitur homo pro peccato veniali, nec durat pœna eius in perpetuum, nam ad satispassionem non requiritur hominem esse in amicitiâ aut gratiâ punientis & offensi: ergo à fortiori satis patietur ille, qui non commisit proprium peccatum mortale. Punientur ergo pœnâ solùm temporali, vel inter alios in Limbo, vel in loco & modo quem Deus elegerit: non enim nobis constat, quid ipse in hoc ordine rerum circa hunc casum decreuerit.

DISPVTATIO XLIX.

De peccato habituali.

NOMINA peccati habitualis intelligimus id, quod transacto ipso actu peccandi manet in homine, 1.
Quid nomine peccati habitualis intelligatur. quamdiu illi non remittitur; & de hoc inquirimus, in quo formaliter consistat. Hac de re fusè Pater Salas Tomo 2. in 1. 2. Tractatu 13. disput. 14. Pater Vasquez disput. 139. Tannerus quæst. 6. dub. 1.

Suarez

Suarez disp. 8. sect. vnicâ, & alij, qui apud citatos videri possunt.

SECTIO I.

Quæ certa sunt supponuntur.

Quamdiu peccatum non condonatur à Deo, homo est & dicitur peccator.

PRimum est, hominem verè & propriè, transacto ipso peccato, quamdiu illud non condonatur, dici & esse peccatorem. Id communis omnium hominum sensus testatur; nam de homine, qui commisit peccatum, dicimus, Est peccator; etiamsi tunc nullum committat, vel dormiat: sic in priuatis materijs dicitur fur, latro, homicida, &c. ille qui furatus est, & occidit alium. Vnde etiam in Scripturâ passim ea vox *peccator* vsurpatur pro his qui commiserunt peccatum, & de illis nondum egerunt pœnitentiam: ne verò quis putaret id tantùm intelligendum de denominatione aliquâ, quæ sæpè solet manere etiam deleto peccato, sicut dicitur, Latro ille, qui furatus est aliquid, etiamsi iam de facto se emendauerit: ne, inquam, quis id putaret, Scriptura sæpè ad pœnitentiam inuitat, vt deleantur peccata præcedentia; quo ostendit, præter denominationem illã, quòd scilicet peccauerit, quæque etiam post pœnitentiam durat, adhuc ante pœnitentiam etiam durare ea peccata. Sic peccatum Dauidis durabat etiã, quando ipse non cogitabat de illo; & primùm tunc euanuit, quando per pœnitentiam meruit audire, *Dominus quoque transtulit peccatum tuũ.* idem de Magdalenâ, *Remittuntur tibi peccata.* idē in innumeris alijs locis cerni potest. Quærimus ergo, quid sit illud, ratione cuius acto homo dicitur & est Deo offensus & inimicus; id quod vno verbo alioquin vocamus scholasticè peccatum habituale.

Ante pœnitentiam non solùm durat denominatio, sed etiam ipsum peccatum.

2. Reg. 12. Lucæ 7.

Debet dari aliqua ratio communis peccati habitualis vt sic communis veniali & mortali.

2. Aduerto Secundò contra aliquos: Sicut in peccato actuali priùs in communi inquirimus, quid sit peccatum vt sic, abstrahẽdo à mortali & veniali; ita in præsenti debere dari rationem cõmunem peccati habitualis vt sic communẽ mortali & veniali; quia nõ minùs conueniunt in permanentiâ habituali quàm in esse actuali. Quod noto propter aliquos, qui, vt mortale maneat habitualiter, non putant sufficere id quod sufficit vt veniale sit habituale; cùm tamen ratio ipsa dictet manifestè contrarium. Si enim paruum furtum v.g. manet habitualiter per non retractationem, magnum etiam manebit habitualiter per non retractationem; quia sicuti se habet paruum ad suam paruam perseuerantiam moralem, ita magnum ad suam magnam. Quæ doctrina cum certissima sit, parum, vt dixi, à multis cõsideratur, ideóque eos in varias traxit sententias à veritate longè alienas, vt iam videbimus: nos verò ex hoc principio clarè & facilè totam quæstionem declarabimus.

SECTIO II.

Aliquæ sententiæ de peccato habituali reiectæ.

SVBSECTIO I.

Duæ primæ proponuntur.

Prima sententia asserit, habitum vitiosum relictum...

PRima sit; quæ habitum vitiosum relictum ex actu præcedenti dicit esse peccatum habituale: pro quâ refertur Ariminensis in 2. dist. 30. q. 2. art. 2. Hæc tamen opinio euidenter est falsa. Primò, quia habitus vitiosi manent etiam in iustificato; nam reuerà in se nihil habent de formali malitiâ aut dignitate ad odium Dei. Secundò, quia per actum naturalem non sufficientem ad iustificationem, & consequenter nec sufficientem vt deleatur peccatũ habituale, potest quis expellere quidquid de habitu vitioso contractum fuit. Tertiò, quia in peccato omissionis non producitur habitus: negatio enim non est productiua vllius rei physicè. Quartò, quia idem habitus potuit per eos actus acquiri, etiamsi non fuissent peccatum eo quo eorum actuum obiectum nõ fuisset prohibitum: quæ prohibitio mere obiectis contingens est. Huic tamẽ vltimæ rationi fortasse posset responderi, cũ habitũ dici peccatum habituale sub denominatione, quòd fuerit productus ab actu peccaminoso; & quia in casu argumenti deest ea denominatio, ideò eum habitũ non dici tunc peccatum. Verùm tamen hinc colligitur, non sufficienter ab ijs auctoribus per solum habitum relictum explicari peccatum habituale. Quidquid igitur de hac quartâ ratione sit, tres priores contra eam sententiam sufficiunt.

Num ea asserit esse peccatum habitum. Opinio hæc manifestè falsa.

Secunda sententia docet, in reatu ad pœnam peccati habitualis essentiam consistere. Verùm, quia τὸ *reatus* videtur esse terminus æquiuocus, ideò dupliciter explicari ea sententia potest: Primò, vt reatus ille proueniat ex solâ Dei voluntate destinantis hominem ad pœnam intuitu peccati præcedentis; Secundò, vt reatus ille sit dignitas ad pœnam, quæ est in peccato. In primo sensu tribuitur ea sententia Scoto in 4. dist. 14. q. 1. & dist. 6. q. 2. Gabrieli eã dist. 14. q. 1. art. 1. Aquilæ ibid. In secundo verò sensu tribuitur à P. Salas Durando eã dist. 14. q. 5. num. 9. Almaino in 4. dist. 22. q. 1. Herueo in 2. dist. 30. q. 1. & alijs nonnullis. Ego tamen, vt verum fatear, vix credo, inter hos & priores auctores esse vllum dissidium de re. Etenim Scotus etiam includit in eo reatu peccatum ipsum præteritum, quatenus cõstituit hominem obiectum iræ diuinæ: non enim credibile est eum exclusisse id, à quo necessariò dimanat ille reatus: vnde fortè solùm voluit dicere, præterito peccato iam nihil physicum manere præter voluntatem physicam Dei destinantis hominem ad pœnam ob præteritum illud peccatum; per quod non negauit ipsum peccatum præteritum esse, quod dat nunc Deo ius & fundamentum ad iram & ad eam voluntatem puniendi illum hominem: quo sensu fortè trahi posset ad veram sententiam, quàm inferiùs nos explicabimus; sed quia animus non est diuinare dio circa mentem Scoti, ea sententia prout sonat potest fundari in Augustino lib. de Nuptijs c. 26. vbi cùm probasset manere peccatum postquam physicè transijt, interrogat: *Quomodo manent, si præterita sunt? nisi quia præterierunt actu manent reatu.* item in Psalmum 31. videtur idem docere, explicans enim, quomodo peccata à Deo remittuntur, ait: *Si texit peccata Deus, noluit aduertere; si noluit aduertere, noluit animaduertere; si noluit animaduertere, noluit punire, noluit agnoscere, maluit ignoscere.* quibus verbis cùm non aliter dicat tolli à Deo peccata quàm nolendo ea punire, videtur supponere, nihil aliud ex eis durasse quàm dignitatem ad pœnam destinatione ipsâ diuinâ. Deo adhoc eum hominem punire volente. Citari etiam solet in fauorem eius sententiæ Dionysius cap. 4. de Diuinis nominibus p. 4. dum ait; *i n-*

Secunda asserit, essentiam habitualis in reatu ad pœnam consistere. Explicatur vò reatus.

3.

Inter hos auctores vix vllum dissidium de re.

Fundari potest sententia Scoti vt sonat in Augustino lib. de Nuptijs: idem videtur docere in Psalm. 31.

Citatur in fauorem eius Dionysius.

niri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. Ergo solus ille reatus ad pœnam est, qui constituit peccatum. Hic tamen locus cùm agat de ipso actuali peccato, nec quidem apparentet fauet Scoti sententiæ de peccato habituali. Ratione potest illa inde confirmari, quòd nihil aliud rastet, in quo possit habituale meliùs consistere, ergo.

Hac sententia prout sonat ab omnibus reijcitur: nec illi fauet Augustinus.

Sententia hæc vt sonat meritò ab omnibus alijs reijcitur;& quidem esse aliquid aliud, in quo habituale consistat ostendemus claré inferiùs probantes nostram: Augustinus autem locis citatis ei nullo modo fauet, quia licet de condonatione pœnæ loquatur, nō ideò eam solam agnoscit; sed in vno loco potiùs videtur discurrere ex remissione peccati ad voluntatem non puniendi; in altero verò meritò dicit, peccatum manere reatu; at non agit de reatu ad pœnam, sed ad odium: quomodo autem id sit intelligendum, infrà explicabimus.

Nec Dionysius pro hac sententia est.

Ad Dionysium, iam dixi, non esse pro eâ sententiâ, quia agit de actuali. Quòd verò neque huius totam essentiam dicat esse reatum, prout ab his auctoribus traditur, inde patet; nam dignum esse pœnâ, non excludit dignum esse odio Dei; imò ex hac dignitate oritur illa: Dionysius autem non in ipsâ volūtate Dei de puniendo homine, sed in dignitate ad illam & ad odium ponit malitiam. Ad rationem eius sententiæ infrà constabit, dum ostenderimus, in quo alio peccatum habituale

4. possi consistere.

Impugnatur hac sententia: recentiorum quorumdam argumentum primum contra illam.

Sed age, iam videamus, qui Scotus & alij eius sententiæ auctores communiter reijciantur; & an sint tam graui censurâ digni, quàm in eos à nonnullis fertur. Quidam sic argumentantur: In inferno dantur noua & noua peccata mortalia, quæ posteà sine dubio transeūt in habitualia; & tamen non insurgit in eis aliqua noua dignitas ad pœnam aut nouos reatus: etenim Deus decreuit damnatos non punire grauiùs ob peccata ibi committenda; ergo perseuerantia habitualis eorum peccatorum non consistit in dignitate ad pœnam, ergo neque illorum quæ in hac vitâ committuntur.

Confirmatur, quia esto daremus esse veram sententiam eorum qui dicunt, quodlibet peccatū mortale mereri pœnam infinitam, & verò omnē possibilem, & consequenter post primum mortale inter mortalia omnia leuissimum nullam ampliùs restare pœnam, ad quam ob noua peccata posset ille peccator destinari, adhuc tamen posset habere noua & noua habitualia, vt ex terminis videtur certum; ergo hæc non consistunt in dignitate ad pœnam.

Hoc argumentum eiúsque confirmatio euidēter probat, peccatū non consistere in deputatione Dei, nō tamen probat non consistere in dignitate ad pœnam.

Hoc argumentum eiúsque confirmatio probat quidem euidenter, non consistere peccatum in solâ deputatione Dei ad pœnam; at non consistere in dignitate ad pœnam, quæ reperitur in ipso peccato, & vocari potest radicalis dignitas seu reatus, nullatenus probat: etenim ad argumētum facilè diceretur, etiam in inferno ea peccata ex se esse digna pœnâ, seu habere nouā cōdignitatem seu reatum, esto à Deo de facto non sint punienda: idémque dici potest ad confirmationē; nam licet, datâ eâ sententiâ, nulla noua pœna restet, quam promereatur secundum peccatum, non tamen propterea infertur, illud secundum non habere nouam dignitatem vel ad nouam pœnā si per impossibila noua esse posset, vel ad eamdē nouo titulo promerendam, eo planè modo quo in Christi operibus discurrimus: etenim certum est, quodlibet Christi opus ob infinitam dignitatem personæ operantis mereri ex se omne præmium possibile; non tamen propterea negamus secundo operi Christi nouam & secundam dignitatem ad præmium; seu non ideò dicimus Christum non habuisse multos actus meritorios, licet per accidens non sit nouum præmium pro quolibet. Ratio huius est, quia licet præmium & pœna in se semper essent eadem; dignitas tamen, quæ est ab illis condistincta, potest esse multiplex, sicut ad eamdem rem habere quis potest multa iura; peccatum autem habituale non ponitur in ipsâ pœnâ, sed in dignitate, seu, vt sic dicā, in iure ad illam, aut in reatu, prout illi auctores loquuntur.

Aliqui hanc sententiam reijciunt ex Tridentino:

Secundò alij eamdem sententiam reijciunt ex Tridentino sess. 6. cap. 14. vbi videtur apertè distinguere inter culpam & reatum pœnæ dum ait, *pœnam æternam remitti simul cum culpâ*: si enim vnum idémque esse culpam & reatum iudicasset, non vsum fuisset eo aduerbio *simul*, quod duo necessariò requirit. Ex Bullâ item Pij V. renouatâ à Gregorio XIII. contra Baium sic argumē-

5. *item ex Bullâ Pij V. & Gregorij XIII.*

tantur ijdem auctores: ibi damnatur hæc propositio Baij, quæ est 53. *In peccato duo sunt actus & reatus; transeunte autem actu nihil manet nisi reatus: vnde in Sacramento Baptismi, aut Sacerdotis absolutione propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & ministerium Sacerdotis solùm liberat à reatu.* Hæc damnantur ibi: è quibus Vasquez c. 2. cum eis recentioribus argumentatur: Ex mente horum duorum Pontificum habituale peccatum plus est quàm reatus. Iudicat autem Vasquez auctorem Baium ibi non in alio sensu eam propositionē tradidisse quàm fuerit à Scoto tradita.

Nostrum iudiciū de hoc argumento.

Ego, vt verum fatear, hoc argumentum, vt & de præcedenti dixi, puto euidenter probare, præter hoc, quod est, hominem esse actu dignum pœnâ, aliud intelligendum, quod ad habituale pertineat. Nihilominùs tamen, quia dixi Scotum & alios auctores non excludere peccatum præcedens, vt habens etiam nunc vim ad hoc, vt propter illud Deus odio habeat hominem, & velit illum punire; expressè enim ipsemet Vasquez, dum dicit se sincerè ex verbis Scoti mentem illius declarare, ait, ipsum docere, peccatum præcedens, quatenus fundat iram Dei, & voluntatem puniendi, esse habituale; & verè ita loquitur Scotus; ergo valdè distat à mēte Baij, prout eius propositio sonat: neq; in Concilio Tridentino aliud definitum quàm, verè hominem esse actu inimicū Dei, dignum eius odio, & dignum pœnâ: quæ duo etiam Scotus posuit; ideò mihi placet iudicium Patris Salas, qui eâ sect. 3. num. 10 omnino iudicat in eâ Bullâ nihil cōtra Scotum definiri: quod & de Tridentino eodem modo asserendum est; loquitur enim planè in eodem sensu eius Bullæ.

Subsectio II.

Iudicium de eâ sententiâ: & alia duæ proponuntur.

Hæc sententia, in aliquo sensu potest dici vera, sed non satisfacere intentis.

Ad rem ergo vt veniamus Si sententia hæc dicat, peccatum præcedens adhuc fundare dignitatem odij, vt non solùm possit Deus peccatorem odio habere pro eo instanti quo peccauit actualiter, sed etiam pro omnibus sequentibus, quamdiu non condonatur illud peccatum; si, inquam, hoc admittat, dico, illam re ipsâ veritatem tradere, nihilominus non satisfacere

facere intento; quia quærimus, quomodo id fiat ipso actu peccati ampliùs non existente: non enim forma illa, quæ periit, videtur posse denominare actu subiectum, maximè cùm etiam remisso peccato maneat tota ea denominatio, quòd præcesserit peccatum.

Malè verò in illo addere, ad rationem habitualis pertinere tantum pœnam aut destinationem Dei ad eandem.

Secundò dico, malè eam sententiam tunc addere, ad rationem peccati habitualis pertinere reatum pœnæ, seu destinationem à Deo factam ad pœnam; tum quia ea destinatio potiùs est effectus peccati quàm ipsum peccatum; tum quia ea potest perire, manente tamen peccato habituali in ratione verâ peccati: potest enim Deus
6. non velle punire illud peccatum, esto offensus maneat peccatori; vt de peccatis in inferno cōmissis diximus: tum quia è contrario potest Deus peccatum habituale remittere non remissâ pœnâ.

Vltima hæc ratio non admodum efficax.

Hæc tamen vltima ratio non videtur admodum efficax, quia esto ea dignitas sit pars peccati habitualis, non tamen ideò est necessum eam tolli, vt tollatur habituale; nam totum aliquod eo ipso tollitur quo aufertur vna ex partibus essentialibus illius, esto aliquæ aliæ maneant: ergo licet dicatur manere dignitas pœnæ remisso habituali, non tamen inde colligitur, eam dignitatem non fuisse partem eius peccati, esto benè inferatur, illam solam non esse totam essentiam habitualis: ergo malè inde desumitur argumentum contra eam sententiam, quam iam supponimus, præter dignitatem ad pœnam etiam includere aliquid aliud pro habituali; ideò sufficere videntur duæ priores impugnationes.

Tertia impugnatio, eaque melior, ex principijs aduersariorum.

Addi potest alia melior, & quidem ex principiis apud aduersarios & omnes alios omninò certis, scilicet, ad essentiam peccati actualis non pertinere eum reatum pœnæ; vnde sic argumentor: Non minùs peccatum actuale eo instanti quo existit fundat ius ad pœnam, quàm idem fundat deinde, quamdiu non remittitur: atqui in primo instanti illud ius est extra essentiam totam peccati; ergo etiam in secundo instanti erit extra illam. Patet consequentia; nam licet non duret physicè ille actus post primum instans, hæc tamen sententia admittit, illud durare moraliter, ita vt actus ille nunc sit velut fundamentum dignitatis ad pœnam; ergo eodem modo deberet dicere sicut in primo instanti, Actus ille physicè existens & fundans odium fuit physicum peccatum, ita in secundo instanti moraliter fundans idem odium esse habituale; nec ponetur vt essentia peccati dignitas ad pœnam, sed vt effectus illius: sic enim in vtroque statu æqualiter discurremus. Quod argumentum vide paulò inferiùs fortiùs pressum contra illos, qui priuationem gratiæ dicunt esse partem inadæquatam peccati habitualis; quæ tamen excluditur à conceptu peccati actualis: ea enim omnia, quæ ibi de gratiæ priuatione dixerimus, à fortiori, vel saltem ex æquo in præsenti vrgent contra dignitatem ad pœnam.

Alter eius sententiæ sensus reijcitur.

Veniamus iam ad alterum sensum eius sententiæ, quòd tota peccati essentia sit sola ea dignitas ad pœnam: in quo faciliùs longè reiici potest; & quidem omnia, quæ contra priorem sensum diximus, hîc maximè vrgent, quia si ille reatus nec quidem inadæquatè constituit habituale, multò minùs adæquatè. Et contra hunc sensum habent vim omnia illa argumenta, quæ contra primam explicationem dixi esse debilia, Bulla scilicet Pij V Gregorij XIII. & testimonium ex Tridentino, item argumentum ex peccatis damnatorum, &c. Secundò principaliter reiicitur, quia hominem esse ad pœnam destinatum, si præcisè consideretur & secundùm se, non
est malum morale: ergo homo actu post peccatum, si nihil habeat aliud quàm eam destinationem, non erit actu peccator, nec actu dignus odio & inimicitiâ diuinâ, licet olim fuerit. hoc autem apertè est contra fidem. Tertiò, quia ea destinatio sumpta pro solâ voluntate Dei non est peccatum, sed quid honestissimum & sanctissimum; ergo repugnat in terminis totam essentiam peccati habitualis in eâ solâ destinatione seu in solâ eâ voluntate Dei consistere. 7.

Argumenta, quæ contra primum sensum debilia erant, contra hunc vim habent.

Aliqui docët, aliquam prauam qualitatem relinqui, rationali natura contrariam.

Sit ergo tertia sententia, quæ admittit aliquam prauam qualitatem relictam ex peccato, quam dicit esse contrariam naturæ rationali, & per eam reddi hominem Deo inuisum. Non intelligit hæc sententia per eam qualitatem habitum facilitantē ad actus similes; id enim ad primam sententiam pertinet; sed aliam distinctam qualitatem ex solis actibus peccaminosis productam; & quæ solùm præstat effectum formalem reddendi hominem Deo inimicum, &c.

Reijcitur hæc sententia Primò. Secundò.

Hæc sententia facilè inde reiicitur Primò, quia sine necessitate recurrit ad similes qualitates; vt apparebit ex dicendis infrà. Secundò, quia cùm ea qualitas non sit formaliter operatio nostra, neque amor obiecti, sed aliquid quasi mortuum, non potest hominem formaliter reddere auersum ab obiecto honesto, & adhærentem obiecto malo; nisi ea qualitas accipiatur sub denominatione ab actu præcedenti, quatenus scilicet orta est à voluntate liberâ; tunc autem per eam reduplicationem significabitur potiùs peccatum ipsum præcedens: & illud erit, quod de facto hominem reddit peccatorem, non verò qualitas producta per actum; vt suo modo patet in habitibus vitiosis, qui tamen nullo modo hominem maculant; vt constat in iusto recenter conuerso, in quo adhuc antiqui habitus manent, vt diximus contra primam sententiam. 8

Obijcitur.

Dices, Gratia habitualis est etiam qualitas mortua, & tamen reddit suum subiectum Deo gratum, amabile, dignum vitâ æternâ, &c. cur ergo in contrarium esse non poterit aliqua qualitas physica; quæ licet mortua sit, reddat tamen hominem Deo ingratum, inimicum, & æternâ pœnâ dignum? non enim est fundamentum vllum ad id tribuendum bonæ qualitati, non verò malæ; imò cùm ad malum minùs requiratur quàm ad bonum, faciliùs id tribui potest malæ.

Respondetur. Bonitas moralis tam in operatione quàm substantiâ reperiri potest.

Respondeo negando consequentiam; etenim bonitas honesta potest reperiri non solùm in operatione, sed in ipsâ etiam substantiâ. sic Deus secundùm suam substantiam honestissimum est obiectum; sic etiam Angelus. Deinde qualitates physicæ quatenus participant quodammodò per similitudinem Dei bonitatē, sunt in se entitates honestissimæ; inter has autē gratia, item visio beata præcipuum locū habent: è contrario verò in malitiâ morali id nō potest fieri, quia entitates omnes in se bonæ sunt physicè, & nō possunt malæ concipi, nisi respectiuè ad subiectū, cui vel physicè disconuenientes sunt, vt nimius calor homini & aquæ: at hæc disconuenientia seu malitia, quia non pertinet ad genus moris, de quo agimus, ideò non est ad rem nostram: vel sunt disconuenientes moraliter; & hoc non potest concipi nisi per voluntariā ipsius hominis à ratione deuiationē; in hoc enim solo puncto tota consistit

malitia moralis: entitates enim physicæ non liberæ poterunt quidem esse physicè nociuæ, at moraliter non possunt, quia per eas homo nullo modo deuiat à regulâ morum; ergo in qualitate eâ physicâ non potest consistere vllo modo ratio peccati desordantis moraliter animam. Deniq; nullo modo potest talis qualitas physica produci à peccato omissionis vt suprà contra primam sententiam argumentabamur, ergo.

Qui docent, habituale esse reatum culpæ, breuiter reijciuntur.

Quarta sententia dicit, reatum culpæ esse peccatum habituale; hæc tamen vno verbo reiicitur, quia non declarat, quid sit ille reatus, & quomodo actu duret; imò in rigore malè loquitur; nam culpa ipsa est peccatum, non verò reatus culpæ.

SECTIO. III.

Examinatur sententia, quæ in priuatione gratiæ constituit habituale.

Sententia docens, habituale consistere in priuatione
Aliqui adæquatè, alij inadæquatè, peccatum in eâ constituūt.

QVinta ergo celebris sententia peccatum habituale constituit in priuatione nitoris & pulchritudinis animæ seu gratiæ: hæc autem non eodem modo ab omnibus defenditur; quidam enim adæquatè, alij verò inadæquatè tantùm in eâ peccatum constituunt: nitorem item & pulchritudinem non eodem modo vsurpant, sed pro diuersissimis formis. contra quos omnes distinctè agendum est.

SVBSECTIO I.

Quid de constitutione adæquatâ per priuationem.

S. Thom. adæquatè peccatum ponit in priuatione nitoris animæ seu gratiæ
Varia illius sectatorum circa hanc explicatio.

PRima eius sententiæ explicatio, quæ adæquatam essentiam habitualis dicit esse priuationem nitoris & pulchritudinis animæ videtur esse sancti Thomæ q. 86. art. 2. quia verò nitor hic & pulchritudo est aliquid nimis generale, variè ea sententia ab eius sectatoribus explicatur: quidam ergo dicunt esse priuationem nitoris naturalis, alij nitoris supernaturalis: rursos quidam in ipso nitore supernaturali (qui videtur esse sola gratia) distinguunt duo prædicata, vnum in esse entitatis, aliud in esse informantis; denique alij inter quos est ipse D. Tho-
9. mas, dicunt, eum nitorem esse conuersionem ad lumen rationis, quo peccatum priuat. Sententia hæc potest inde probari, quia nihil videtur commodius posse assignari quàm ea priuatio, in quâ tota essentia peccati sita sit, ergo. Ea tamen facillimè inde reiicitur, quia priuatio gratiæ est pœna peccati. non ipsum peccatum.

Reijcitur.

Replica, Refutatur.

Respondebis Primò, eam esse pœnam actualis peccati, non verò habitualis. Contrà, quia habituale non est pœna actualis, sed ipsum actuale perseuerans; ergo priuatio gratiæ, quæ est pœna actualis peccati, non potest esse peccatum habituale, sed effectus illius, sicut est effectus peccati actualis.

Obiectio.

Refutatur.

Dices Secundò, priuationem gratiæ non secundùm se, sed vt ortam à peccato actuali, esse habituale. Sed contrà, quia *τὸ vt ortam* vel solùm denotat, quòd sit in pœnam actualis, & vt sic non est peccatum; nam pœna vt pœna non est culpa, licet essentialiter eam supponat: vel *τὸ vt ortam ab actuali* ita intelligis, vt ipsum peccatum actuale sit pars habitualis simul cum priuatione gratiæ; vt sic iam contra explicationem sententiæ recurritur ad peccatū præcedens, & negatur soli priuationi adæquata ratio peccati. de quâ solâ sententiâ nunc agitur.

Reijcitur. Secundò.

Reiicitur Secundò, quia priuatio gratiæ potest intelligi sine peccato habituali: si enim Deus pacisceretur cum homine tali modo, *Si feceris actum charitatis (quem tamen non præcipio) dabo tibi gratiam*; in isto casu si ille homo non eliceret eum actum, haberet priuationem gratiæ. quia fuit subiectum capax illius; & tamen non haberet peccatum, ergo, &c.

Replica.

Refutatur.

Respondebis fortè, peccatum habituale vltra priuationem gratiæ addere obligationem habendi ipsam gratiam: quæ obligatio non fuit in prædicto casu. Sed contrà, ergo non sola priuatio gratiæ est peccatum; imò priuatio gratiæ vt talis non pertinet nec partialiter ad rationem peccati, sed sola transgressio istius obligationis quam ponis: vnde si Deus non promisisset gratiam illi homini, sed alia bona propter actū charitatis, illúmque præcepisset, sine dubio in eo casu carentia illius boni, v. g. sanitatis, fuisset peccatum, non secùs ac carentia gratiæ, quæ in tuâ sententiâ non propter carentiam formaliter, sed propter transgressionem obligationis habendi illam gratiam seu efficiendi actum præceptum dicitur habituale: quæ ratio etiam vrget, si ad aliud bonum habendum quodcumque inferioris ordinis mediâ fugâ peccati homo teneretur; tunc enim dici posset in priuatione voluntariâ eius boni consistere peccatum habituale. quod planè non esset ad rem.

Reijcitur Tertiò efficaciter.

Tertiò verò efficaciter eamdem reiicio; quia si priuatio gratiæ est ipsa essentia peccati, ergo omnia peccata habitualia sunt æqualia: nam in priuatione gratiæ secundùm se non est magis & minùs, imò nullus poterit habere nisi vnum peccatum habituale simul, quia non potest habere nisi vnicam priuationem gratiæ, quantumuis illa ex multis causis proueniat. Quòd si dicas, eam priuationem vt ortam ex peccato actuali esse habituale, iam deseris sententiam, & aliud præter priuationem requiris.

Reiici etiam posset hæc sententia aliis argu- 10.
mentis, quibus suadetur, nec quidem inadæquatè eam priuationem gratiæ ingredi constitutiuum habitualis; sed quia ea contra sextam sententiam vrgenda sunt, hîc illa omitto.

Hæc sententia etsi in aliquo sensu vera sit, per eam tamen non explicatur præsens difficultas:

malè vtitur verbo priuatio nitoris.

Quòd si ideò illa sententia aliter explicetur, & nitor ille animæ, quo priuat habituale, dicatur nihil aliud esse quàm ipsa conformitas ad legem diuinam (prout videtur loqui D. Thomas suprà;) hanc autem conformitatem homo dicatur habere etiam ex seipso quamdiu non peccat; nam quamdiu non transgreditur præceptum, eo ipso est illi conformis: si, inquam, in hoc sensu ea sententia explicetur, ego omnino censeo primò re ipsâ illam esse verissimam, & D. Thomam à nobis stare; illud tamen addiderim, non declarari per eam vllo modo præsentem difficultatem; quia si nitor est carentia peccati, ergo priuatio nitoris est eo ipso priuatio carentiæ peccati; hoc autem nihil est aliud quàm ipsum peccatū, sicut priuatio tenebrarum aliud non est quàm lux: vnde de primo ad vltimū ea explicatio dicit peccatum esse ipsum peccatum. Censeo Secundò minùs rectè eam sententiam vti verbo *priuatio nitoris*; nam (vt suprà fusè ostendi) peccatum non semper consistit in priuatione, ideò sæpè nitor animæ in eius carentiâ consi

consistens formalissimè est purum nihil : id autem quod contradictoriè opponitur nihilo, nec est, nec debet vocari priuatio, sed positiuum. Censeo Tertiò, eam explicationem non esse propriam peccati habitualis, sed communem etiam actuali. quod sine dubio etiam eâ priuatione nitoris constituitur.

SVBSECTIO II.

Quid de constitutione inadæquatâ per priuationem.

Aliqui dicunt habituale & actum præteritū & priuationem gratia includere.

COmmunior ergò & probabilior sententia ita docet, gratiæ priuationem formaliter constituere peccatum habituale mortale, vt simul actum ipsum peccati præcedentis moraliter permanentem includat; per quod sententia hæc satisfacere videtur argumentis, quæ suprà fecimus, vt ostenderemus, non posse totam essentiam habitualis in eâ priuatione consistere. Porrò debere eam priuationem ingredi probant

Probant hā: priuationem ingredi Primò.

Primò; quia eadem priuatio ingreditur peccatum originale, ergo à fortiori habituale propriū.

Secundò.

Secundò, quia peccatum nunc auertit hominem à fine supernaturali, ergo priuat conuersione ad
11. illum : sed ea conuersio formaliter consistit in gratiâ; ergo peccatum formaliter priuat gratiâ.

Tertiò.

Tertiò, peccatum habituale formaliter tollitur per gratiam, ergo in illius priuatione consistit.

Quartò.

Quartò, quia ea priuatio habet omnia requisita ad peccatum; est enim priuatio voluntaria perfectionis debitæ, &c.

Hanc sententiam tenent Suarez disp. 8. sect. vnicâ, num. 14. Vasquez disp 139. num. 11. Tannerus dub. 1. apud quos videre licet plures alios auctores; eam etiam tribuunt D. Thom. eâ q. 86. art. 1. & 2. Verùm ibi D. Thomas nihil expressè dicit de priuatione gratiæ, sed de priuatione conformitatis cum lumine rationis: hæc autem conformatio, vt suprà obseruaui, non est alia quàm quæ in carentiâ peccati reperitur : ex quo capite dixi suprà, re ipsâ à nobis stare D. Thom. etiamsi non sufficienter explicuerit quæstionem propositam.

Hæc sententia reijcitur ad hominē.

Ego tamen hanc sententiam non iudico veram : in primis autem eam reiicio ad hominem ex his quæ maior pars horum auctorum admittit, scilicet, peccatum habituale veniale solùm consistere in actu ipso præterito nondum condonato seu moraliter permanente. Ita Tannerus, Vasquez, Suarez, Zumel, & alij suprà. Inde sic

Argumentū nostrum contra hanc.

argumentor meo iudicio euidenter (vt & suprà initio obseruaui :) Deo non minùs displicet peccatum veniale habitualiter permanens quàm idem veniale actu existens : Item non minùs intra suam speciem peccatum illud maculat habitualiter, quàm mortale intra suam speciem habitualiter maculet : atqui veniale, vt habitualiter præstet totum fundamentum displicentiæ, quod actualiter præstabat; item vt habitualiter perfectè intra suam speciem maculet, sufficit, quòd illud extiterit, & non sit condonatum, aut pro eo non sit oblata æqualis satisfactio; neque necessarium est vllo prorsus modo, vt aliquis ex effectibus eius peccati intret constitutionem eiusdem vt habitualiter permanentis; neque necessum est quærere ibi vllam formam positiuam physicam, in cuius priuatione illud partialiter consistat : ergo eodem modo vt mortale actuale fundet habitualiter suam dignitatem ad graue odium, & maculet habitualiter, sufficientissimum erit quòd præcesserit actualiter, & moraliter in tantum existat, quatenus nec remissum adhuc est, nec pro eo oblata condigna satisfactio; neque opus erit vt constitutionem illius ingrediatur vllo modo aliquid aliud, seu illa priuatio gratiæ. Consequentia hæc euidens est; nam tam potens est magnum delictum non ablatum ad magnam maculam post se relinquendam, & ad fundandum magnum odium postquam physicè fuit, quàm paruum delictum non condonatum ad relinquendam post se paruam maculam; quia sicut paruum ad paruam maculam, ita se habet magnum ad maculam ma- 12.
gnam; quod principium ex terminis notum est: ergo omni exclusâ priuatione gratiæ, adæquatè intelligitur quidquid necessum est ad mortale habitualiter durans : frustrà ergo additur ea priuatio.

Obiectio. Refutatur.

Dices, Ea priuatio est de facto semper coniuncta cum mortali. Sed contrà, quia essentiæ rei non debent desumi ex his, quæ de facto sibi habent annexa, alioquin passiones inseparabiles ab essentiâ dicendæ essent inadæquata essentia. Certè si intellectus noster ab animâ distinguatur, non ideò est pars essentiæ hominis, quantumuis semper naturaliter sint inter se coniuncta: ergo ex aliis capitibus debet conceptus essentiæ desumi. Concedo ergo, priuationem

Priuationem gratia esse connexam cum mortali concedimus.

gratiæ omnino esse connexam cum peccato mortali; dico tamen non vt partem illius, sed vt passionem; vt in ipso mortali actuali de facto semper adiuncta est priuatio gratiæ, non minùs quàm habituali: & tamen non ideò hi auctores dicunt, illam esse partem peccati actualis, ergo neque ob eam connexionem debebit dici pars habitualis. Vbi obseruo, Patrem Taonerum in

Tannerus in hoc puncto non loquitur iuxta rigorē metaphysicū & logicum.

hoc puncto locutum minùs iuxta rigorem metaphysicum & logicum; supponitur enim vt certum, essentias rerum esse omnino etiam diuinitus immutabiles, & non posse dici, Mea essentia nunc est talis, in alio verò statu posset esse alia; contra hæc ergo principia omnino certa loquitur dum ait, peccati habitualis essentiam in hoc ordine rerum includere priuationem gratiæ vt partem sui, quam in alio ordine non includeret : si dixisset, in hoc ordine rerum priuationem illam sequi vt effectum peccati, seu connexam esse cum peccato, benè dixisset, vt nos ostendimus : & fortè re ipsâ id intelligit præcisè, licèt modus loquendi sit minùs bonus. Nam licet essentiæ in omni ordine rerum consistant in indiuisibili, ideóq; sint planè eædem, ac repugnet, aliam esse nunc hominis essentiam, aliam in alio statu, effectus tamen illarum variari possunt ex diuersis circumstantiis quæ illis adiunguntur: id quod in peccato habituali facilè cernitur; nam cùm eius essentia sit hominem reddere dignum odio Dei, eo ipso habet repugnantiam cum gratiâ sanctificante : quæ repugnantia illi conuenit in omni ordine rerum; nam esto gratia actu non existat, aut non sit promissa, semper tamen verum est, de eo peccato dicere, *Habet repugnantiam cum formâ sanctificante :* repugnantia enim non requirit actualem existentiam aut possibilitatem formæ cui repugnat; esto enim ea non sit possibilis, potest tamen dici, Hæc res non potest simul cum tali existere; vnde meritò dicimus, naturam diuinam habere contrarietatem cum omni peccato; quo non solum dicimus Deo repugnare nostra peccata, quæ absolutè in se sunt possibilia, sed dicimus Deo repugnare proprium peccatum; hoc

autem

autem sine dobio in se impossibile est; ergo vt aliqua forma dicatur habere oppositionem seu repugnantiam cum aliâ, non est necessum hanc aliam io se esse possibilem: ergo vt peccatum habituale dicatur habere actu repugnantiam cum gratiâ, non est necessum actu eam existere, aut hominem esse ad illam actu eleuatom; ergo habituale in omni statu habet repugnantiam cum peccato: ex hac autem fit, vt si bomo per eleuationem sit actu redditus capax illius gratiæ, hæc per peccatum expellatur: ideóque essentia peccati immotata habeat vt effectum io hoc ordine rerum eam prioationem; non tamen vmquam sit ea priuatio in actu secundo essentia peccati. Et sic adæquatè declaratur, quî ad habituale pertineat priuatio peccati. Et fortè posset seontentia hæc communis sic explicari, vt ea priuatio seu repugnantia in actu primo, noo verò in actu secundo, sit de essentia habitualis.

Posset hæc sententia explicari, quod hæc priuatio in actu primo non in actu secundo sit de essentiâ habitualis.

Argumentum ad hominem.

Secundò argumentor non minùs efficaciter etiam ad hominem ex doctrinâ Patris Suarez, Tanneri & ferè omnium citatorum suprà: nam si non euexisset Deus bominem ad gratiam, adhuc esset verè & propriè peccatum habituale; in quo tamen oon reperiretur ea priuatio gratiæ: non enim habet locum priuatio, quando non est capacitas proxima formæ; ergo nec de facto eam includit habituale. Probo consequentiam euidenter, quia Gentilis ignorans inuincibiliter se esse eleuatom ad gratiam, non magis nunc neque aliter à Deo odio habetur ob peccatum luxuriæ, quod heri commisit, quàm odio haberetur, si re ipsâ noo fuisset eleuatos ad eam gratiam: non enim grauiùs peccauit, neque maiori aut diuerso odio dignus, quàm tunc: eleuatio enim ad gratiam, quæ ipsi inuincibiliter omnino incognita fuit, non potuit eum vllo modo reddere dignum maiori reprebensione aut maiori pœnâ. Pone claritatis gratiâ duos bomines, vnum eleuatum, alterum non eleuatum ad gratiam, verúmque æquè inuiocibiliter id ignorantem; peccent ambo in eadem materiâ; quis diceт illum, qui est eleuatus, esse dignum maiori odio quàm alterum? ergo peccatum habituale,
13. quod in eo fundamento odij & inimicitiæ cum Deo consistit, idem numero est sine eleuatione ac sub illâ in Gentili eam ignorante; sed io illo casu non consisteret in priuatione gratiæ, ergo neq; nunc. Quòd si adhuc velis dicere, hominem nunc grauiùs aliquantulùm peccare ob eleuationem ad gratiam (quod tamen in inuincibiliter id ignorante, improbabiliter, vt ostendi, dicitur) inde tamen non poteris vllo modo consequentiam à me factam negare; nam totus ille excessus reducitur ad ipsum actuale peccatum, & reperitur in ipso instanti, quo peccatum illud committitur; tunc autem non includit priuationem gratiæ, ergo neque io habituali ea includetur: sed quia in fieri fuit grauius, & perseuerat moraliter, habebit etiam nunc habitualiter maiorem grauitatem, licet non intret ipsa priuatio eius constitutionem, sicut noo intrasset in casu noo eleuationis.

Casus in quo ostenditur peccatū non consistere in priuatione gratiæ.

Secundò eadem consequentia probatur ex casu, quo Deus infunderet gratiam habitualem diuinitus cum peccato; nam si hodie vellet Deus coniungere in homine, qui ante annum peccauit, gratiam sine remissione eius peccati, non ideò esset ille homo minùs dignus odio quàm fuerit heri, neque peccatum illud antiquum esset remissum (vt ipse Tannerus & Suarez dicunt) ergo maneret idem; nec item successisset aliud, quia alioquin essent duo peccata, vnum antiquum nondum remissum, alterum de nouo exsurgens; hoc autem est planè repugnans: ex solâ enim infusione gratiæ non augentur habitualia peccata; præterquam quod repugnat intelligere nouum habituale, si non detur nouum actuale, à quo resultet: ergo esto diuinitus infunderet Deus homini existenti in mortali gratiam, non remisso eo mortali (vt admittunt hi cum quibus ago) noo esset diuersum habitoale ab eo quod est ante infusionem: atqui post infusionem non includeret eiusmodi priuationem, quia tunc nulla esset, ergo neque nunc, esto detur ea priuatio, pertinebit illa ad constitutionem essentialem eius peccati, sed solùm erit effectus illius; qui effectus in eo casu diuinitus fuisset impeditus. Et, vt verum fatear, ego non video quo pacto possint duæ hæ sententiæ coniungi. Vide quæ paulò antè notaui contra defectum consequentiæ Patris Tanneri io eo puncto.

Si Deus infunderet gratiam peccatori, non esset minùs iam dignus odio quàm antè

SVBSECTIO III.

Reijcitur vlterius ea sententia; & respondetur eius argumentis.

TErtiò principaliter etiam ex communi aduersariorum doctrinâ idem meo iudicio clarè ostendo: etenim omnes illi dicunt, peccatum actuale nec quidem partialiter includere eiusmodi priuationem gratiæ; atqui omnes omnino rationes, quæ fiunt ad probandum, eam debere ingredi habituale, eodem modo suadent de actuali, ergo vel dicendum est eas non vrgere (vt reuerà non vrgent) vel in actuali etiam includi; quod tamen, vt dixi, omnes negant, & quidem meritissimè.

Quod verò eodem modo illæ omnes vrgeant ostendo facilè; & quidem illa de originali non tam est ratio quàm instantia in aliâ simili materiâ, quam eodem modo puto falsam, vt dicam infrà. Secunda ergo inde desumpta, quòd peccatum auertat à fine supernaturali, ergo includet priuationem gratiæ, quæ potest dici conuersio, haud dubiè in actuali vrget; quia illud maximè auertit ab eo fine omni modo quo potest auertere habituale: non enim magis est auersus homo post instans peccati quàm ipso instanti, sed quodammodò minùs; ergo etiam debet in primo instanti intrare eius essentiam ea priuatio. Tertia, quod peccatum habituale tollatur formaliter per gratiam, si loquamur in sententiâ Vasquez, dico, tam repugnare vt maneat gratia cum peccato actuali quam cum habituali; ergo non magis io eâ sententiâ gratia expellit vnum quàm aliud; ergo nec magis eius priuatio debet constituere vnum quàm aliud: si autem loquimur in sententiâ Patris Suarez docentis, Deum posse diuinitus coniungere peccatum actuale cum gratiâ, etiam in eâ sententiâ potest habituale coniungi; ergo etiam in eâ sententiâ non magis gratia formaliter vnum expellet quàm aliud; ergo nec magis eius carentia constituet vnum quàm aliud. Quarta denique, quòd habeat ea priuatio, quatenus est voluntaria, quidquid ad rationem peccati habitualis requiritur, etiam in actuali habet vim; nam dicam, illam habere in instanti primo, quo homo peccat, quidquid est necessum ad constitutionem actualis, maximè cùm tunc sit verè & propriè voluntaria.

Rationes suadentes priuationem ingredi habituale idem de actuali vrgere ostenditur. 14.

In sententia Vasquez tam repugnat gratia cū actuali quàm cum habituali.

Primo instanti, quo peccat homo, habet quidquid ad constitutionē actualis necessum est.

Nec

Disparitas inter aduersariorum inter habitum & actuale Reijcitur. Nec sufficit, si respondeatur, priuationem gratiæ in primo instanti esse naturâ posteriorem peccato ipso actuali, ideóque non posse esse illius partem; etenim eodem planè modo ego discurram de cæteris instantibus sine vllâ differentiâ. Sicut enim in primo instanti homini aufertur gratia, quia peccat, ita in secundo instanti conseruatur in eo priuatio gratiæ, quia manet homo in peccato, seu quia continuatur peccatum; ergo non minùs priuatio gratiæ in secundo instanti est effectus peccati durantis in secundo instanti, quàm in primo instanti fuit effectus eiusdem peccati existentia in eo primo instanti.

Secunda, quam ad aduersarij adferunt, disparitas, Reijcitur. Neque item respondeti potest, in primo instanti esse aliquid, quod sufficienter constituit peccatum actuale sine eâ priuatione, ideò eam non esse partem illius: non, inquam, id dici potest. Primò, quia si rationes factæ probant aliquid, etiam ostendunt, non posse sine priuatione esse totam essentiam peccati actualis, quia sine eâ non est priuatio nitoria, &c. Secundò,
15. quia idem ego dico de aliis instantibus, scilicet, antecedenter ad eam priuationem esse aliquid, in quo consistat peccatum habituale, scilicet ipsum peccatum præteritum moraliter perseuerans, quatenus non est condonatum à Deo, nec ablata pro eo satisfactio æqualis; ergo non est necessum ponere eam priuationem nisi per modum effectus: vides ergo eamdem rationem esse ad ponendam eam vt partem actualis, quæ est ad ponendam vt partem habitualis; atqui omnes illud negant, ergo & hoc debebunt negare.

Argumenti nostrum Quartum. Quartò principaliter argumentor, quia quando quis committit secundum peccatum mortale, inducit nouum habituale adæquatè distinctum à primo, quia & nouum adæquatum fundamentū exhibet Deo ad odium inimicitiæ, & nouam omnino distinctam radicem ad pœnam: atqui illud nouum peccatum nihil penitus de priuatione gratiæ in actu secundo inducit, quia tota quanta ea iam erat inducta per primum, ergo illa non est nec partialis essentia peccati illius secundi; quia si esset, certè peccatum habituale secundum non esset adæquatè formaliter nouum. Dices, Induceret tunc nouam dignitatem ad eam priuationem: benè est; inde ego argumentor pro me: Dignitas ad priuationem est distincta ab ipsâ priuatione, & ea sola est noua, ergo habituale, quod incipit de nouo, non includit formaliter ipsam actualem priuationem, sed meritum illius seu dignitatem ad illam.

Argumenti Quintum. Quintò argumentor: Gratia ipsa data ob merita non est è contrario pars boni operis, vt habitualiter fundantis amabilitatem diuinam, sed solùm effectus: esto enim cum D. Thoma diceremus, gratiam non infundi statim, sed in fine vitæ, non ideò deberemus dicere, de facto hominem non esse gratum Deo habitualiter moraliter propter bona opera præcedentia. Sicut Rex amat Ducem militiæ vt amicum ob facinora heri strenuè pro ipso Rege ab illo patrata, etiamsi adhuc non dederit illi præmium; & dato præmio nō est ideò formaliter magis amabilis ob ea facinora quàm ante; sicut è contrario reus cùm punitur non est magis odibilis ob delictum factum, quàm antequam puniretur; imò tunc quodammodò minùs, quia per pœnam videtur aliqualiter purgari. Dixi, illum non esse magis odibilem ratione peccati commissi inflictâ pœnâ; quia si pœna sit ablatio aliquarum

Etsi cum D Thom diceremus gratiam infundi in fine vitæ, non diceendum esset hominem non esse gratum Deo moraliter propter bona opera præcedentia.

16. *Non est magis odibilis Deo homo ratione peccati commissi inflictâ pœnâ.*

rerum, quæ reddebant illum nobiliorem, iam per accidens erit minùs amabilis, at non in ratione peccantis; eodem planè modo, quo si homini sine peccato vllo Deus pro suâ voluntate auferret gratiam, redderetur minùs amabilis, & non in ratione peccantis formaliter; præterquam quòd hæc minor amabilitas ob eam priuationem etiam reperitur in primo instanti, quia etiam tunc caret homo gratiâ; cùm tamen omnes dicant gratiæ priuationem non esse tunc partem habitualis, ergo.

Ad argumenta respondetur. Hæc argumenta videntur mihi sufficientissimè ostendere priuationem gratiæ non esse partiale constitutiuū peccati formaliter: iam oportet argumentis in contrarium respondere absolutè; nam superiùs solùm ostendi ea vrgere æqualiter contra eorum auctores.

Ad primum. Ad primum de peccato originali respondeo, à me infrà negandum, illud constitui per eam priuationem gratiæ.

Secundum. Ad secundum dico, Licet pulchritudo positiua animæ consistat in gratiâ sanctificante, è contrario tamen deformitatem, quæ in peccato consistit, non desumi ex carentiâ eius gratiæ, sed ex liberâ transgressione legis; vt patet in ipso peccato actuali, & etiam in homine in purâ naturâ producto, quando nulla esset priuatio gratiæ, & tamen posset esse verum peccatum habituale, & quidem tantum quantum nunc, imò idem numero, vt suprà dixi: & certè si quis putaret se esse eleuatum ad gratiam, licet reuerà non esset, non tamen ideò haberet priuationem gratiæ; esset autem eius peccatum tam graue ratione conscientiæ erroneæ quàm in nobis, qui sine errore eam eleuationem agnoscimus. Tertiò denique idem cernitur, casu quo coniungeretur peccatum cum gratiâ; tunc enim non esset priuatio, & tamen esset peccatum habituale; ergo huius turpitudo non in physicâ carentiâ gratiæ consistit, sed in peccato præterito nondum remisso.

Tertium. Ad tertium dico, peccatum non tolli formaliter immediatè per gratiam, sed per condonationem diuinam; gratiam verò exigere eam condonationem; inde autem solùm inferri, ea duo pugnare inter se: sicut licet calor pugnet cum frigore, non tamen frigoris essentia formaliter est caloris absentia: tota enim quanta essentia frigoris esset, licet ibi simul maneret calor: ita eodem modo in præsenti dico de gratiâ & peccato.

Ad quartum & vltimum ostendi, eam priuationem non habere omnia requisita, vt sit pars 17.
Quartum. peccati; quia solùm est pœna; neque est complementum voluntariæ transgressionis præcepti, etiam vt habitualiter manentis: id quod statim clariùs intelligetur, dum declarauero, in quo peccatum habituale consistat adæquatè.

Sectio IV.

Vera sententia defenditur.

Peccatum habituale consistit in actu præterito, carentiâ eiusdem retractationis & propria retractationis. Vltima sententia, quam veram omnino iudico, docet, in peccato habituali nihil aliud reperiri, quàm peccatum præteritum & carentiam retractationis & condonationis diuinæ. Sed quia nec quidem in huius doctrinæ explicatione omnes conueniunt eius auctores, breuiter, antequam nostrum sensum omnino declaremus, reiicienda est quædam explicatio.

SVBSE

SVBSECTIO I.

Qui à nonnullis ea vera doctrina declaretur.

Duo recentiorū illata. Primum.

DOcent ergo recentiores quidam, fauente eis ex parte Patre Vasquez suprà, ita essentiam peccati habitualis in actu præterito consistere, vt carentia condonationis solùm sit pura conditio ad hoc, vt peccatum duret moraliter, id est, vt in ordine ad prudentum æstimationem perinde illud sit homini de facto voluntarium, ac si actu illud committeret; ex quo duo inferunt hi auctores: Primum, Deum, esto velit non condonare, non ideò velle conseruare peccatum habituale: nam carentia condonationis, quam Deus vult, non est pars peccati; ergo ex eo, quòd Deus illam velit, non infertur eum velle conseruare peccatum; solùm ergo dici potest, Deum velle conseruare conditionem necessariam ad hoc, vt peccatum duret. Secundò inferunt, sine retractatione nec diuinitus tolli posse peccatum; nam quamdiu ipse homo non retractat voluntariam offensam, semper moraliter censetur in eâ manere, & quasi voluntariè de nouo actu Deum offendere.

Secundum.

Illud in hac sententiâ Primò displicet, quòd cùm ponat habituale in actu præterito cōsistere malè requirat essentialiter carentiam condonationis.

Illud in hac opinione Primò mihi displicet, quòd cum dicat totam essentiam peccati habitualis consistere in actu præterito, adhuc tamen requirat essentialiter carentiam condonationis ad hoc vt duret peccatum; duo enim hæc non benè cohærent. quod euidenter hoc argumento ostendo: Carentia condonationis non est conditio vt peccatum præcesserit: ergo cùm essentia peccati habitualis consistat in solâ præteritione peccati, non poterit ea carentia condonationis esse conditio, vt existat tota essentia habitualis; imò dico, etiam positâ eâ condonatione mansuram totam quantam eam essentiam peccati, & consequenter nec eam carentiam esse conditionem vt peccatum sit, sed eâ ablatâ mansurum peccatum; quia hoc non distinguitur nec quidem ratione à totâ essentiâ peccati: quam totam essentiam iam ostendi etiam positâ condonatione mansuram.

Obiectio.

Dices, Non manet in esse denominationis, sed in esse entitatis. Hanc solutionem reieci in diuersis materiis sæpè hoc argumento: Nam vel non manere in esse denominationis præcisè est, quòd non maneat modò idem nomen quod anteà; siue, quòd ea res non vocetur nunc peccatum, sicut vocabatur anteà, licet in se maneat idem totum, seu tota essentia peccati: vel denotat non manere totum fundamentum denominationis. Si primum dicatur in præsenti, planè erroneè discurretur; diceetur enim re ipsâ manere peccatum, etiam postquam remissum est; licet simul dicatur homo non denominari peccator, prout hæretici dicunt, peccatum tegi, occultari, non verò tolli; si verò non manere in esse denominationis, dicit, vltra defectum vocis seu nominis, aliquam partem essentiæ peccati significatam per eam vocem *peccatum* periisse, ratione actus etiam perit nomen: inde infero euidenter, Ergo sola præteritio peccati actualis non est tota essentia habitualis; sed prætereà etiam carentia condonationis est saltem inadæquata pars habitualis. Sed de hoc argumento iam in multis materiis sæpè illud fortiter vrsi; vbi rationem à priori reddidi: nam quando formaliter ex ablatione alicuius rei vnicæ, nullâ aliâ ab ipsâ distinctâ deficiente, perit aliquod totum, euidens est talem rem non conditionem, sed partem fuisse illius totius: quia si non fuisset pars, est impossibile, vt, omnibus aliis præter illam manentibus, adhuc non manerent omnes partes, & consequenter quòd non maneret totum; vnde licet homo à Deo essentialiter pendeat, si tamen per impossibile solus Deus deficeret, manentibus aliis quæ ab ipso distinguuntur, proculdubio maneret homo; nam Deus non est pars essentialis hominis: quòd si per solam ablationem Dei formaliter destrueretur denominatio hominis, manente totâ entitate quæ est in me v. g. sine dubio Deus deberet dici pars hominis, pars mei. 18.

Ratio huius à priori.

Illud Secundò displicet in eâ sententiâ quòd requirat essentialiter retractationem ex parte peccatoris.

Illud Secundò displicet in eâ sententiâ, quòd requirat essentialiter retractationem ex parte peccatoris vt destruatur peccatum habituale. In quo puncto duo videntur esse minùs consequentia. Primum est, quòd reincidat in præcedentem, quatenus ex vnâ parte totam essentiam habitualis constituit in peccato præterito; aliunde autem requirit essentialiter carentiam retractationis vt conditionem. quod impugnandum eodem modo ac de carentiâ condonationis. Secundò minùs consequenter discurrunt; nam cùm peccatum habituale requirat essentialiter carentiam condonationis diuinæ, siue vt conditionem, siue vt partem, vt hi volunt, euidenter infertur, Ergo ablatâ hac carentiâ condonationis, id est positâ condonatione, licet non ponatur retractatio peccantis, adhuc non manebit peccatum. Probo euidenter consequentiam; quia, vt destruatur totum aliquod, non est necessarium, omnes eius partes destrui, sed sufficit vnam destrui, si sit essentialis: quod enim ego dico de partibus, hi dicunt proportione quadam de conditionibus: nam non minùs faciunt hi dependens totum à conditionibus istis, quàm benè sentientes Philosophi à partibus: ergo cùm vna ex his conditionibus sit carentia condonationis diuinæ, eo ipso quòd ea carentia cesset per positionem condonationis, esto non ponatur retractatio ex parte peccatoris, necessariò cessabit habituale.

Non minùs faciunt hi habituale dependens à conditionibus istis quàm totum à partibus.

Replica.

Respondebis, Si poneretur condonatio, destructum quidem iri peccatum, non tamen posse poni eam condonationem, nisi ponatur retractatio peccatoris. Sed contrà manifestè; nam ideò præcisè dicunt hi non posse poni condonationem sine retractatione; quia non potest destrui permanentia moralis voluntarij, nisi ponatur retractatio: atqui iam ostendi euidenter, si sola ponatur condonatio, esto nullo modo ponatur retractatio, ablatum iri peccatum habituale seu permanentiā moralem peccati; nam deerit illi vna ex duabus conditionibus essentialibus, licet maneat altera; ergo non benè probatur, non posse condonationem sine retractatione poni, eò quòd sine retractatione non possit tolli peccatum; quandoquidē iam fateris, quòd si poneretur sola condonatio, eo ipso non maneret peccatum.

Refutatur. Primò.

Secundò efficaciter.

Secundò efficaciter reiicitur ea exigentia retractationis; nam si carentia retractationis requiritur essentialiter vt duret peccatum, ergo positâ eâ retractatione, quâ formalissimè aufertur carētia ipsius, siue retractatio illa sit naturalis, siue supernaturalis, siue attritionis, siue contritionis, eo ipso formaliter tolletur peccatum. quod est hæreticum. Videtur autem euidenter sequi ex doctrinâ quam impugno; ex quâ etiam sequitur, quod tamen hi non admittunt, contritionem esse formam iustificantem, & destruentem

peccatum

peccatum non dispositiuè, sed formaliter vt docuit Pater Vasq. patet; nam cùm carentia retractationis sit conditio essentialis habitualis, & ea carentia formaliter tollatur per retractationem quamcumque, tolletur eo ipso vna conditio essentialiter requisita, vt duret habituale; si autem conditio tollitur, etiam habituale tolletur, iuxta principia quæ impugno: nam vt dixi, admittunt, illud non minùs sine conditionibus his non posse durare quàm totum sine partibus.

Obijcitur Primò pro hac sententiâ.

Dices: Si ipsa carentia condonationis sit pars intrinseca peccati, & non conditio essentialis, deberet Deus dici conseruare ipsum habituale; quia ipse solus conseruat carentiam condonationis, quatenus non vult condonare: id autem non sequitur, si ea carentia non sit pars, sed tantùm conditio extrinseca. Sed contra euidenter; nam si Deus conseruat conditionē, quæ essentialiter & formaliter tenet, vt sic dicam, peccatum, tam diceretur conseruare peccatū, quàm si ea conditio vocetur pars inadæquata peccati; quia tam essentialis est peccato in hac sententiâ, quàm si esset pars: est ergo difficultas communis etiam contra hos auctores: quia verò illi videntur maximè eo argumento permoti ad hanc sententiam; oportet nonnihil adhuc fortiùs rem hanc vrgere. Pro quo aduerte, etsi vniuersaliter hi in similibus difficultatibus dicere soleant, eas conditiones extrinsecas non esse partes essentiales totius in esse entitatis, docere tamen illas esse partes eius totius in esse denominationis. Secundò aduerte, peccatum, si præcisè consideretur in esse entitatis, non dicere vllam malitiam, iuxta hos auctores; quia hoc modo diuus Petrus habet suū antiquum totum quantum peccatum etiam nunc in cælis in esse entitatis, quia vt sic nihil aliud dicit, quàm quod re ipsâ præcesserit physicè; & tamen illud peccatum non obest diuo Petro de facto, nec in minimo; vnde concluditur, illud in esse entitatis non habere vllam malitiā, & consequenter solùm esse malum in esse denominationis; quia sub tali solâ denominatione est obiectū odij Dei, defœdat animam, &c. Hinc facilè colligitur quòd paulò antè dixi, in ordine ad hoc, vt Deus dicatur causare peccatum per accidens. planè esse, quòd ea carentia condonationis non sit illius pars in esse entitatis, cùm sit in esse denominationis, sub quâ solâ illud peccatum est malum; inde concluditur, Deum eam non-condonationem causantem causare peccatum in esse denominationis, ac proinde verè illud causare quatenus malum est, & Deo displicet. Vides difficultatem non minui per sententiam horum recentiorum; quid autem absolutè sit ei argumento respondendum infrà constabit.

SVBSECTIO II.

Vera explicatio habitualis.

Peccatum consistit in actu præterito, carentiâ condonationis diuinæ & æqualis satisfactionis.

ERgo probabilior & clarior sententia est, quæ docet, peccatum habituale nihil esse aliud quàm ipsum præteritum peccatum & carentiam condonationis diuinæ ac æqualis satisfactionis; ita vt hæc tria formaliter intrent constitutionem eius permanentiæ habitualis, seu moralis peccati; nam tribus illis intellectis, eo ipso intelligimus hominem actu esse Deo inimicum, odio

20. diuino & pœnâ dignum. Hanc sententiam defendit P. Salas suprà disp.14. sect.4. vbi pro eâ multos alios citat: eamdem (vt obseruaui suprà) satis clarè D.Thom. insinuat: eam quoad peccata venialia defendunt Suarez, Tannerus & Vasq. suprà: vnde ego efficaciter intuli, Si consequentia teneatur, discurrendum eodem modo de mortali. Vide suprà dicta. Eamdem etiam quoad mortalia, si homo non esset ad gratiā eleuatus, vel si Deus diuinitus vellet gratiam cum peccato coniungere, omnino defendunt Tannerus & Suar. Eadem est valdè communis inter multos recentiores mihi benè notos. Et Tannerus suprà fatetur, se audiuisse eam esse communissimam inter Hispanos Doctores, qui sua nondum edidere. Eamdem re ipsâ defendit Zumel ad q. 86. D.Th. art. 2. licet minùs consequenter loquatur, dum eam sub terminis, quibus nos vtimur, dicit esse improbabilem, quòd benè notauit P. Tannerus

Pro nobis stat Alphonsus Curiel.

suprà n.16. Fusiùs autem pro nobis stat Alphonsus Curiel, olim primarius Theologiæ in Vniuersitate Salmanticensi Professor, insignis pietate, nobilitate, ingenio ac eruditione Doctor: hic ergo ad q.86. huius 1.2. art.1. & 2. dub.2. non solùm eam defendit, sed & Dominicum & Petrum Soto, Capreolum, Franciscum Sonnium, aliósque refert. & ipsum D.Thom. pro nobis stare ostendit. Neq; quis terreatur, eò quòd hic auctor paulò pòst dicat, maculam, quæ relicta est ex peccato, includere priuationem gratiæ: etenim ille peccatum habituale condistinguit à macula; ait enim, maculam, præter peccatum habituale, includere eam priuationem: ita §. 4. in quo puncto licet minùs benè discurrat, quia (vt paulò antè dixi) carentia gratiæ non maculat nisi physicè, quatenus est diminutio pulchritudinis: quod eodem modo fieret, si sine peccato fuisset ea gratia ablata: & fortè nihil aliud ibi Curiel intendit; quoad punctum tamen de habituali conuenit nobiscum adæquatè. Fateor enim non declarare perfectè, in quo consistat illa permanentia peccati actualis, seu, quid sit illius fundamentum; id quod nos clarè tum per ipsum peccatum actuale, tum per carentiam condonationis & satisfactionis sufficientissimè ostendemus. Quorumcumque autem ea sententia sit, vera videtur: & pro eius probatione.

Explicatur id in quo Curiel à nobis dissentire videtur.

Actus dupliciter habitualiter durat. Primò purè.

Aduerte, dupliciter posse dici aliquem actum permanere habitualiter. Primo modo purè habitualiter; id est, quod præcesserit aliquis actus, & nondum à voluntate sit reuocatus. V.g. volui heri dare eleëmosynam, nondum reuocaui istam voluntatem, possum dici habitualiter illam habere. Verùm hæc permanentia est valdè impropria, quæ non æquiualet vllo modo existentiæ actuali actus: & fortasse ideò solùm dicitur habitualis, quia per illam productus est habitus, seu initium habitus, qui nondum est destructus per actum contrarium. Quando ergo dicimus, peccatum manere habitualiter, non loquimur de hac permanentiâ, quam secundùm totum, quod dicit, fatemur non posse auferri nec diuinitus sine actu contrario; nam ipsa nihil est aliud quàm actus præcedens non retractatus; Deus autē nec potest facere, ne actus ille præcesserit physicè; neque item potest facere, vt sine retractatione actus ille sit retractatus. Et hinc nonnulli auctores minùs benè confuderunt peccatum habituale cum hac perseuerantiâ, inde deducentes, illud non posse remitti sine retractatione peccatoris: contra quos paulò antè egimus.

Secundò moraliter.

Est ergo alia perseuerantia habitualis moralis, quatenus aliqua res physicè præterita nunc æquiualet in genere moris sibi ipsi actualiter existenti, 21.

id est, apud omnes benè sentientes censetur res illa perinde se habere ac si actu physicè existeret; hæc est perseuerãtia habitualis peccati, de quâ in præsenti; nam eò quòd nõ sit remissum, nec sufficienter cõpensatum aut condonatum, reddit hominem hodie tam dignum odio Dei & pœnis, quàm si actu existeret physicè, seu quàm reddidit primo instanti, quo actualiter physicè extitit.

Discrimen inter has duas perseuerãtias habituales. Prior tollitur per actum contrarium, altera verò non.

Inter has duas permanentias habituales hoc discrimen reperitur, quod prior sufficienter, imò vnicè, potest tolli per actum contrarium, vt dixi. Secunda verò perseuerantia habitualis nõ tollitur formaliter per actum cõtrarium; imò nihil illi obest, quòd reuocetur actus: perinde enim modò obligat votum heri factũ, etiamsi iam me pœniteat illud emisisse, ac si illud nunc approbarem, aut de nouo emitterem: idẽ est in contractu matrimonij, & in omni donatione: semel enim donatâ re alteri, parũ prodest, me pœnitere in ordine ad faciendam illam meam rursus. Vt ergo hæc perseuerantia cesset, requiritur, vt vel cõdonatio, vel reuocatio illius actus ponatur ab eo, cui talis res iam quasi subest; per se autem nullo modo requiritur reuocatio ab illâ personâ, quæ vel votũ vel contractum fecit, vel posuit eam perseuerantiam, nisi actu etiã ei subsit ea obligatio: vt patet in Rege ferente legem; necessum enim est, ipsum vel alium ei æquiualentem eam reuocare, vt obligatio illius cesset: at in alijs, vbi obligatio iam non est sub potestate illius qui eam posuit, nõ est necessarius ipsius cõsensus ad tollendam obligationẽ. V.g si Pontifex laxet mihi votum (quia illi subest) siue ego velim, siue nolim, tollitur voti permanentia moralis, id est obligatio presens. Itẽ matrimoniũ soli Deo subest: dissoluat illud Deus; velint nolint coniuges manebit dissolutum: cùm ergo peccatũ subsit soli Deo, quatenus ipse solus acquisiuit ius contra peccatorem, in manu ipsius præcisè est tollere eius peccati perseuerantiam habitualem cedendo iuri, seu condonando; & hoc siue velit ipse peccator, siue nolit: nam licet nolendo acceptare, fortè aliud peccatum homo cõmitteret, antiquum tamen re ipsâ tollitur & condonatur. Quæ nota contra illos qui retractationem ipsius peccatoris essentialiter requirunt pro remissione peccati.

Per se non requiritur reuocatio persona votum facientis, nisi actu ei etiam subsit ea obligatio.

Virtualis perseuerantia nec est necessaria ad peccatum habituale, nec in illo reperitur.

Omitto in præsenti virtualem aliam perseuerantiam actus, de quâ alibi: & consistit in eo, quòd per effectus physicos ex illâ consecutos censeatur influere in aliquod obiectum: ea enim non est necessaria ad peccatum habituale, nec reperitur in illo: vnde siue hoc retractetur per actum oppositum, siue interrumpendo seriem effectuum physicorum ab illo procedenti, semper tamen eodem modo perseuerat. v. g. vult quis hodie alium occidere, ex hac voluntate exit domo, quærit hostem, duas perseuerantias habet ista voluntas: vnam quatenus est peccatum; & ratione huius etiam, postquam actu il-

22\. lam volitionem homo non habet, actu tamen à Deo odio habetur, & actu est dignus pœnâ. Altera perseuerantia est virtualis, quatenus ea voluntas est causa vt exeat è domo, discurrat per plateas: ea enim volitio influit in has actiones omnes; illas etiam denominat peccaminosas; inter has autem duas perseuerantias voluntatis ea est differentia, quòd virtualis tollitur reuocando propositum: imò sine vllâ positiuâ reuocatione perire potest per solam cessationem ab eis effectibus: vnde posteà actiones aliæ secutæ non denominabuntur peccatum ex eâ priore voluntate: habitualis tamen, de quâ in præsenti, siue ab ipso homine reuocetur, siue non, semper manet, iuxta suprà dicta. Cuius ratio à priori est manifesta, quia cùm voluntas illa, quâ homo dicit, Nolo occidere, & quâ reuocatur voluntas virtualis præcedens, non sit sufficiens satisfactio pro peccato præcedenti, etiamsi sit contritio supernaturalis & ex amore Dei super omnia, vt suppono ex Tomo 5. disp. 31. per totam; inde fit, vt non possit tollere peccatum præcedens, quantũuis alias perseuerantias tollat: sicut in voto licet homo fuerit sui iuris, antequam se traderet per votum, & tunc potuisset non vouere; quia tamen emisso iam voto non est in manu ipsius dispensatio aut relaxatio; parum interest, quòd posteà reuocet votum, & tollat perseuerantiam virtualem illius: nam moralem non potest illi tollere. Et hoc aduertendum est pro dicendis contra Patrem Vasq. contendentem, eò quòd contritio est retractatio peccati, & tollit voluntariũ illius, etiam tollere peccatum, de quo eo loco.

Ratio à priori.

Vt peccatum moraliter duret, requiritur ex parte Dei condonationis carentia, ex parte peccatoris carentia æqualis satisfactionis.

Ad perseuerantiam moralem peccati paulò antè explicatam, præter eam non-condonationem ex parte Dei, requiritur etiam ex parte ipsius peccatoris carentia æqualis satisfactionis: per quod non dico eum posse talem satisfactionem exhibere, sed casu quo eam exhiberet, eo ipso formaliter per eam ablatum iri peccatum; ergo hoc includit carentiam æqualis condonationis. Formaliter verò tale peccatum per condignam satisfactionem, si detur, posse tolli, videtur ex terminis notum: omne enim debitum tollitur per adæquatam solutionem; nec tunc potest ampliùs ab eo homine peti; si enim posset peti, ergo non dedit quantum debuit; ergo non satisfecit ad æqualitatem: & ad eiusmodi ablationem debiti non est necessarius consensus creditoris seu personæ offensæ, quia nihil ampliùs potest quærere supra eam satisfactionem æqualem.

SVBSECTIO III.

Probatur ea nostra sententia; & soluitur prima obiectio.

Definitio peccati habitualis.

Denominatio hæc homini est extrinseca, physicè intrinseca moraliter.

ERgo vno verbo, peccati habitualis permanentia est denominatio talis desumpta ex peccato præcedenti, & ex duabus carentiis copulatiuè sumptis, scilicet æqualis satisfactionis & condonationis Dei. Quæ denominatio physicè quidem est extrinseca homini, moraliter tamen intrinseca; quatenus ita eum hodie defœdat, redditque dignum odio diuino, ac si actu existeret physicè, vel intrinsecè inhæreret: nec maiorem inhæsionem requirunt Concilia in 23.

Probatur in genere moris.

rebus moralibus quàm moralem. Sic explicata ea sententia facilè probatur ex doctrinâ generali in genere moris; quod scilicet multæ res, quæ physicè præterierunt, eosdem omnino effectus præstent, quos, si actu existerent, ideóque meritò dicuntur moraliter permanere; ad id autem sola hæc duo requiruntur, & quòd fuerint illæ res, & quòd actu reuocatæ non sint sufficienter, seu ab eo qui reuocare efficaciter potest: id quod patet manifestè in lege, quæ heri lata & promulgata, etiamsi hodie iam physicè non existat; si tamen reuocata non est, hodie moraliter non minùs existit quàm heri, ideóque non minùs obligat. Idem in voto, in matrimonij contractu paulò antè obseruaui, idem in significatione vocum: hæc enim vox *homo* ideò significat ad placitum

citum animal ratione, non quia hodie Respublica habeat placitum seu voluntatem expressam actualem de eâ significatione, sed quia fuit in primis institutoribus, & nondum reuocata est. Idem clarè patet in aliis materiis magis similibus præsenti: etenim qui alium graui affecit iniuriâ, & nondum pro eâ sufficientem exhibuit satisfactionem, nec aliunde veniam obtinuit ab offenso, dicitur & verè est moraliter hodie tam dignus odio alterius, quàm si actu illum offenderet; & semper censetur debitor satisfactionis & pœnæ: vno verbo, formaliter eosdem omnes effectus præstat ea offensa præterita, quos actu præstitit, dum physicè exstitit; ergo meritò iudicatur ea res moraliter existere & permanere.

Sententia hæc satis ipsâ sui declaratione probari videtur; & solùm indiget solutione quarumdam obiectionum, quibus à diuersis impugnatur; vnde maiorem adhuc acquiret confirmationem.

Idem dicendum de habituali, veniali & originali

Duo tamen priùs obserua pro complemento huius materiæ. Primum est, eodem omnino modo discurrendum de peccato habituali veniali, imò & de originali: quod vltimum infrà fusiùs deducam: ex quo capite valdè nostra sententia confirmatur; cùm vbi lumen rationis dictat, non esse
24. vllam differentiam, prout suprà ostendi de veniali & mortali habituali, nos etiam eodem omnino modo sine differentiâ discurrimus.

Potest Deus condonare culpam manente debito pœna.

Secundò obserua, eo ipso quòd ea perseuerantia habitualis peccati duo dicat, scilicet præteritionem physicam & non condonationem, posse optimè tolli perseuerantiam quoad rationem culpæ, non ablatâ quoad rationem pœnæ, si Deus velit cedere suo iuri non adæquatè, sed inadæquatè, scilicet iuri in odium & inimicitiam erga hominem, non tamen iuri in pœnam; item è contrario posse perseuerantiam quoad dignitatem pœnæ tolli, manente totâ culpâ, si Deus cedat è contrario iuri puniendi, non verò iuri odio habendi vt inimicum.

Obiicitur.

Dices: Dignitas ad pœnam non est aliquid distinctum ab ipsâ culpâ; sicut in bonis operibus dignitas ad præmium non est quid distinctum ab ipsis; ergo sicut stantibus bonis operibus, necessum est stet ea dignitas, ita stante peccato quoad culpam stabit dignitas ad pœnam.

Respondetur.

Respondeo, si de dignitate radicali & remotâ loquamur, fortè esse quæstionem de nomine, vtrùm ab eâ distinguatur culpa; nam aliquis non immeritò per istam radicalem dignitatem nihil aliud intelliget quàm culpam ipsam: quo sensu fateor non posse manente culpâ eam dignitatem deleri. Sicut in homine risibilitas radicalis & remota non distinguitur ab ipsâ essentiâ hominis; ideóque manente homine, necessum est maneat radicalis ea risibilitas. Et hoc probat obiectio facta ex instantiâ bonorum operum. Si verò loquamur de dignitate proximâ ad pœnam, siue de iure illo ex peccato resultante, vt Deus possit hunc hominem punire, censeo, istam dignitatem posse tolli manente culpâ, si Deus, vt dixi, cedat illi iuri; quod facere potest non cedendo iuri ad odium, siue non condonando culpam.

Vrgetur aduersarij.

Vrgebis: In bonis operibus ea proxima dignitas ad præmium non potest auferri, ergo nec in peccato proxima dignitas ad pœnam.

Respondetur Primò.

Primò respondeo negando antecedens: si enim Deus non acceptet ea opera ad præmium, non habebunt proximam dignitatem ad illud. Sicut pretium v.g. si non acceptetur à mercatore, non habet proximum ius & dignitatem ad merces, etiamsi ex se habeat valorem & dignitatem radicalem.

Secundò.

Secundò respondeo, etiamsi concedatur antecedens in bonis operibus, posse tamen negari consequentiam in peccatis. Disparitas est manifesta, quia in operibus ea proxima dignitas potest dici non esse aliud quàm valor ipsorum operum; sic autem valor non distinguitur ab ipsis 25.
operibus à gratiâ dignificatis, idcóque non potest ab illis auferri; in peccato verò habituali proxima dignitas ad pœnam est ius in Deo resultans ad puniendum hominem; hoc autem ius potest à Deo remitti, non remissâ culpâ: quod præcipuè verum est in habituali peccato; in quo cùm nihil sit physicum, pendet tota ea dignitas ex non condonatione Dei.

Potest Deus cedere iuri suo puniendi peccatū quando existit.

Addo tamen, etiam in actuali peccato id verum esse, scil. posse Deum cedere iuri puniendi peccatum, etiam quando illud existit; & tunc non erit proxima dignitas ad pœnam, nisi velis facere quæstionem de nomine, & per proximam dignitatem intelligas non tam ius Dei quàm proportionem ipsius peccati cum pœnâ: & hanc fateor non posse à peccato auferri, quia non est distincta ab ipso.

Vrgetur Secundò aduersarij.

Sed vrgebis rursus: In bonis operibus, etiam postquam physicè transierunt, non potest Deus auferre dignitatem ad præmium, ergo neq; etiā in peccatis potest auferre dignitatem ad pœnam. Respondeo facilè, in bonis operibus hominem illa Deo offerentem esse quasi actorem contra Deum; Deum autem esse quasi reum, id est debitorem. Reuocatio autem debiti non pertinet ad debitorem, nisi quatenus ille soluit; non expectatâ verò solutione pertinet ad creditorem: vnde Deus non potest auferre mihi ius ad præmium, nisi dando illud præmiū; in peccatis autem contrarium contingit: homo enim est reus, & Deus actor: vnde ablatio eius dignitatis seu iuris ad pœnā pertinet quidem ad hominē, si soluat quod debet, dando æqualem satisfactionem; gratis autem auferre illud ius solùm spectat ad Deum: ergo, eò quòd transactis bonis operibus non possit Deus pro suo libitu ab illis proximam dignitatem seu ius ad præmium auferre, non sequitur non posse etiam è contrario in peccato per solam condonationem suam tollere dignitatem ad pœnam, relictâ culpâ in ratione talis.

Obiectio.

Dices, Ergo saltem ipse homo transactis bonis operibus poterit proximum ius ad præmium auferre.

Responsio.

Respondeo Quantū est ex naturâ rei, non solùm transactis bonis operibus, sed etiam illis existentibus poterit, qui illa adfert, proximū ius ad præmium auferre, si scil. cedat iuri ad illud, & ex liberalitate illa opera offerret Deo: non secùs ac potest quis pecuniam de se condignam mercium dare gratis mercatori. Dixi, *Quantum est ex naturâ rei*; nam in bonis operibus respectu Dei etiamsi nos vellemus cedere titulo & iuri ad præmium, Deus tamen adhuc vult esse obligatus ad nos præmiandos, & non acceptat à nobis illam cessionem. Iam ad obiectiones soluendas, & quidem in hac subsectione solam primam, quæ videtur etiam fauere sententiæ de constitutiuo peccati per priuationem.

Obiectio Vasquez.

Patet Vasq. agens de peccato originali eâ vtitur ad probandum illud consistere in ipsâ priuatione gratiæ: Priuatio non potest esse pœna, ergo debet esse ipsummet peccatum: antecedens probat, eò quòd pœna non punitur nouâ pœnâ, sed ob priuationem gratiæ homo priuatur gloriâ; ergo priuatio gratiæ nō potest esse effectus peccati, ergo debet necessariò ingredi constitutionem

Responsio Prima.

26. illius formaliter loquendo. Respondeo Primò, argumentum etiam probare, priuationem gratiæ esse partem actualis peccati, & non pœnam illius; quod tamen nemo dicit. Sequela verò patet, quia etiam in instanti, quo quis actu peccat, redditur indignus gloriâ quia priuatur gratiâ.

Secundo. Priuatio gloria respectu priuationis gratia non est pœna sed effectum illius.

Secundò respondeo, priuationem gloriæ respectu priuationis gratiæ non esse pœnam, sed effectum inde secutum; non repugnat autem, imò sæpè & verò semper contingit, vt ex vnâ pœnâ illatâ reo sequantur postea alij effectus disconuenientes illi eidem homini punito. Sed dum quis in pœnam priuatur diuitiis, posteà sequitur vt debeat carere splendidis vestibus, ciborum abundantiâ, quibus anteà & vestiebatur & epulabatur; non quia hæc carentia sit pœna ablationis diuitiarũ, sed quia non habet iam pretiũ, quo emat vestes, cibos: qui idem effectus secutus fuisset eodem modo, casu quo sine culpâ diuitias amisisset, &c. Sic qui ob delicta priuatur Episcopatu, excluditur posteà à sede Episcopi in templo, ab honore, &c. non in pœnam priuationis, sed per modum effectus; quia qui Episcopus non est, non habet ius sedendi eo loco, &c. hoc eodem modo sine vllâ planè differentiâ, qui priuatur gratiâ, priuatur deinde visione, non in pœnam priuationis gratiæ, sed per modum effectus; quia nemo habet ius in gloriam, nisi habens gratiam: vnde si Deus gratiam concessam liberaliter alicui auferret diuinitus, sine culpâ tamen eius hominis, eodem modo hic maneret exclusus à regno, & non per modum pœnæ; vt enim supponimus, nulla fuit culpa; sine culpâ autem pœna non habet locum; ergo ea gloriæ priuatio tunc per modum effectus naturalis ex priuatione gratiæ consurgeret; quia non est dignus gloriæ sede, qui non est iustus, sicut dixi de Episcopali: quod si eam priuationem gloriæ consideremus respectu eius peccati, à quo saltem mediatè procedit, sic omnino possumus eam vocare pœnam, quia illud promeritum est eam priuationem; imò esto etiam visio beata concederetur non habentibus gratiam habitualem; immediatè tamen peccatum mortale mereretur priuationem gloriæ, quia ad illam nihil intrat coinquinatum. Fusiùs infrà de hoc argumento, dum de originali.

SVBSECTIO IV.

Reliquæ obiectiones explicantur.

Obiectio Secunda.

SEcunda sit: Deus odio habet totum quod dicit peccatum habituale; atqui non odit carentiam suæ condonationis; ea enim ab ipso prouenit, & ab ipso directè conseruatur & amatur; ergo hæc non est pars habitualis.

Confirmatur.

Confirmatur: Res in se bona non potest esse constitutiua effectus formalis mali; ergo carentia condonationis in se bona non potest intrinsecè constituere peccatum habituale, quod in se malum est. Simili argumento vtuntur aliqui ad negandum libertatem esse extrinsecam actui voluntatis, quia

27. aliàs idem actus, v.g. idem odium Dei, quod ante factum sine libertate non erat malum, posteà ex solâ positione libertatis, quæ in se bona est, transiret in malum: ergo libertas in actu primo, quæ est quid bonum, constitueret formaliter actum in ratione mali. quòd est absurdum immediatè illatum de carentiâ condonationis. Circa quod argumentum aduerto, multos, qui ob illud dicunt, libertatem non esse extrinsecam concedere tamen in præsenti nobiscum carentiam condonationis, quæ in se bona est, esse partem intrinsecam peccati habitualis; in quo clarè videntur deserere consequentiam; quia (vt ostendi) vtrobiq; est eadem ratio: alios verò è contrario concedere, libertatem esse extrinsecam; negare verò in præsenti, carentiam condonationis posse componere peccatum habituale, & recurrere ad priuationem gratiæ, vt Vasq. Suar. Tann. & alij, qui eamdem incurrunt inconsequentiæ notam: cúmq; argumenti huius auctores illud magni faciant, vix est vllus, qui aut in casu libertatis, aut in nostro præsenti deserendo consequentiã non teneatur illi respondere; vt & nos vtrobique tamen consequenter discurrendo respondebimus.

Multi, qui libertatem intrinsecam admittunt, carentiam etiam condonationis habitualis peccati partem extrinsecam fatentur.

Alij respondent, carentiam condonationis esse tantùm conditionem.

Quidam ergo recurrunt ad sententiam suprà fusè impugnatam, vt ei satisfaciant, dicúntq; carentiam condonationis non esse partem, sed conditionẽ essentialem peccati; verùm (vt ibi ostendi) vel debent dicere quod nos, vel incidunt in doctrinam eorum, qui dicunt peccata nunquam verè tolli, sed tegi, id est non dici ampliùs peccata. Vide ibi fusè dicta; præterquam quod etiam suprà ostendi, non satisfieri argumento per eam doctrinam, sed eodem modo debere Deo tribui conseruationem peccati in esse denominationis; sub quâ solâ malum est.

Nostra & melior responsio. Prima.

Meliùs ergo respondeo Primò, illud etiam esse contra omnes, qui priuationem gratiæ dicunt esse partem habitualis: etenim ea priuatio amatur à Deo, quia & ipse solus eam causat: ipse enim aufert, seu non dat gratiam; illa item non est mala moraliter; ergo ob hoc argumentum non magis reiicienda est nostra quàm communis sententia.

Responsio Secunda.

Secundò absolutè respondeo, à Deo non odio haberi omnia quæ includuntur in peccato habituali, sed præcisè id quod habituale dicit in recto, scil. actum præteritũ; carentiam verò condonationis esse partem quidẽ intrinsecam peccati, 28.
non tamen obiectum formale odij, sed respectu odij esse puram conditionem extrinsecam (quod idẽ suo modo in libertate dicendum.) Sicut v.g. vt possit voluntas habere desiderium alicuius rei, requiritur essentialiter absentia illius rei, non tamen ita vt desiderium terminetur ad absentiam illam amando, aut desiderando; solùm ergo ea est pura conditio præcognita ex parte obiecti. Item, vt odio habeam esum carnis, die Veneris v.g necessum est eum esse prohibitum: & certè in ratione prohibiti formaliter constituitur per legem; & tamen non ideò odio habeo prohibitionem, sed esum dependenter ab eo quòd agnoscam, eum esse prohibitum. & hoc idem est in infinitis aliis exemplis. Idem ego dico in peccato habituali, carentiam scilicet condonationis esse conditionem necessariò requisitam, vt Deus possit hodie odio habere peccatum heri commissum, non tamen ideò odium terminari ad carentiam condonationis, sed præcisè ad peccatum præcedens. Ratio vniuersalis huius doctrinæ est, quia non omnis circumstantia quâ conspicitur obiectum vestitum, vt possit amari vel odio haberi, debet etiam amari & odio haberi; hinc in materiâ de prædestinatione clarè ostendi, permissionem peccati posse esse effectum prædestinationis; neque inde Deum cogi ad amorem peccati.

Ratio vniuersalis huius doctrinæ.

Ad confirmationẽ responsio. Vt concretum sit malum, non est opus, vt omnes partes illius concreti malæ sint.

Ad confirmationem respondeo, quod sæpè etiam dixi, non omnes partes alicuius concreti mali debere esse malas; imò posse aliquando contingere, vt nulla mala sit, & tamen concretum

resultans

reſultans ex vtraque malum fit. v. g. duæ voces ſecundùm ſe bonæ, & quælibet ſeorſim placens; ſi tamen coniungantur ad ſimul canendum poſſunt facere diſſonantiam, & offendere aures: idem eſt in picturâ, in pulchritudine, &c. ex coniunctione enim alicuius coloris aliàs ex ſe boni poteſt reſultare totum aliquod diſſorme. Et certè monſtra naturæ ſæpè non ideò ſunt diſformia, quòd partes in ſe diſformes ſint, ſed quia aggregatum eſt diſforme. Addo inſtantiam ex materiâ bonitatis & malitiæ omni exceptione maiorem: etenim comeſtio ipſa externa carnium, quæ in ſe non eſt mala moraliter, redditur tamen mala & odio moraliter honeſto digna per ſolam legem prohibentem; quæ lex bona eſt, & indigna odio. Nec puto vllum ibi quæſiturum differentiâ phyſicam intrinſecam inter eam comeſtionem malam, & inter licitam. Rationem à priori reddidi etiam in hac materiâ quia non eſt neceſſum, vt effectus formalis reſultans ex omnibus partibus ſimul ſumptis inueniatur in qualibet parte, etiamſi hæc ſit ipſa forma: odium enim eſt forma conſtituens obiectum in ratione odio habiti; &

29. nullo modo ipſum odium odio habetur, ſed potiùs amatur. Dico ergo carentiam condonationis quantumcumque in ſe bonam poſſe eſſe formam, quâ peccatum præteritum conſtituatur hodie durans, & conſequenter etiam hodie malum: quod præcipuè verum eſt in præſenti, vbi ſaltem in vnâ parte huius concreti inuenimus malitiam, carentiam autem condonationis ſolùm ponimus vt formam ad durationem illius, malitiæ.

Replica contra ſolutionem.

Tertia obiectio (& ſit replica contra ſolutionem:) Deo non ſolùm diſplicet peccatũ præteritum, ſed etiam habituale vt tale, quia illi diſplicet quòd illud duret; ergo diſplicet ei carentia condonationis, quâ conſtituitur in ratione durantis.

Reſponſio.

Reſpondeo, Deo non diſplicere peccatum habituale vt habituale, niſi ſummùm, quâ parte vt tale dicit carentiam æqualis compenſationis ex parte hominis: ſed neq; hoc diſplicet illi propriè moraliter; nam hæc carentia non eſt peccaminoſa, quandoquidem non poteſt homo illam ponere; nec, ſi poſſet, ſtatim tenetur ponere.

Diſplicet Deo peccatũ habituale materialiter vel quaſi habitualiter.

Solùm ergo diſplicet Deo peccatum habituale materialiter; diſplicet verò quaſi habitualiter, id eſt, diſplicet illi hodie peccatum perinde ac ſi hodie exiſteret; hoc autem ſolùm probat, requiri carentiam condonationis vt conditionem ex parte peccati præteriti, vt hodie poſſit odio haberi, non tamen eam carentiam terminare odium, iuxta dicta paulò antè. Deo ergo non diſplicet directè, quòd mortale duret, ſed quòd commiſſum fuerit: id quod omnes tenentur fateri, ſiue peccatum habituale in hoc, ſiue in illo conſiſtat:

Deus non habet odio ius ſuum ad puniendum peccatum.

30. ſi enim ponatur in priuatione gratiæ, Deus nolens concedere gratiam vult durare habituale: deinde, ſi ponatur in dignitate ad pœnam, Deus licet odio habeat hoc, quod eſt fuiſſe peccatum, non tamen odio habet ſuum ius ad puniendũ illud: idem proportione poteſt dici in quocumq; alio conſtituatur habituale. Cuius ratio vniuerſalis eſt, quia habituale vt habituale non eſt liberum homini nouâ libertate ab actualis libertate diſtinctâ: vnde homo, quòd plus minúſue manſerit in habituali (dũ non neglexerit tempus, quo obligabatur ad pœnitentiam) non grauiùs peccat; nec de nouo ideò in confeſſione vllo modo modo hæc circumſtantia ex obligatione eſt explicanda: ergo habitualitas vt habitualitas non diſplicet Deo, ſed ſolùm peccatum præcedens, quod hodie eſt habituale, & pro hodie diſplicet, quia non eſt condonatum.

Obiectio Quarta ab abſurdo, nimirum ſequi, Deum eſſe cauſam durationis peccati.

Reſponſio.

Quarta obiectio: Carentia condonationis eſt pars habitualis; ergo Deus volens eam carentiâ vult durare habituale; ergo eſt cauſa per ſe durationis peccati. quod videtur abſurdum. Reſpondeo, teneri hoc omnes fateri, ſiue qui dicunt, priuationem gratiæ eſſe peccatum; etenim Deus nolens dare gratiam eſt cauſa conſeruans illam priuationem; ſiue qui dicunt, carentiam condonationis eſſe conditionem eſſentialem, qui præcipuè hoc argumento vtuntur. Nam ſi illa conditio eſt talis, vt eâ manente maneat peccatum, & ablatâ auferatur, perinde ac ſi eſſet pars peccati, quod iſti fatentur, certè in ordine ad deſtruendum vel conſeruandum peccatum perinde eſt, quòd ſit conditio eſſentialis ac ſi eſſet pars.

Declaratur magis reſponſio.

Declaro id magis: Deus eſt cauſa per ſe deſtruens habituale, vt omnes fatentur; ſed non aliter deſtruit, niſi deſtruendo conditionem eſſentialem, vt hi dicunt: ergo è contrario Deus nolens eam conditionẽ deſtruere, erit cauſa per ſe conſeruans habituale. Patet conſequentia, quia ſi ipſi Deo tribuitur deſtructio per ſe præcisè, eò quòd deſtruat conditionem, profectò etiam tribuetur illi per ſe conſeruatio, quia conſeruat conditionem eamdem: contrariorum enim eadem eſt ratio. Idem etiam vrgeo in aliorum ſententiâ: dicunt enim, eleuationem extrinſecam Dei ſolùm eſſe conditionem, vt cauſa naturalis ſit potens ad effectus ſupernaturales; & tamen Deus, dum præcisè eam eleuationem vult, eſt cauſa per ſe, quòd naturalis cauſa ſit potens; ergo per ſe cauſare aut conſeruare conditionem eſſentialem ſufficit, vt per ſe ſit cauſa effectus formalis: idem etiam poteſt oſtendi in aliis exemplis; ſed res eſt certior quàm vt longiorem exigat probationem.

Abſolutè obiectioni reſpondetur. Ex ſuppoſitione peccati præcedentis poteſt Deus dici velle indirectè illud durare.

Ergo abſolutè obiectioni reſpondendum eſt, Deum, factâ ſuppoſitione peccati præcedentis, poſſe indirectè velle, vt illud duret; quia hoc nihil aliud eſt, quàm nolle condonare, quod iuſtiſſimè poteſt facere; non tamen ideò Deus dicendus eſt per ſe cauſa durationis peccati, quia in communi modo loquendi non dicitur Deus cauſa earum rerum, quas ſolùm vult ex ſuppoſitione aliquâ noſtri peccati; ſicut non dicitur abſo- 31.
lutè velle damnare homines, & velle mortem illorum, licet ſuppoſitâ hominis impœnitentiâ, poſitiuè & directè velit eos ad inferos detrudere, & in æternum mori: ſolùm ergo cum addito ex ſuppoſitione, quod homo peccauit, & non pœniteat, dicendus eſt Deus velle durare illud peccatum, quatenus vtendo ſuo iure, etiamſi poſſet condonare, non tamen condonat, ſeu non vult condonare, ſed illum hominem odio habere, prout eſt promeritus per peccatũ præcedens.

Obiectio. Quinta.

Reſponſio.

Quinta obiectio: Peccatum habituale eſt effectus actualis: ideò enim eſt habituale, quia fuit actuale, non è contrario; ergo habituale non conſtituitur ex ipſo actuali intrinſecè. Reſpondeo negando antecedens: ſicut enim mea duratio hodierna non eſt effectus primæ durationis, licet illam eſſentialiter ſupponat; ideóque licet ſit verum dicere, Ideò duro, quia extiti & exiſto; non tamen duratio præcedens, quæ iam non eſt, quando hodierna exiſtit, poteſt eſſe cauſa hodiernæ: ita etiam duratio habitualis non eſt propriè effectus peccati actualis, licet verum ſit dicere, Ideò durat habitualiter, quia fuit, & non eſt condonatum; quæ non eſt propriè

causalis, sed quasi definitio habitualis; sicut dicitur, *Ideò est homo, quia est animal rationale*: ad quam causalitatem non requiritur distinctio vlla inter hominem & animal rationale ex parte obiecti, neque inter peccatum actuale & habituale, secundùm id quod dicunt in recto, licet requiratur secundùm obliquum; quia actuale sine carentiâ condonationis est peccatum, habituale verò exigit eam carentiam.

Poterat hîc quæri, vtrùm peccatum habituale habeat annexum sibi aliquem reatum; & quid ille sit. Verùm de hoc commodiùs agetur infrà, dum de effectibus peccati disputandum erit. Et satis de peccati habitualis constitutiuo.



DISPVTATIO L.

De peccato originali: an sit, & à quo, & ex quibus contrahatur: vbi de eius causis.

1. *Dimisio peccati in actuale, personale & originale.*

Dluidi solet peccatum in actuale, seu personale & originale; illud sufficienter ex dictis à nobis hucusque declaratum est; est enim id quod quis voluntate & libertate propriâ actu committit; solúmque restat nobis originale, de quo Theologi cum Magistro in 2 dist. 3. & cum D. Thom. hac 1. 2. q. 81. 82 & 83. specialiter autem Vasquez à disp. 130. Suar. disput 9. Tannerus q. 7. Gregorius de Valent. q. 12. Alphonsus Curiel ad q. 81. D. Thom. vbi cæteri omnes Thomistæ fusè de illo disputant.

Ne autem, si vnâ disputatione tam amplam materiam comprehendere velimus, fastidium patiamus, eam in tres diuidemus: in hac de eius existentiâ & causis agemus; in sequenti de eius essentiâ; dein de ipsius pœnâ.

SECTIO I.

Supponitur Catholica doctrina.

NOn est animus hîc fusè contra hæreticos nostri temporis de peccato originali disputare; id enim præstitere egregiè tum citati auctores, tú maximè Cardinalis Bellarminus lib 4. de Statu peccati: insinuabo tamen breuiter, qui errores circa hoc peccatum in Ecclesiâ fuère, & quid sit fide tenendum, vt ea, quæ magis sunt scholastica, exactè discutiamus. *Primus error Pelagij circa peccatum originale.* Primus error videtur fuisse Pelagij, qui originale omnino negauit, teste Augustino lib. 1. de Peccatorum meritis & remissione c. 18. & 20. Pelagio deinde adhæsere Armeni, vt docet Castro aduersus hæreses ver. *Peccatum*. Albanenses item, teste Antonino 4. p. tit. 11. cap. 7. nouissimè verò Anabaptistæ. Cui errori fauere videtur Chrysostomus hom. 10. ad Romanos; vbi habet, *Adamo peccante & mortali effecto, qui ex eo orti sunt, eos tales esse nihil habet absurdum; at ex illius inobedientiâ alterum peccatorem exstitisse, quam habet conuenientiam aut congruentiam?* & homiliâ 39. in Epist. ad Corinth. explicans illum locum Pauli, *In Adamo omnes moriuntur, morte* inquit *corporis, non gehenna*. Potéstque à ratione difficultas etiam pro eâ sententiâ obijci: Peccatum ex suo conceptu formalissimo debet esse liberum subiecto quod denominat; atqui inobedientia Adami non est vllo modo libera posteris, quia tunc nec quidem physicè existebant; ergo non potuêre per illam contrahere originale peccatum. Contra hunc errorem Catholica fides docet, per naturalem generationem peccatum primi parentis transire ad posteros, adeóq; eos verè & realiter contrahere peccatum originale. *Posteros Ada per naturalē generationē verè & propriè contrahere originale de fide est.* Ita Scholastici omnes, imò & hæretici, exceptis citatis. Pro eâ item veritate stant omnes Patres post Augustinum; qui in diuersis locis oppositum errorem confutauit: 2. vide Bellarminum: stant etiam Concilia Mileuitanum; ab Innocentio Primo confirmatum, cap. 2. Palæstinum: vbi, licet ficte, retractauit tamen Pelagius suum de originali errorem, S. Augustino teste: Arausicanum cap. 1. & nouissimè Tridentinum sessione 5. de peccato originali num. 2. & 4.

Ex Scripturâ probatur. Ex Scripturâ idem constat; quia in veteri Testamento circumcisio instituta fuit pro remissione peccati in infantibus; non poterat autem in eis esse tunc peccatum actuale, quia rationis incapaces omnino erant; ergo debuit esse pro originali: & licet Vasq. disp. 130. cap 2. probare conetur, in circumcisione non fuisse remissum originale, contrarium tamen est longè certius. de quo dum de Sacramentis. Iob item 14. dicitur, *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* & Dauid Psalm. 50. *Ecce in iniquitatibus conceptus sum: & in peccatis concepit me mater mea.* Ex quo loco S. Augustinus & Scholastici originale meritò intulerunt. Clarissimè autem eadem veritas suadetur ex D. Paulo ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccauerunt.* & : *Vnius delicto multi mortui sunt.* & ad Ephes. 2. *Eramus naturâ filij iræ* item 2. ad Cor. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est Christus, ergo omnes mortui sunt.* Quem locum de morte per peccatum explicat S. Augustinus lib. 6. contra Iulianum cap 4. & verò de morte spirituali ibi Paulum agere sequentia verba ostendunt: *Vt, & qui viuunt, iam non sibi viuant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est.* Quæ verba non possunt de vitâ corporali, sed spirituali intelligi; & consequenter è contrario mors, in quâ alij dicuntur esse, & de quâ anteà dixerat, quòd omnes mortui fuissent, debuit esse spiritualis.

Ratione non potest probari. Ratione persuaderi non potest Catholica doctrina, quia hæc res est extra omnem naturæ cursum præcisè pendens ex voluntate Dei; & verò potiùs quodammodò aduersariam videtur habere rationem naturalem, licet neque hoc verum sit, vt infrà ostendam: vbi simul satisfaciam 3. argumento superiùs posito in contrarium.

Ad Chrysostomum citatum respondetur. Ad Chrysostomum ibidem citatum dicimus cum D. Augustino lib. 1. Contra Iulianum, eum docuisse alibi apertè veritatem Catholicam; quod vt demonstret S. Augustinus fusè agit c. 2 per duo magna folia, verba ipsius Chrysostomi Græca proferens; & ex illis mentem ipsius clarè deducens. Ad locum autem allatum dico, ea verba tantùm esse proponentis quæstionem & difficultatem illius, vt legenti constabit: in responsione verò, quam paulò pòst subiungit, satis difficulter loquitur; vtitur tamen verbo dubitano., aliq; videri S. Paulum ibi peccatorem pro obnoxio

& reo

& reo mortis vsurpasse. Fortè ergo solùm negauit Chrysostomus peccatum, quod nos dicimus actuale personale: hoc enim non potest contrahi ex voluntate alterius.

Error secundus circa originale peccatum.

Secundus error circa originale peccatum, præcedenti quodammodò oppositus, in tantum peccatum originale exaggerat, vt in deliramenta planè ridicula delabatur, nec quidem vna eadémque eius erroris sit explicatio, sed veluti mõstrosa hydra varijs capitibus constans sibi ipsi maximè aduersetur: sunt etenim auctores huius erroris hæretici nostri temporis in suis deliramentis inconstantissimi; quorum vnus

Matthiæ Flacci Illyrici error circa originale.

Matthias Flaccus Illyricus dicit, originale esse formam quamdam substantialem, quæ Adamo post peccatum arte diaboli data fuit: in quod tamen deliramentum etiam cæteri eius farinæ homines acriter inuehuntur, & sanè meritò; absurda enim innumera inde sequuntur.

Refutatur Primò.

Primum est, quòd in nobis etiam post acceptam gratiam maneat ea natura, imò in Beatis; quia etiam hi in resurrectione eodem omnino corpore & animo constabunt quo nunc, iuxta illud Iob. 19. *Et in carne meâ videbo Deum meum*, &c. alioquin si non eadem anima, quæ benè se gessit, afficeretur præmio, sed alia diuersa, priore destructâ, iniustus esset Deus.

Secundò.

Secundò ex eo errore sequeretur Christum, qui originale non habuit, non esse hominem nobiscum eiusdem speciei; quia non haberet eamdem formam substantialem.

4. *Tertiò.*

Tertiò sequeretur dari aliquam substantiam essentialiter malam, (vt olim Manichæi somniarunt) cuius Deus esset causa, &c. Præter hæc alia possunt absurda assignari inde secuta; sed his omissis, ratione à priore ex conceptu peccati reijcitur Illyricus: etenim peccatum debet esse necessariò libera operatio; atqui ea forma substantialis non est operatio, nec est nobis libera, ergo, &c. Denique rogo, an Adamus retinuerit animam eamdem, quæ peccauit, an verò loco illius alia aduenerit? Si dicatur hoc secundum, euidenter reijcitur, quia prior anima sola fuit mala admittens peccatum, ideóque illa sola debebat puniri, torqueri, non verò hæc secunda, quæ nihil mali effecerat. Secundò, quo sensu dicetur bona illa quæ peccauit, succedens verò, quæ nondum quidquam mali egerat, iudicabitur mala? quòd si ideò dicatur, manente antiquâ, noua alia aduenisse, id ipsum stultum est; & clarè inde reijcitur: nam priusquã ea adueniret, iam antiqua erat mala; quia per peccatum promeruit aduentum secundæ: si ergo mala erat iam ante secundam, vt quid secunda ea inducitur?

Obiectio.

Fortè pro hoc errore dices: In Scripturâ peccatores dicuntur semen diaboli, habere cor lapideum; hoc autem denotat formam substantialem aliquam malam, &c.

Responsio.

Respondeo, hunc hæreticũ tam stultè iudicasse facere sibi hæc loca, ac si Christum verum lapidem, vitem, leonem, &c. diceret; eò quòd sæpè Scriptura illum vocet lapidem angularem, leonem, & ipse Christus se vitem nominet: igitur sicut hæc allegoricè intelligenda sunt, ita, dum peccator dicitur habere cor lapideum, dum vocatur semen diaboli, &c. fortè in tantum delirauit Illyricus, vt vim generatiuã diabolo concederet. Sed de Flacco satis.

Aliorum error circa originale.

Aliter à cæteris hæreticis explicatur originale; quod dicunt esse ipsum appetitum inferiorem, seu concupiscentiam, quam per peccatum vitiatam censent, sempérque inclinare ad peccatum. Contra hunc tamen errorem fusè auctores supra citati; maximè Bellarminus lib. 5. quæst. 8. habétque contra ea clara testimonia Scripturæ, quibus homo dicitur purgari ab omni peccato per

Refutatur à Bellarmino, & alijs.

Christi gratiam, & nihil damnationis esse ijs qui sunt in Christo Iesu, qui non secundùm carnem ambulant; & tamen illi sentiunt rebellionem carnis. Certè Paulus ipse, qui se à charitate Christi separari non posse gloriabatur, adhuc tamen in se concupiscentiam sentiebat; ergo illa non est vllo modo peccatum: id quod olim elegantissimè ex citatis & alijs Scripturæ locis Augustinus probauit lib. 1. de Nuptijs & concupiscentiâ c. 23. & lib. 3. Contra duas epistolas Pelagianor. cap. 3. vbi ait: *Baptismus abluit peccata omnia, prorsus omnia, siue originalia, siue actualia. & tamen non tollit appetitum inferiorem.* lib. item 3. de Symbolo ad Catechum. c. 20 & alibi, ita vt Caluinus ipse lib. 3. institut. cap. 3 §. 10 coactus fuerit fateri, Augustinum sibi in hoc puncto esse aduersarium, & simul cæteros antiquos Patres, quorum Augustinus sententias fideliter collegit. Denique Tridentinum sess. 5. can. 5. definiuit, in Baptismo tolli totum id, quod verè peccati rationem habet; concupiscentiã verò, quæ in renatis manat, non esse peccatũ, sed aliquando dici peccatum, quia inclinat ad peccatum. & ab hoc promanauit: sæpè enim per figurã denominatur res à suo effectu aut à causâ: sicut pomum dicitur sanum, quia sanat.

Obijciunt hæretici Primò sanctum Paulum ad Romanos.

Contra hanc certissimam fidei veritatem obijciunt hæretici S. Paulum, qui ad Romanos 7. concupiscentiam vocat peccatum.

Respondetur.

Respondeo cum Tridentino, quod priùs tradiderat Augustinus lib. 1. Retract. c. 13. idcò vocari peccatum, quia est pœna peccati; & ad illud inclinat, iuxta paulò antè dicta.

Secundò Augustinum

Obijciunt item Augustinum ipsum, qui lib. 5. Contra Iulianum c. 3. concupiscentiam & pœnam & causam peccati dixit & simul peccatum esse.

Respondetur.

Respondetur, ibi non de peccato formaliter, sed obiectiuè locutum, ac si dixisset, eam esse malam in se; loquitur enim de ipsis actibus elicitis appetitus, qui proximè inclinant ad peccatum: nam si eis consentiat homo formaliter peccat: sic dicimus, Homicidium externum peccatum est, non quia in se sit actio libera & peccaminosa; etenim factum ab amente & sine aduertentiâ non est peccatum; si tamen ab agente libero prodeat, peccatum est. Idem de actibus concupiscentiæ & motibus carnis Augustinus docet, & nihil amplius.

Tertiò Scripturam.

Tertiò obijciunt, in Scripturâ peccata dici tecta; ergo appetitus, licet non imputetur ad peccatum, verè tamen peccatum erit.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò, consequentiã esse ridiculam; eodem enim modo possent inferre, Ergo oculi erunt peccatum, licet non imputentur: quid enim, quæso, in eo antecedenti *peccata teguntur*, magis est de concupiscentiâ quàm de oculis, naso, barbâ, &c.

Secundò.

Respondeo Secundò, argumenti antecedens solùm esse ad probandum non remitti verè peccata, sed occultari; at ad probandum, peccatum consistere in hac aut in illâ re, planè esse disparatum.

Tertiò.

Respondeo absolutè Tertiò, in Scripturâ tegi respectu Dei formaliter idem esse ac reuerâ tolli, perire; quia respectu Dei id quod existit manifestissimum est, neque quidquam est quod oculis eius sit absconditum: solùm enim ea non videt præsentia, quæ re ipsâ præsentia non sunt.

Alij ex hæreticis nostri temporis putãt originale esse ipsa actualia peccata.

Tertiò nonnulli ex ijsdem hæreticis dicunt, originale esse ipsa actualia peccata; opinantur enim hi nasci hominem cum peccato, hoc est

sine metu Dei, sine fiduciâ erga Deum. Melanchthon verò addit in Apologiâ Confessionis Augustanæ art. 2. contemptum Dei, odium Dei, itam in Deum, desperationem gratiæ, &c in quibus dicit infantes nasci. Verùm quis non videat, has esse meras nugas & stultitias: quomodo enim infantes irascuntur Deo, desperant, odio habent, &c. adhuc in vtero materno & recenter nati? 6. Deinde, numquid omnes homines ea omnia peccata committunt, cùm tamen omnes habeant originale? numquid omni momento, siue dormiant, siue comedant, siue studeant; cùm tamen originale constanter maneat, & quidem etiam post Baptismum, iuxta hos hæreticos? Sed de te satis clarâ nimis iam cum illis.

Sectio II.

Vtrùm originale sit propriè peccatum, & an vniuocè cum actuali conueniat.

PRoposui errores fide Catholicâ reijciendos circa originale; iam oportet, antequam ad vltimam difficultatem veniamus, alias quæstiones inter Scholasticos aliqualiter controuersas expedire: inter quas prima est, an originale verè & propriè sit peccatum. Respondeo cum omnibus ferè Scholasticis, cum Magistro & D. Thomâ suprà, omnino esse: id quod multi adeò certum iudicant, vt illud de fide etiam reputent; nam licet sub his terminis non sit definitum, & inter Catholicos aliqui posuerint contrarium, vt Durandus in 2. dist. 30. quæst. 2. docens, minùs propriè esse peccatum quàm actuale; quod tamen fortè in aliquo sensu sustineri potest: idem etiam sentiat Ruardus Tapperus art. 2. quia tamé in Scripturâ absolutè dicitur peccatum; à Patribus item sine limitatione hoc nomen ei absolutè tribuitur: & quod grauius est, Tridentinum suprà docet, per Baptismum tolli totum id quod habet verum & propriam rationem peccati; quibus satis apertè insinuat, originale, quod per Baptismū tollitur, eam veram & propriam rationem peccati habere, dubium esse non potest, quin verum peccatum sit: quomodo autem deficiente propriâ libertate possit verum & proprium peccatum esse, dicetur inferiùs, dum originalis essentia declarabitur; vbi magis confirmabitur certa hæc inter Scholasticos doctrina.

Originale verè & propriè est peccatum.

Dixi paulò antè, modum loquendi Durandi in sēsu aliquo admitti posse: etenim si doceat, quod & verba sonare videntur, originale propriè esse peccatū, esto dicatur, actuale esse magis propriè, eò quòd magis propriè participat libertatem seu 7. rationem voluntarij, &c. sicut mortale solet dici magis propriè peccatū quàm veniale, non video quid habeat absurdi eius sententia; imò, re benè consideratâ, ita est, quia haud dubiè libertas propria maior est quàm libertas in voluntate alienâ; neque ideò excluditur originale à vero & proprio peccato: nō enim omnia, quæ propriè participant vnum aliquod prædicatum commune, eo ipso sunt ita inter se æqualia, vt nequeat vnum dici & esse magis propriè tale quàm alterum. sed in hoc fortè multum de nomine miscetur. Et satis de primo dubio quæstionis.

Modus Durandi in aliquo sensu admitti potest

Circa secundum quærimus, vtrùm ita propriè originale sit peccatum, vt conueniat vniuocè cū actualibus cæteris, an verò solùm analogicè. Multi affirmant vniuocationem, alij analogiam; qualis in ratione entis poni solet inter Deum & creaturas. Ego duobus verbis respondeo, iuxta principia, quæ in Logicâ fusè vt probabiliora defendi, scilicet, dari vniuocationē inter omnia ea quæ propriè aliquam rationem communem participant, vt inter Deum & creaturam in ratione entis, substantiæ, &c. quantumuis differentiæ contrahentes sint inter se etiam infinitè inæquales; eò quòd tota hæc inæqualitas sit extra rationē communem, nec significetur vllo modo per vocem communem: quando enim dico *ens*, non dico *à se* aut *ab alio*, sed abstractò; alioquin non esset vllo modo conceptus communis. Iuxta hanc ergo doctrinam necessariò dicendū erit, originale conuenire vniuocè cum actuali, quia per hoc nihil aliud dicimus, quàm vtrumque esse propriè peccatum: quod, vt paulò antè ostendi, vel est de fide, vel certè fidei proximum. Si verò loquendū sit iuxta principia aliqui valdè commnia, quòd analogia detur etiam inter res participantes propriè illud prædicatum, quod analogum dicitur, longè probabiliùs videtur, solùm analogicè ea duo conuenire; quia maior differentia est in genere voluntarij inter voluntarium propriâ volūtate commissum, & commissum solùm moraliter in voluntate alterius, quàm sit in genere entis inter substantiam & accidens; vt quilibet facilè aduertere potest: atqui inter substantiam & accidēs admittitur analogia in genere entis; ergo etiam debet admitti inter originale & actuale.

An originale cū actualibus vniuocè conueniat

Respondetur affirmatiuè.

Illud mihi in hoc pūcto valdè mirabile videtur, quod P. Vasquez disp. 132. num. 45. dicat, meliùs posse hæc duo peccata dici æquiuocè conuenire quàm analogicè: rationem teddit; nam quod æquiuocè tale dicitur, simpliciter tale dici potest, quod autem analogicè, non ita; quia inter analoga vnum solum absolutè dicitur tale, alia verò impropriè: hinc Vasquez infert, meliùs locutos Capreolum & Durandum, qui æquiuocam eam rationem dixerunt, quàm Richardum, qui analogicam: miror, inquam, hæc à Patre Vasquez aut ab vllo doceri; nam æquiuoca longè minùs conueniunt inter se realiter quàm analoga, imò nullo prorsus modo cōueniunt nisi solâ purâ voce; id quod est omnino per accidens: neque enim nomen vni ponitur, ea eo quòd habeat similitudinem cum alio, sed casualiter: sicut Gallus dicitur de homine nato in Gallijs, & de gallo gallinaceo; at originali non est casu imposita eadem vox *peccatum*, quæ imposita est actualibus: in hoc enim sensu æquiuocè etiam Deus potuit ab hominibus habere idem nomen cum peccato; vt scilicet ea vox *peccatum* æquiuocè significaret Deum & simul peccatum, lapidem, &c. ergo originali imposita est ea vox *peccatum* ob similitudinem cum peccato actuali & conuenientiam cum illo intra ipsā significatā per eam vocem; ergo omnino repugnat in terminis, quòd meliùs ea duo peccata dicantur æquiuoca in ratione peccati quàm analoga; quandoquidem vtraque debent habere rationem communem similem, quam vox *peccatum* in se significet. Et de vniuocatione satis.

Repugnat in terminis, quod Vasq. dicit, hæc duo peccata meliùs æquiuocè quàm analogicè conuenire. 8.

Sectio III.

Per cuius peccatum aut quale traductum fuit, aut traducendum erat peccatum originale in posteros.

SVb hoc titulo multa comprehenduntur, quæ breuiter explicanda sunt; quia omnia solùm pendent

Multa sub hoc titulo comprehenduntur.

pendent à decreto Dei; quod ex cõmuniori Scholasticorum sensu, quando ex Scripturâ quidquã certi inferri non potest, colligendum probabiliter est. Quærimus ergo, vtrùm traductum sit de facto originale vi peccati solius Adami, vel vi peccati solius Heuæ; ita vt, si Adam solus, aut Heua sola peccasset, adhuc fuisset traducandum itê, an casu quo ante peccatum aliquos filios generassent, vel, an, esto neuter ex illis peccasset, si tamen filij eorum peccassent, nepotes tunc fuissent in originali concipiendi: & denique, an, si peccatum aliud, non hoc commisissent, nos contraxissemus originale.

Svbsectio I.

Ex solius Adami, non Heuæ peccato, & quidem ob solum esum ligni, contractum & contrahendum erat originale.

Et si solus Adam & nõ Heua peccasset, omnes tamen posteri in originale lapsi fuissent.

9. Dico Primò: Si Adamus peccasset, esto non Heua, adhuc omnes eodem modo contraxissemus originale. Ita tenent cõmuniter omnes Doctores cum D. Thomâ q. 8. art. 5. & videtur à S. Paulo satis expresè traditum, dum sæpè repetit per vnum hominem mortem intrasse: in Adamo omnes mortuos, &c. si enim Heuæ peccatũ causa nostri fuisset, non debuisset dici per vnum hominẽ, sed per duos; nec in Adamum, sed maximè in Heuam, quæ primò peccauit, reducendũ id esset.

Non contraxissent posteri originale, si sola Heua peccasset.

Ex hac conclusione infertur è contrario manifestè, Si Adamo non peccante Heua peccasset, non contrahendũ à posteris originale; quia si de facto Heua non nocuit nobis, sed Adamus; ergo si hic non nocuisset, seu non peccasset, & restitisset Heuæ, nullum nos passi essemus detrimentũ: si enim Heuæ peccatum habuisset vim nocendi, de facto nocuisset; vtpote quod primum exstitit.

Ex solo peccato esus ligni nobis de facto nocere poterat Adã.

Dico Secundò: Ex solo peccato in esu ligni cõmisso nobis de facto poterat Adamus nocere: ita communiter omnes: & colligitur probabiliter ex comminatione, quæ solùm facta est in pœnam esus ligni: in eã autem intelligũt cõmuniter Doctores inclusam comminationẽ de amissione iustitiæ originalis pro posteris; nã pro ipso Adamo amittenda erat per quodlibet mortale: quodlibet enim cũ gratiâ habituali, quæ præcipua erat eius iustitiæ pars, omnino pugnat: vtrùm autem per alia peccata priuãdus fuisset ipse Adamus subiectione appetitus, & corporali immortalitate, res est satis dubia. de quâ aliqua diximus præcedenti Tomo Tractatu de Opere sex dierum.

Peccatũ originale in omnibus vnicũ est & eiusdẽ rationis.

Hinc collige, peccatum, quod in nos transit ex Adamo, vnicum tantùm esse & eiusdẽ rationis in omnibus hominibus; quia & ab vno homine & ab eodem numero peccato deriuatum. Illud hac occasione quæri potest, vtrùm si solâ voluntate Adamus deliquisset, & re ipsâ non comedisset de ligno, nos fuissemus iustitiam amissuri. Res est dubia: in quâ mihi negatiua pars placet, quia verba ipsa Dei expresè videntur ob comestionem externam, & non ob solam volitionẽ illius, mortem illi minatã, *In quocumque die comederis*; non dicit, *volueris comedere*, sed, *comederis*.

Si Adam solâ voluntate peccasset, & re ipsâ non comedisset, iustitiam nõ amisissemus. Gen. 2.

Obiectio.

Objicies: Comestio externa non addit vllam malitiam moralem supra internam volitionem; ergo non propter comestionem externã, sed propter volitionem incurrendum erat originale.

Responsio.

10. Respondeo, Cùm decretum de amittendâ in nobis iustitiâ originali & contrahendo peccato liberũ omnino fuerit Deo, potuisse Deum apponere pro conditione essentialiter requisitâ ipsam externã comestionem, siue hæc addat malitiam interno actui, siue non; eam autem appositam esse satis expresè Scripturæ verba demonstrant.

Replica difficilis.

Replicari tamen grauiter potest, Ideò (iuxta dicẽda inferiùs) nos peccauimus in Adamo, quia voluntates nostræ transfusæ in Adamum fuerant in ordine ad inobedientiæ illius actum; ergo vel cùm primùm noluit ille Deo obedire, etiã antequam exteriùs comederet, nos etiam peccauimus, vel non: si non, etiam accedente externâ comestione non potuimus peccare; quia quòd posteà fecit Adamus comedendo, non fuit formale peccatum: actio enim exterior solum est denominatiuè peccatum à volitione interiori: si verò dicatur primum, scilicet cùm primùm ille internè cõsensit, nos peccasse; ergo, esto non fuisset secuta exterior actio comedendi, peccassemus; quia iam erat commissum à nobis peccatum. Et in hoc puncto magnum est discrimen inter pœnam per Adamum incurrendam & ipsum peccatum, vt à nobis incurrendum; nam pro pœnâ potest Deus conditionem apponere, quæ illi placet (vt paulò antè in obiectionis solutione dixi;) at in incurrẽdo peccato, quod formaliter cõsistit in volitione liberâ, non videtur posse apponi etiam à Deo aliquam aliam cõditionem, quæ sit post ipsam volitionem liberã; cùm in hac solâ tota & adæquata peccati grauitas & essentia consistat; vnde efficere non potest Deus, vt ex solâ actione exteriori superueniente mala reddatur volitio libera, quæ priùs nondum verè erat mala, quia hoc esset efficere, vt peccatum consisteret formaliter in re nõ liberâ; quod implicat; ergo nec habuit vim ad efficiendum, vt nos per comestionem externam diceremur peccare, si per volitionem liberam comedendi, quę sola propria peccatum est, nondum peccaueramus. Quod si ideò dicamur priùs peccasse, tunc inde infertur euidenter, Ergo, esto Adamus actu non comedisset, nos peccassemus, iuxta dicta paulò antè.

Obiectioni respondetur.

Non video hanc obiectionem ab vllo propositam, quę reuerà difficilis est, & satis reddit probabilem partem contrariam, quòd scilicet non fuerit nostrum peccatum dependens ab externâ transgressione præcepti. Nihilominùs tamen potest ei responderi, cùm ad peccandum in Adamo requiratur (iuxta dicenda infrà) transfusio volũtatum nostratum in voluntatem Adami; hæc autem transfusio fiat per volitionem Dei, supposito supremo illius dominio in nos; facilè intelligi posse, quomodo ad eam transfusionem apposuerit Deus conditionem aliquam etiam posteriorẽ ipso peccato: potuit enim hoc modo dicere, *Volo vt in ordine ad externam obseruationem aut transgressionem eius præcepti, de non edendo de ligno scientiæ, sint transfusæ voluntates posterorum in Adamum*. Ecce vi huius decreti non intelligitur in Adamum transfusa mea voluntas, nisi Adamus exteriùs transgrediatur; quia Deus solùm dixit, *Volo vt in ordine ad externam obseruationem aut transgressionem eius præcepti*, &c. 11.

In peccato ab Adamo contracto duo includuntur, & quæ.

Hoc in formâ dico, In peccato nostro ex Adamo contracto duo includi; vnum est transfusio volũtatum nostrarum in Adamum; alterum, ipsa Adami transgressio, quæ reputatur nostra moraliter vi eius transfusionis; quia verò transfusio non est libera nobis, neque ipsi Adamo, ideò optimè posse eam pendere à conditione externâ transgressionis, siue ea sit in se Adamo libera siue non, siue sit peccatum, siue non. In eo ergo

priori,

Peccatum Adami est nostrum conditionaliter solum.

priori, qno Adamus peccauit interiùs, iam intelligimus peccatum illud nostrum esse conditionaliter, quia nos tunc eramus conditionaliter in Adamo, id est, si sequatur actualis transgressio: quia per eam vltimò nostra voluntas reddebatur voluntas Adami. Quæ difficultas de facto habet locum in nobis omnibua: etenim quòd ego de facto contraham peccatum, & in Adamo absolute peccauerim, pendet ab eo, quòd de facto sim productus aut producendus: esto enim Adamus peccasset, si ego non fuissem productus aut producendus, non contraxissem peccatum, nec peccassem: ea autem futuritio mei est post præuisum peccatum Adami: non enim me Deus absolutè decreuit prodocere, nisi præuiso peccato Adami: ergo rectè potest peccatum meum in Adamo esse dependens vltimò ab aliquâ conditione posteriore ipso actuali peccati Adami; dependena, inquam, ratione, vt sic dicam, transfusionis voluntatis, non ratione actualis commissionis ipsius peccati.

Svbsectio II.

Vtrùm Adamo peccante post generatos filios, aut his solis peccantibus, originale contrahendum foret.

Et si filij Adæ peccassent, nō peccante ipso Adamo, originale non fuisset ab vllo contractū.

Circa secundum, quod facilius est, Conclvsio sit: Si Adamus non peccasset, esto eius filij peccassent, originale non fuisset ab vllo ex nepotibus contractum. Hæc est communis. Et facilè inde suadetur, quia solus Adamus fuit constitutus caput generis humani, ergo à solo peccato illius pendebat nostrum. Ita S. Thomas q.81. art. 2. & cùm eo omnes communiter.

Obiectio.

Responsio.

Dices: Si Cain peccasset, filij ipsius nati fuissent ex parente infecto per peccatum; ergo debuissent etiam ipsi nasci eo peccato infecti. Respondeo negando consequentiam: sicut enim è contratio de facto ex parentibua liberis iam per Baptismum ab originali nascuniut filij infecti originali; ita tunc ex parentibus infectis peccato filij nascerentur sancti. Ratio est, quia non attenditur pro peccato originali quid immediatè parentes habeant, sed quid Adamus fecerit: cúmque
12. Adamus eo casu non peccasset, non contraxissent eius nepotes peccatum. Ratio vltima à priori huiua est, quòd ex naturâ rei nullum peccatum transit ex parentibus ad filios; sed id (vt declarabimus infrà) pendet à speciali pacto Dei: cúmque Deus illud pactum non cum posteris, sed cum solo Adamo, & quidem (vt dixi suprà) nó ob omnia peccata, sed solùm ob esum e ligno scientiæ, statuerit, inde fit, vt sicut esto Adamus fuisset alio quolibet peccato infectus, quando genuit filios, si tamen de ligno scientiæ non comedisset, non infecisset prolem; ita neque ipsius filij quantumuis infecti, infecissent nepotes Adami, si hic non peccasset.

Ratio huius à priori.

Si Adamus in innocentiâ filium genuisset, peccante Adamo, originale non contraxisset.

Hinc fit Secvnda Conclvsio: Si Adamus primò peccasset, postquam genuisset filium, talis filiua, siue adultus esset, siue infans tempore peccati Adami, non contraxisset originale; quia hoc solùm contrahitur per propagationem ex Adamo peccatore: atqui ille filius fuisset tunc conceptus ex Adamo adhuc innocente, ergo & ipse filius fuisset in innocentiâ conceptus.

An nepos ex filio innocente post Adami peccatum genitus originale contraxisset.

Circa primam partem tituli maior est dubiū, vtrùm scilicet nepotes Adami, qui licet a parente innocente generati essent, post peccatum tamen Adami essent illud contracturi. V.g. Adamus adhuc innocens genuit Abel; hic non contraxit, vt vidimus, originale, priùs verò quàm Abel generatet filium nepotem Adami, iam Adamus peccauerat; quærimus, an tunc nepoa Adami fuisset contractutus originale. Pater Taonerus dub. 2. obiter quæstionem taugena supponit vt omnino certum, contrahendum ab his originale, eò quòd essent concepti ab Adamo iam existeote io peccato.

Affirmat Tānerus.

Res dubia est.

Ego tamen Dico Primò, rem esse valdè dubiam; quia pendet ex volitiooe Dei; de quâ nobis non constat certò.

Probabilior tamen est doctrina negatiua.

Secvndò Dico, In re dubiâ mihi videri longè probabilius, eos non contracturos originale, quod ostendo retorquendo argumentū Patris Tanneri; quia illi non essent geniti ab Adamo peccatore, sed potiùs iusto & sancto, ergo, &c. Probo antecedens meo iudicio clarè: Nam causa mediata & remota non dicitur causare nisi præcisè ratione causationis immediatæ, quam habuit in causam immediatam, vt omnea fatentur, & res est ex terminis nota: atqui Adamus, quando genuit causam immediatam, seu suum filium, erat sanctus & innocens, ergo respectu nepotis, etiamsi concepti post peccatum Adami, in genere tamen causantis sanctus & iustus fuit Adamua. Confirmo id euidenter ex humanis tam physicis quàm moralibus; in quibus probabiliter debemua dicere, Deum se in decreto de nostro peccato accommodasse: etenim si Petrus v. g. natus sit à parente adhuc nobili, ideóque etiam retineat suam nobilitatem, posteaquam parens ob aliquod delictum infamia redditur, à fortiori filius Petri retinebit eamdem nobilitatem: nemo enim concipit me ab auo reddi infamem, si meus parens ab eo vitiatus non est, sed in suâ antiquâ nobilitate mansit. Et ratio à priori est, quia non vitiatur quidquam à causâ remotâ, nisi vitium transeat per medium; imò è contrario sæpè contingit, & Deus ita olim in lege statuit, vt filij immediatè redderentur infames ad duas trésve generationea, & iterùm remotiores redirent ad nobilitatem; at vt in octanâ generatione incipiat infamia ob delictum commissum ab octauo auo, & quidem post iam generatos eos octo nepotes & omnes omnino nobiles, nemini venit in mentem; quòd si intra eos nongentos triginta annos vitæ Adamus habuisset duodecim generationes, filios filiorum, nepotes, &c. omnes nobiles, & posteà in fine vitæ peccasset, quis dicet tunc immediatè decimam tertiam generationem vitiandam; quæ tamen nobilibua & non vitiatis orta erat duodecim progenitoribus? In physicis verò etiam eadem veritas ostenditur: etenim si auus meus primum acquisiuit morbū postquam meus parena natus erat, non potero ego vi generationis morbum illum acquirere, quantumuis à meo parente generatus sim, postquam auus contraxit eum morbum; nec vllus dicet tunc me generatum esse ab auo morbido, sed potius à sano; quia vt initio dixi, attendi debet, quid habuerit, quando meum parentem generauit, vt in illum deriuaret vitium suum: per quem enim, rogo, illud potest posteà in me deriuare?

Euidenter confirmatur ex humanis physicis & moralibus.

Ratio à priori.

Confirmatur.

Obiectio.

Obijcies de facto: Etiamsi meus parens iam fuerit ab originali infamiâ liber, quando me genuit, ego tamen contraho originale, quia Adamus illud habuit; ergo etiamsi meus parens numquam illud habuisset, adhuc ego contraxissem.

Patet

Patet sequela, quia si in puncto generationis non habuit peccatum meus parēs; quod illud habuerit ante, parum videtur sufficere ad hoc, vt ego inficiar vi generationis. *Responsio.* Respondeo negando cōsequentiam. Disparitas est clarissima, quia esto iam fuerit iustificatus meus parens tempore meę generationis, semper tamen habet hanc notam, quòd fuerit infamis eo peccato, & quod illud ab Adamo contraxerit: &, vt sic dicam, licet totus morbus formaliter sit in parente curatus, radix illius adhuc manet; sic sæpè contingit sanati aliquem à morbo, & tamē adhuc manere vim productiuam illius datâ occasione, quod maximè in 14. contagiosis contingit. An non, si semel parens laborauit podagrâ, esto iam nihil actu habeat tempore generationis, dat frequenter filio sanguinē obnoxium contrahendæ podagrę? certè id passim experimur. At quòd è contrario, si auus meus penitus nihil habuerat quando genuit meum parētem, idcóque hic fuit ab eâ podagrâ omnino immunis, ego tamen inficiar ab auo primum cōtrahente morbum postquā genitus & educatus est meus parens, nemo dixit. *In formâ responsio.* Hinc in formâ respondeo, originale semel contractum à meo parente, non esse ablatum per Baptismum quoad vim me inficiendi, sed quoad vim reddendi meum parētem Deo inimicum ac filium iræ, seu, quod dicit Tridentinum, quoad totum id quod habet rationem peccati: nam vis ea me inficiendi non est peccatū in meo parente, sed denominatiua ex eo, quòd olim habuerit peccatum; rectè autē potest semel contractum in parente peccatum quoad rationem peccati remitti; non quoad vim me inficiendi: sicut fieri potest, vt peccatum remittatur quoad totam rationē culpæ, licet maneat reatus aliquis pœnæ; qui tamē reatus à culpâ resultabat: at si numquam culpa seu originale fuit propagatum ad parentem, sed ille genitus est ante peccatum Adami, parū probabile est, posse illud inueniri non solùm secundùm rationem culpæ, sed neque secundùm vllam vim in meo parente, vt hoc ad me posteà ille deriuet.

Obiectio. Dices: Ergo si Deus miraculosè præseruasset meum parentem, ne contraheret origioale, esto auus, proauus, &c. illud contraxissent, ego illud non incurrerem, vtpote natus ex parente, qui nūquam peccato fuit vitiatus. *Responsio.* Respondeo, non constare nobis, quomodo in eo casu extraordinario Deus in meo parēte peccatum illud impediturus esset, an relinquendo in eo vim me inficiendi, an verò etiam eam auferendo: cùm enim meus parens esset obnoxius vtrique ei defectui, poterat Deus vel vtrumque remittere, vel solùm culpam, non remissâ eâ vi, inficiendi. At in nostro casu, cùm filius Adæ, eò quòd ante eius peccatū generatus neque culpam, neque vim inficiendi suos filios habuerit; quis dicet eum non generaturū 15. filios immunes, sicut ipse generatus est? illud videtur ex dictis posse quæri, Quid si Adamus ante peccatum genuisset Cainum, v. g. & deinde peccasset, amissáque iustitiâ originali genuisset filiā, hanc autem accepisset Cain in vxorem, ottáne fuisset horum proles in peccato originali, an in iustitiâ? cùm enim iam vnus parens infectus esset ab Adami peccato, videtur transfundendum peccatum in filios. Respondeo tamen ex dictis suprà, probabilius esse, eos non cōtracturos: si enim ipsâ solâ Heuâ peccante non fuissent inficiendi filij, pari ratione dicendū videtur, solâ matre peccante in sequentibus generationibus, etiam non inficiendam prolem. Video quidē posse assignari disparitatē, quia in primo casu Cain nec mediatè nec immediatè potuisset ab Adamo infici: non immediatè, quia Adamus supponitur adhuc non peccasse: non mediatè, quia Heua, quæ peccauerat, non contraxerat ex Adamo originale; quia neque ex illo nata erat. At in altero casu iam supponitur Henoch, filius Cain, ratione saltē matris descendere ex Adamo iam infecto, & vt sic dicam, ignobili; ergo contraxisset tunc ab Adamo originale. Video quidem hanc differentiam; vnde solùm vt probabilius contrarium defendo, quia semper videtur ea ratio vrgere, quòd si ipsa Heua immediatè iam peccans non infecit prolem, nec videtur quælibet alia mater infectura, eò solùm quòd ipsa fuisset in parente infecta; quia magis est, ipsam immediatam matrem peccasse quàm auum maternum. Potéstque ratio probabilis adferri, quòd solùm per viam virilē Deus voluerit illud peccatum deriuari. Sed de re dubiâ satis.

Hac occasione solet hîc à nonnullis disputari, vtrùm beatissima Virgo contraxerit originale. *Beatissima Virgo nullo modo originale contraxit.* Verùm hac de re in tertiâ parte commodiùs agetur; interim dico, nullo modo illud contraxisse. Quæ opinio tam altas iam in omnium fidelium, exceptis pauculis, radices egit, vt nullo modo vel ab alijs cōtrarium afferri pati possint: quapropter necessum fuit, vt sanctissimi Christi Vicarij Paulus V. & Gregorius XIII. specialibus Bullis prohibuerint aduersę partis Doctoribus, ne vllo modo publicè eam doctrinā tradere auderent. In fauorem verò communis sententiæ multa ingeniosè, piè & eruditè à recentioribus tradita sunt, quæ Deo dante suo loco breuissimè proponam; fortè de meâ paupertate duos nummos in gazophylacium in sanctissimæ Matris obsequium oblaturus; ipsâ interim apud dulcissimum Filium ad illum Tomum disponendum gratiam ac vitam mihi impetrante.

Sectio IV.

De causâ materiali & effectiuâ peccati originalis.

Circa subiectum originalis peccati in meis principijs, negantibus potētias ab animâ distingui realiter, nulla est difficultas; debet enim in animâ recipi: eo enim ipso recipitur etiam in voluntate, quæ realiter idē est cum animâ. 16 Ne verò pro vnâ solâ sententiâ loquamur, addo, si voluntatem distinguamus, adhuc videri probabilius, illud in animâ, non in potentiâ voluntatis collocandum; quia, vt in disput. de Animâ ostendi, esto demus potentias distinctas, anima tamen semper debet immediatè concurrere & recipere actus amoris & intellectionis, quia illa est, quæ cognoscit, amat, &c. *Siue potentia distinguantur ab animâ siue non, in illâ tamen realiter recipitur peccatum.* Quæ ratio maximè locum habet in ordine ad peccatum & meritum; etenim sola anima est, quæ Deo est propriè & immediatè amica vel inimica: hæ enim denominationes non cadunt supra accidentales potentias. Idem dicendū est, si originale ponatur in priuatione gratiæ, de quo infrà. Nā sicut gratia sanctificans immediatè recipitur in animâ, & non in voluntate, vt omnes fatentur; ita è contrario eiusdem priuatio solùm debet esse in animâ, illud enim subiectum habet priuationem formæ quod potest habere formam ipsam.

Reijciuntur qui peccatū in carne posuerunt. Hinc reijciuntur illi, qui peccatum in carne posuêre: etenim caro non est vllo modo capax peccati propriè nisi denominatiuè ab animâ. Adde, ex eâ sententiâ sequi, fore, vt mortuo infante anima

anima esset sine vllo peccato. quod est hæreticũ. Vnde quoad deriuationem peccati originalis, nõ est vllo modo credendũ, illud esse in semine vt in subiecto, & cum eo trãsire ad posteros; tum quia semen nõ est capax peccati: sola enim anima, quę formaliter est libera, potest peccatũ habere, & ab illâ denominatiuè totus homo (vt paulò antè dixi) tum quia sequeretur, parentes iam iustificatos non transmittere peccatum, quia in eorũ semine, iam ampliùs non est peccatum: semen ergo solùm se habet vt cõditio; ad cuius positionem deriuatur moraliter immediatè in animam illud peccatum. In aliquo tamen sensu quoad effectus potest originale dici recipi in corpore, quatenus rebellio appetitus, mortalitas ac capacitas dolorum, qui in corpore resident, sunt eiusdẽ peccati effectus quo sensu dixit Tridẽtinum fuisse à D. Paulo appetitum vocatum peccatũ, quia à peccato est, & ad peccatum inclinat.

Quo sensu potest dici originale recipi in carne.

Originale cùm physicũ non sit, non etiam efficientes causas physicas habet.
Originale in Adamo habuit eas causas physicas.

Circa causas efficientes peccati dico, in meâ sententiâ, quam disputatione sequenti probabo, cùm originale nihil sit actu reale physicum, etiã nullas habere causas physicas: de præterito verò, quãdo Adamus peccauit, habuit causas physicas eas, quæ in eam volitionem comedendi influxerunt. Quæ difficultas communis est ad omnia actualia. In sententiâ verò cõstituente illud in priuatione gratiæ negari nõ potest, Deum esse adæquatam causam physicam illius; quia sicut solus Deus producit physicè gratiã, ita solus eam negat seu solus causat priuationẽ gratiæ: non enim aliter vlla priuatio fit physicè, quàm vel destruẽdo, vel nõ producẽdo physicè formam quæ negatur. Ex quo capite desumi potest argumentũ ad impugnandam sententiam de adęquato cõstitutiuo originalis per priuationem, vtpote quæ faciat Deum causam adæquatam eius peccati. quod videtur absurdum. Et licet huic argumẽto aliqualiter respondeant aduersarij, non possunt tamen reuerà satisfacere. sed de hoc infrà; & suprà etiam in simili circa peccatum habituale proprium.

17. Circa causas morales efficientes quidam dicunt, Adamum vt caput generis humani esse causam moralem nostri peccati. Ego potiùs dicerem, nos ipsos, quatenus moraliter in illo contentos, fuisse causam moralem: etenim quando alios nomine meo operatur, nõ dicitur ille moralis causa eius actionis, sed ego; ille autẽ suo modo potiùs est causa physica. Et ratio aliunde fauet huic modo loquendi, quia peccatum vt peccatum ab eo causatur qui peccat. Atqui, quatenus ego contraho peccatum originale, ego pecco, non Adamus; ergo ego sum causa eius peccati: sic quando Rex per Legatum contrahit matrimonium, sicut non dicitur ipse Legatus cõtrahere, sed Rex; ita solus Rex est qui denominatur moraliter facere seu inire illum contractũ, seu causa illius. Verùm res hæc est parui momẽti, maiorq; ex parte ad modum loquendi spectans, dummodò concedatur, ipse infãs eo modo quo peccat esse causa peccati.

Voluntas nostra, quatenus in Adamo contenta moraliter, originalis moralis causa est.

Quòd si etiã de causis remotis agamus; in primis dicendum est, ipsos parẽtes, quatenus per generationem producunt hominem, esse causas eius peccati; etenim si ea generatio nõ fuisset posita, non cõtraheret filius originale; quia, vt suprà dixi, ex speciali Dei pacto solùm incurritur originale ab eis qui per viam ordinariam ex Adamo generantur.

Etiam ipsi parentes causa remota illius dici possunt.

Hac occasione breuiter aduerto, non esse necessum ad contrahendum hoc peccatum, vt parẽtes per concupiscentiam seu libidinem generent: id quod S. Augustinus videtur insinuare lib. 2. de Nuptijs & concupiscentiâ c. 26. etenim esto nollam penitus voluptatem aut concupiscentię affectum sentirent; si tamẽ ordinario modo generarent, filij contraherent peccatum; quia illa voluptas vel libido est per accidens; neq; S. Augustinus aliquid aliud voluit quàm significare, hunc esse ordinarium modũ generationis, qui cùm annexam habeat semper libidinem seu voluptatem carnis, meritò libido, concupiscentia, &c. vocari potest Et probabile valdè puto hoc modo Lot re ipsâ generasse, vt nec quidem in somnijs senserit leuem concubitũ; & tamen filij fuerunt in originali concepti: neq; obest quòd filię senserint voluptatẽ, etenim suprà diximus, per viri semen modò explicato deriuari originale; ac proinde si meus parens non contraxisset, neque ego contraxissem, esto mater fuisset infecta. Deus itẽ (vt affirmant nõnulli, & meritò) dici potest causa remota huius peccati, quatenus animam rationalem creat & organizato corpori eam infundit, sciens statim inficiendam peccato; in quo tamẽ iustissimè ipsum operari inde multi probant, quia vniuersi bonum id exigit; & sicut concurrens cũ voluntate ad actum peccati, quia se accommodat exigentiæ creaturæ honestissimè agit, ita in præsenti. Porò Deum id iustissimè efficere duabus alijs rationibus probat D. Thomas q. 83. art. 1. Prima est: Melius est animæ esse cum peccato, quàm nullo modo esse. Secunda, quia potest per gratiam omnia eius peccati damna euadere, ergo.

Ad hoc contrahendum non est opus vt parentes per concupiscentiam generent. 18.

Deus etiam huius causa remota dici potest.

Deum iustissimè corpori organizato infundere animam rationalem scientem peccato inficiendã variè ab alijs probatur.

Mihi tamen tam illa prima quàm duæ hę vltimæ rationes videntur pro præsenti intento insufficientes; & quidem earum quæ à D. Thomâ afferuntur secunda refutatur: nam cùm peccatum maius malũ sit, quàm omnia nostra bona opera, etiam dignificata à gratiâ, sibi bonum, melius videtur, simpliciter loquendo, homini nõ contrahere illud peccatum quàm cõtrahere, esto posteà habiturus esset infinitos gradus gratiæ & gloriæ: vnde si daretur ei per possibile aut impossibile optio, vtrùm mallet contrahere originale quàm annihilari deberet annihilationem eligere. Proptereà Christus Dominus de Iudâ dixit, *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.* quod originali suo modo applicari potest. Et hinc ratio prima D. Thomæ reijcitur à fortiori; quia si quando remittendum est originale, & danda est summa gratia, simpliciter tamen meliùs est homini non existere, quàm existendo contrahere originale: à fortiori, quando solùm mansurus est cum perfectione naturali infectus originali, melius erit homini non concipi, quàm originale cõtrahere: ergo hæ duæ rationes non videntur satisfacere.

Probationes aliorum improbantur.

Matth. 26.

Prima ratio D. Thom. reijcitur.

Neque etiam prima aliorum de exigẽtiâ vniuersi est adæquata; quia sæpè Deus nõ solùm determinatus à causis secundis, sed à seipso vult etiã generationẽ, quando vel ad petitiones & orationes parentum dat prolem, vel miraculosè; vt in Sarâ sterili & Elisabethâ Ioannis matre; tunc enim cùm miraculosè ad generationẽ concurrerit, non potest eius actio inde reddi iusta, quod determinatus à causâ secundâ concurrat: quãdoquidem tantum abest ab eâ determinatione, vt potiùs ipse tunc concurrat contra exigẽtias causarum secundarum. Confirmatur, Esto Deus ad peccatum concurrat determinatus à causis secundis, non continuò potest annuere alicuius creaturæ orationi, si ab ipso peteret, Domine, 19.

Prima aliorũ refutatur.

Confirmatur.

concurras

concurras mecum miraculosè ad actum peccaminosum: ergo multò minùs ipse Deus potest à se miraculosè velle producere illud peccatum, ergo nec poterit in præsenti casu; ergo illa ratio de bono vniuersali non est sufficiens.

Nostra probatio. Productio animæ immediatè & formaliter non est in se mala, etsi per accidens sequatur originale.

Meliùs ergo inde posset probari communis & certa doctrina. quia productio animæ immediatè & formaliter non est in se mala; si enim esset, nō posset Deus miraculosè concurrere ad eā, nec eam parentibus orantibus cōcedere, ne videretur annuere malitiæ: at cùm productio physica animæ, ad quam solus Deus concurrit, sit in se bona, peccatum autem non sequatur per se & directè ex eâ productione, sed ex liberâ transgressione præcepti, quæ moraliter, vt diximus, ratione

20. continentiæ in Adamo libera fuit infanti, rectè potest Deus esse causa miraculosa etiā eius productionis, quā per accidens consequitur originale. Imò addo, sæpè Deum vtentem iure suo esse causam physicā alicuius rei, quæ inadæquata est pars peccati; sic agens de habituali dixi, illud cōsistere & in physicā præteritione peccati, & in carētiâ cōdonationis: habituale enim nihil aliud est quàm actuale non condonatum, vt fusè suprà: atqui Deus est causa eius non-cōdonationis; ipse enim est qui non remittit; quia ad hoc habet ius ex ipso physico actuali peccato præterito: ergo potest Deus vtens iure suo producere inadæquatam etiam partē peccati: à fortiori ergo vtens iure creatoris, ex quo habet dominium producendi animas rationales, poterit eas producere, esto illæ sint statim futuræ subiectum originalis. Quæ ratio habet maiorem vim, quando ipsæ etiā causæ naturales exigunt eam productionem; vt in primâ ratione insinuabatur.

Obijcitur

Verùm hinc posset obiectio formari saltem contra parentes ipsos, quia videntur saltem illi peccare dū generant: etenim illi non habent ius illud, quo Dei concursus redditur honestus; ergo cùm sciant se esse causas vt existat in filio originale, tribuetur illis ea malitia. Confirmatur ex

Confirmatur.

dictis paulò antè: si ipsi infanti daretur optio, vtrùm vellet produci cum originali, an simpliciter non produci, deberet eligere non produci; quia maius malum est illud originale, quàm sit bonum existentiæ ipsius hominis: ergo parentes non possunt licitè dare causam, vt illud originale de nouo existat. Respondeo negando sequelam;

Respondetur.

etenim, quidquid sit de peccato proprio, certum est etiam, quoad peccata actualia aliena, non teneri hominem vitare eas actiones, ex quibus videt illud secuturum, per accidens tamen, dummodò ille habeat honestum alioquin finem, ob quē intendat eam actionem; in præsenti autem sequitur per accidens illud peccatum ex generatione hominis, quia physica generatiō ex se nullam habet connexionem cum peccato: hoc enim sequitur ex transgressione liberâ Adami; & aliunde homo habet honestissimum finem. ob quem intendat eam generationem, nempe propagationē generis humani, ergo, &c.

Maior est perfectio nolle generare, ne originale existat hoc solo attento, quàm velle.

Quæres tamen, an saltem, seclusâ etiam honestate, quæ in virginitate seruanda reperitur, ratione cuius ea melior est quàm copula, & solùm attento peccato originali contrahendo à prole, sit maior perfectio, nolle generare, ne illud peccatum existat, quàm velle generare eo animo, vt posteà existat illa eadem proles Deo regenerata & iustificata per Baptismum. In hoc dubio, quod non video ab aliis motum, iudicarem honestius esse etiam ex eo motiuo nolle generare; quia omnes videntur supponere, meliùs esse impedire malum morale etiam veniale, quàm efficere multa bona. Quæ ratio hîc habet locum.

Obiectio.

Dices: Sæpè est longè melius dare indirectè causam alicuius peccati efficiendo aliquod bonū opus, quàm hoc omittere, ne illud peccatum fit. V. g. esto ex reprehensione aut punitione sit ad iram excitandus ille qui deliquit; nihilominùs melius est illum reprehendere; & verò ex officio sæpè tenemur ad reprehensionem; vt in materiâ de charitate docetur. Imò esto ego sciam Sacerdotem existentem in peccato mortali nouum cōmissurum audiendo meam confessionem, iudico posse me licitè ob meam vtilitatem illi confiteri; quia tunc per accidens tantùm sum causa eius peccati: ergo meliùs erit velle generare ob gloriā Dei emanaturam ex prole iustificandâ, quàm nolle, ne in illâ aliquando existat originale. Respondeo negando consequentiā. Ad primā instantiam respondeo, inter ea, quæ semel sunt licita & honesta, sæpè hîc & nunc posse esse obligationē ad obiectum, quod secundùm se minus est bonum. Ex quo capite, si Deus mandaret matrimonium, esto ex se minùs sit perfectum quàm virginitas, nihilominùs tunc ratione obedientiæ melius esset, imò sine peccato omitti non posset; ita dico, licet, ex se impedire vnum veniale in proximo, sit melius, quàm illud causare, & deinde in eo multa bona efficere; nihilominùs quia ex alio capite obligor ad illum puniendum, &c. melius est illum punire, esto inde nouum peccatum per accidens secuturum videatur: imò sæpè sine peccato non possum non dare eam causam per accidens peccati. Ad secundam instantiam de confessione dico Primò à me eo loci non traditum, melius esse tunc confiteri, quàm ex eo fine, ne alter peccet, abstinere, si aliunde in me non sit vllum periculum vitæ; solùm ergo docui id esse licitum, hîc autem idem approbo, Secundò respondeo, aliud esse quærere, an sit melius propter peccatum, quod orietur per accidens in altero ex meâ actione, omittere meum bonum proprium; aliud verò, vtrùm attendendo bonum & malum solius alterius, ego meliùs operer dando indirectè in eo causam, ex quâ sequatur peccatum, & posteà alia bona; an verò melius sit, ne sequatur peccatum, non dare occasionem bonis illis De primo non disputamus nunc, sed solùm de secundo; in quo ex se haud dubiè melius est non dare occasionem malo; licet in primo casu fortè contrarium ex se sit melius. Discrimen est manifestum, quia ego magis debeo attendere ad meum bonum, quia magis mihi voluntarium, quàm ad peccatum alterius indirectè mihi tantùm voluntarium: quando autem & damnum & vtilitas mihi sunt extrinseca, quia tunc ex eo capite sunt paria, debeo magis cauere, ne dem occasionem indirectam malo morali illius, quàm non curando illud malum intendere bona quæ post illud sequentur.

Responsio ad primā instantiam.

21.

Ad secundā.

***



DISPUTATIO LI.

De constitutiuo originalis.

SECTIO I.

Variæ sententiæ Scholasticorum de essentiâ originalis peccati.



VIA, vt dixi supra, ex conceptu peccati requiritur necessariò libertas, & in infantibus in instanti conceptionis nulla est; adeò difficile est originalis essentiam declarare, vt non solùm parum affectos erga fidem (cuiusmodi omnes hæretici sunt) traxerit in varios errores, sed etiam Catholicos & pios Doctores in opiniones minùs probabiles, & haud parum absurdas induxerit, quas breuiter examinare oportet.

1. *Quidā aiunt originale cōsistere in quadā qualitate physicâ morbidâ à concupiscentiâ distinctâ.*

Et in primis Gregor. de Arimino in 2 dist 30. & alij, quos P. Vasq. citat disp. 132. cap 4, docent, peccatum originale consistere in qualitate aliquâ physicâ, quam morbidam dicunt, & ab appetitu seu concupiscentiâ distinguunt: vnde etiam explicant, quo pacto, licet maneat post Baptismum concupiscentia, non maneat tamen ea qualitas seu peccatum. Hanc sententiam aliqui ita explicant, vt ex peccato Adami in ipsius voluntate producta sit quædam physica qualitas inclinans ad peccandum: ex quâ posteà in corpus redundauerit illa quam morbidam dicunt, quæque coniuncta semini transiuit posteà ad posteros.

Reijcitur hæc sententia Primò.

Hæc sententia siue absoluté prolata, siue cum eâ quorumdam explicatione sustineri nequaquā potest. Et quidem explicatio clariùs reiicitur, quia peccatum Adami fuit ei remissum cùm primùm egit pœnitentiam, etiam ante liberorum generatiuné, ergo non mansit in eo qualitas vlla physica, quæ esset peccatum: ergo per productionem seu per coniunctionem physicam non potuit posteà eam communicare filio. Idem argumentū fit in omnibus aliis parentibus, qui sunt in gratiâ, quando generant suos filios.

Reijcitur Secundò. Talis, cùm non sit operatio libera voluntatis non potest esse peccatum.

Secundò, quia talis qualitas physica non est propriè peccatū; non enim est operatio libera voluntatis: quòd autem sit producta ab actu libero seu peccaminoso, non facit illam in se esse peccatum, aut per illam reddi subiectum odio dignū vt patet in habitibus vitiosis, qui à peccatis generantur; nec tamen ideò sunt peccatū; aut proptereà peccator recens conuersus, etiamsi retineat omnes vitiosos habitus, est dignus odio Dei. Vide quæ dixi suprà agens de peccato habituali, vbi ex ratione & conceptu peccati ostendi, illud non posse formaliter consistere in qualitate, quæ non sit actio libera voluntatis.

Reijcitur Tertiò. Illius qualitatis non est assignabilis causa physica.

Tertiò ea qualitas reiicitur, quia non possunt assignare causam physicam illius; illud enim peccatū Adami fuisset idem omnino physicè, etiamsi ipse Adamus non fuisset constitutus caput hominum, nec traduxisset in nobis peccatum suum; eo autem casu non produxisset eam physicam qualitatem; ergo neque de facto illud peccatum est causa physica eius qualitatis. Consequentiā probo, quia causis eodem modo physicè existentibus, si in vno casu operatio sequitur, etiam in altero sequetur; nam mutatio sola moralis non variat virtutē physicam; quod autem, si non esset caput hominum, non produxisset talem qualitatem, patet: nam peccatum proprium cuiuslibet non est productiuum talis qualitatis; aliàs, etiamsi Adamus non peccasset, ex peccatis aliorū nati fuissemus in originali; & quò quis plura actualia peccata commisisset, eò plures qualitates morbidas transferret in suum filium. quod est hæreticum. 2.

Vltima huius morbidæ qualitatis impugnatio.

Et hinc desumitur vltima eius morbidæ entitatis impugnatio; nam cætera peccata non habent etiam vim producendi physicè talem qualitatem; quo ergo fundamento soli illi Adami peccato ea tribuetur, cùm physicè sit eiusdem speciei cum multis aliis?

Augustinus metaphoricè in quibusdā locis loquutus non fauet.

Afferunt pro se hi auctores quædam loca S. Augustini malè intellecta: quæ enim S. August. vel metaphoricè vsurpauit, vt cùm dixit, flatu serpentis productum hoc peccatum, id est suggestione, hi intelligunt literaliter, sicut sonat, de vero flatu, & verâ physicâ productione; quando item dicit, peccatum esse affectionem malæ qualitatis, quod de malâ qualitate morali, non de physicâ intelligendum est, hi pro suâ qualitate morbidâ illud accipiunt.

Alij docent, originale esse denominationē extrinsecā à peccato Adami.

Alij Catholici putarunt originale non esse quid intrinsecum homini, sed denominationē extrinsecam à peccato Adami, à quo censent nos denominari extrinsecè peccatores. Ita Catharinus in Tract. de Casu hominis, & Albertus Pighius controu. 1. de peccato originis. Mirum est 3.
dictu, quàm acerbè in hanc sententiam inuehantur ferè omnes alij auctores. qui eam pænè hæreticam censent, eò quòd Tridentinum suprà definierit, hoc peccatum verè transfusum in posteros, & vnicuique proprium esse. Quæ duo non cohærent cum doctrinâ Catharini & Pighij docentium, vnum tantùm fuisse illud peccatum, & ab eo nos extrinsecè tantùm denominatos.

Hi auctores solo nomine errarunt.

Ego tamen Primò iudico, hos auctores solo nomine errasse: etenim re ipsâ illi posuerūt quidquid cæteri alij; admittunt enim securam priuationem gratiæ in infantibus; ergo re admittunt quidquid alij ferè omnes ponunt pro peccato; errant ergo vt summùm, quod non hanc priuationem, sed illud peccatum Adami, nos extrinsecè denominans, & reddens etiā extrinsecè voluntariam nobis eam priuationem, vocarint peccatum: qui error non videtur tam graui censurâ dignus.

Negarunt solùm aliquod physicum intrinsecum, in quo originale consistat.

Secundò censeo, fortè re ipsâ verâ sententiam ab his traditam; si, quando dicunt eam denominationem peccati esse extrinsecam nobis, solùm loquantur in genere physico, id est physicè extrinsecam, non tamen in genere moris, sed potiùs in hoc intrinsecam. Et verò mihi valdè probabile est, eos solùm negasse aliquod physicum intrinsecum, in quo ea ratio peccati consistat. Quidquid tamen sit de mente illorum; non enim lubet diu hærere diuinando, quid illi senserint; infrà ostendam, quomodo originale sit extrinsecum, quomodo intrinsecum.

Originale consistere in priuatione iustitiæ originalis, communior doctrina. Fūdamentum illorū Primū.

Communis ergo sententia omnium ferè quotquot scripserunt ex proposito eâ de re docet, originale cōsistere in priuatione iustitiæ originalis: quorū fundamenta duo præcipua sunt. Primum, quia nihil aliud reperitur, in quo possit illud peccatum consistere: & per hanc priuationem commodè explicatur Tridentinum docens, hoc peccatum esse proprium cuilibet & inhærens; quod etiam insinuat esse intrinsecum. Secundum, omne *Secundum.*

peccatum

peccatum est mors animæ; sed priuatio iustitiæ est mors, ergo, &c.

4\. Huius sententiæ auctores superfluum est referre, quia, vt dixi, sunt omnes ferè Scholastici. Vide Suarez, Tanner. & Vasq. Quam verò communis est sententia sic absolutè prolata, tam variant auctores in eius intelligentiâ, vt vel inde cogitare quis posset eam non esse veram: quidam ergo solam ipsam priuationem dicunt esse peccatum: alij meliùs rem ponderantes, cùm priuatio tota quanta sit à Deo, non ausi sunt ei adæquatam rationem peccati tribuere; sed dicere eam vt voluntariam esse peccatum: & quidem nec omnes eodem modo explicant eiusmodi voluntariũ, & vnde illud desumatur, quia alij ad solũ peccatum Adami recurrunt; alij in nobis ipsis admittunt rationem voluntarij. Quod ad priuationem verò attinet, magna item est varietas: vti enim suprà diximus agentes de peccato habituali, quod etiam poni solet in priuatione iustitiæ, aliqui habitum ipsum gratiæ, alij conformitatem moralẽ intelligunt; ita in præsenti iustitiam originalem, quâ dicunt originale priuare, quidam accipiunt pro solâ ipsâ subiectione appetitus: qui tamẽ refelluntur inde euidenter, quòd ea iustitia non restituitur in Baptismo; in quo tamen tollitur totũ id quod peccatum originale dicitur: ideò alij intelligunt ipsam gratiam sanctificantem, alij moralem conformitatem cum lege diuinâ: alij in gratiâ ipsâ distinguunt esse physicum & esse gratiæ, vel vt subiiciebat appetitum, aut vt erat forma sanctificans: positâ autem eâ distinctione, quidam eam accipiunt in præsenti in secundo sensu, alij in primo. Ecce communem sententiam in innumeras alias discissam; quas seorsim probare vel reiicere esset molestissimum, ideò consultius duxi meam sententiam proponere, & simul eadem viâ notare, quid in hac communi videatur difficile. Quia verò res est magni momenti, & recentiores aliqui pro veritate non putant de fide esse ex Concilio Tridentino priuationem gratiæ esse peccatum originale, saltem partialiter, fusiùs nonnihil rem totam deducam, & per partes maioris claritatis gratiâ sententiam meam explicabo.

In eius explicatione variant inter se auctores.

SECTIO II.

Peccatum originale non consistit in solâ priuatione gratiæ sanctificantis.

Ex his, qui acerrimè defendunt, originale peccatum in solâ priuatione gratiæ sanctificantis consistere, quidam, vt P. Vasq. disp. 132. n. 36. Primò dicunt, eam priuationem esse vitium naturæ, non personæ; quia est defectus non in operatione, quæ personæ tribuitur, sed in esse; quod naturæ conuenit: Secundò, nihil posse ante eam priuationem præcedere ex parte puerorum quod sit peccatum; nam pœna non potest mereri aliam pœnam: atqui defectus gratiæ facit illos dignos priuatione gloriæ, ergo ea priuatio non potest esse pœna, sed debet esse ipsummet peccatum. Tertiò, eâ solâ ratione originale esse voluntarium paruulis, quia Adamus acceperat iustitiam retinendam pro se & pro paruulis, neque vllo alio modo eis eam fuisse voluntariam, docet iterùm num. 44.

Vasq. existimat originale consistere in priuatione gratiæ sanctificantis.

Contra hanc tamen doctrinam statuo hanc conclusionem: Peccatum originale non potest in solâ priuatione gratiæ habitualis consistere: ita multi ex his qui communem sententiam defendunt; ponunt enim præter priuationem gratiæ conuersionem habitualem ad creaturam. Ita Bellarminus lib. 5 de Statu peccati ca. 17. Tannerus dub. 4. Suarez suprà sect. 2. & omnes illi, quos pro vltimâ parte nostræ sententiæ referemus infrà.

[illegible] potest in solâ priuatione gratiæ habitualis consistere.

5\. Et quidem explicationem P. Vasq. ego multò minùs probare possum; videtur enim mihi ita diminuere rationem peccati, vt vix possit originale cum proprietate retinere vocabulum peccati: quod enim dicat, illam esse defectum naturæ, non operationis, valdè durũ est: omne enim peccatum, prout in præsenti à Theologis sumitur, debet necessariò esse defectus operationis, non naturæ; vnde nullus defectus physicus naturæ vocatur propriè peccatũ in sensu, de quo Scholastici. Certè etiamsi daremus, possibilem esse aliquam physicam qualitatem contrariam gratiæ, vt scil. sicut gratia infusa homini reddit illum amicum Dei, ita ea qualitas infusa subiecto è contrario redderet hominem dignum odio Dei, adhuc non esset vllo modo illa dicenda peccatum in sensu Scholastico. Hinc est quod D. Augustin. lib. 16. de Ciuitate Dei cap. 27. totus sit in probando eo ipso, quòd infantes contrahant originale, eos verè peccasse in Adamo, & liberè transgressos præceptum Dei: idẽ Nazianzenus & alij à Bellarmino suprà relati manifestè docent. Nec sufficit respondere, hoc peccatum originale esse per modum habitualis, non actualis; non, inquam, sufficit, quia omnis permanentia habitualis dicit essentialiter ordinem ad præteritionem actualem: nec possum ego verè esse habitualis peccator, si non fui actualis: ergo non possunt infantes habitualiter esse peccatores, nisi concipiamus eos verè peccasse.

Explicatio Vasq. diminuit rationem peccati.

Nec item sufficit quod P. Vasq dicat Adamũ peccasse actualiter; rogo enim, an quando id dicit intendit docere, verè & propriè non solum Adamum, sed etiam infantes moraliter peccasse, an solum Adamum peccasse? si hoc secundum, non respondet vllo modo argumento desumpto ex eo, quòd repugnet omnino vllum habituale in aliquo, nisi in ipso fuerit suo modo actuale: cuius ratio à priori est, quia habitualis perseuerantia solum est libera denominatiuè ab actuali præcedenti existentiâ; cumque omne peccatum dicat necessariò ex conceptu suo liberam transgressionem legis, debemus necessariò ad actuale recurrere in eo in quo est habituale; nam actuale alterius, vt alterius solius est, non est mihi liberum, nec me reddit transgressorem. Quòd si ideò dicatur primum, scil. infantes verè & re ipsâ peccasse actualiter (vt videtur docere maior & melior pars Scholasticorũ & Patrum) iam infero inde euidenter: Ergo originale non est solius naturæ peccatum, sed operationis præcedentis & moraliter perseuerantis; & tandem non sola ibi includetur priuatio gratiæ, præsens, sed multò magis ipsa transgressio præcedens, ratione cuius infantes primò priuati sunt gratiâ; vnde præterea inferam, priuationem gratiæ esse pœnam respectu ipsorum paruulorum, non verò præcisè respectu Adami, vt Vasq. contendit; vlteriùs inferam, non esse bonum ipsius argumentum (vt reuerà non est) quod nempe vna pœna non possit aliã inferre, sed de hoc dixi satis agens de habituali. Et adhuc plura paulò pòst.

Impugnatur vlterius Vasq. explicatio.

6\. Secundò reiicio eam sententiam: rogo enim, quandoquidẽ priuatio gratiæ seu carentia gratiæ in se eadem est, siue ab hac siue ab illâ causâ proueniat, siue ex peccato siue aliunde; si enim

Reijcitur secunda hæc sententia.

Deus hominem in purâ naturâ creasset, non minùs caruisset gratiâ quàm nunc infantes; rogo, inquam, quare infantes iam debeant à solo illo defectu gratiæ dici digni odio Dei. Respondebit, quia tenebantur eam gratiam habere. Rogo vlteriùs, an ipsi tenebantur, an alius præcisè pro eis. Si primum; ergo ipsi peccauerunt propriè eâ gratiâ voluntariè se priuando: atqui non se priuarunt nisi per peccatum: non enim immediatè sibi abstulêre gratiam, sed demeritoriè; ergo iam illis ipsis fuit libera transgressio. Si verò dicatur, quod P. Vasq. clarè insinuat, solũ Adamum fuisse obligatum ad conseruandum in eis gratiam, probo tunc meo iudicio manifestè, infantes non esse ideò vllo prorsus modo dignos odio, sed solum Adamum, qui eam non transtulit in illos. Et ponamus pro disputatione, habere creaturam aliquam vim tollendi ea animâ meâ aut infantis gratiam habitualem, & Deum mandasse illi sub peccato, ne eam tolleret mihi aut infanti; certè si tali casu ille transgrediens præceptum Dei tolleret ab infante gratiam, nemo prudens diceret, eum infantem fore tunc dignum odio Dei, & contracturum peccatum habituale magis quàm si in purâ naturâ creatus fuisset: nam quòd altera creatura suâ nequitiâ hunc spoliasset gratia sine vlla spoliati voluntate, non magis spoliato nocet in ordine ad peccatum, quàm si licitè abstulisset gratiam: damnum enim illatum infanti idem est in vtroque casu, culpa verò solius est auferentis, non infantis. Ergo ea ablatio debet non soli Adamo, sed etiã infantibus esse voluntaria, vt possit habere respectu infantum veram rationem peccati. Et, vt verum fatear, hæc ratio meo iudicio homini rem attentè consideranti non potest non euidens apparere. Inde pergo, in eo casu esset in infante priuatio gratiæ orta voluntariè ex peccato alterius, qui tenebatur non causare eam priuationem; eodem planè modo, quo de facto docetur à P. Vasq. de priuatione nostrâ respectu peccati Adami; ergo nullatenus potest explicari quo pacto ea sola priuatio habeat rationem peccati respectu paruulorum: ergo, quãtumuis dicatur ea priuatio habere rationem culpæ, prout est voluntaria, cùm tamen non dicatur voluntaria nisi respectu Adami, non poterit esse culpa nisi respectu solius Adami; vt in exemplo posito: vel certè recurrendũ est ad hoc, quòd ipsi pueri verè moraliter transgressi sint legem, quod qua ratione intelligendum sit, infrà declarabo.

Secundùm Vasq. ostenditur infantes nõ esse dignos odio Dei.

Ablatio gratia non debet Adamo soli, sed etiã infãtibus esse voluntaria.

Idem argumentum posset fieri, si casum poneremus hoc modo, vt Deus non imponendo Adamo obligationem illi dixisset: Si me tali horâ amaueris, ad quod tamen non obligo te sub vllo peccato, transferres in filios gratiam; sin minùs, non. Certè in eiusmodi decreto nec leuis apparet repugnantia; hoc dato tunc esset in infanti-
7. bus, si Adamus non amasset Deum, priuatio gratiæ & vitæ spiritualis. Rogo iam, vtrùm infantes nunc magis quàm tunc peccassent: si non, ergo cùm tunc ea priuatio non esset in eis peccatum, esto tam esset eis damnosa quàm nunc, etiam nunc non dicentur infantes peccare per illam; si verò nunc magis peccent, dicendum est non solùm priuationem voluntariam gratiæ, sed transgressionem præcepti esse nunc ipsismet pueris voluntariam, cùm ex parte priuationis nulla esset differentia in vtroque casu.

Ponitur casus, quo ostẽditur potuisse posteros priuari gratiâ sine vllâ Adami culpâ

Tertiò absolutè probo conclusionem à nobis positam, quia priuatio gratiæ respectu paruulorũ fuisset eodem modo mors animæ, siue ex solo veniali prouenisset, siue ex alio mortali, specie seu genere diuerso ab eo quod de facto Adamus commisit: & tamen certum est apud omnes in ratione peccati & dignitatis ad odium nos tunc non habituros idem peccatum, nec eamdem dignitatem ad odium: ergo originale non consistit adæquatè in eâ priuatione gratiæ. Cõsequentia est euidens. Antecedens patet; nam in primis eamdem carentiam vitæ seu gratiæ haberent; in eâ autem carentiâ ponitur ab his mors animæ. Deinde fuisset etiam priuatio, & quidem peccaminosa, respectu Adami. Quòd verò Adamus habuerit diuersum aut idem peccatum, est quid penitus extrinsecum respectu paruulorum; & solùm se habet vt causa extrinseca, iuxta doctrinam quam impugno. Atqui varietas causæ extrinsecæ, si nihil distinctum ponit in entitate effectus, non potest effectum facere diuersum: vnde si calor productus à sole est idem qui ab igne; eodem modo erit mea manus calida in vno ac in altero casu, vt ex terminis notum est: ergo si priuatio gratiæ, vt adæquatè distincta ab ipso peccato Adami, & vt non includens vllo modo illud tamquam compartem constituit rationem peccati respectu paruulorum, euidens est idem omnino futurum peccatum in his paruulis, si eadem sit priuatio; siue peccatum Adami fuerit gulæ, siue odij Dei, siue hæresis, siue mortale, siue veniale: hoc autem dicere durum valdè est, ne dicam planè erroneum, ergo.

Tertiò absolutè probatur conclusio nostra.

Hinc concludo, non posse, re benè examinatâ, constitui originale in solâ priuatione gratiæ vt adæquatè condistincta à peccato Adami: id quod à fortiori constabit ex dicendis paulò pòst, vbi obiectiones etiam soluo, quæ pro sola priuatione fieri possunt.

SECTIO. III.

Nec partialiter priuatio gratiæ sanctificantis constituit originale.

CONclusio sit: Originale nec partialiter constituitur in priuatione gratiæ sanctificantis, licet eam necessariò sibi habeat naturaliter adiunctam vt effectum. Dico *naturaliter*, quia supposito quòd originale pertineat ad genus peccati mortalis, habet natura sua oppositionem cum gratia, ideóque naturaliter causat illius priuationem.

SVBSECTIO I.

Probatur ea sententia auctoritate & ratione.

EAm in primis defendunt Albertus Pighius & Catharinus, de quibus suprà; deinde omnes illi qui originale in priuatione iustitiæ originalis constituunt, non qua parte iustitia dicit gratiam, sed qua significabat subiectionem ad Deum, quæ in non transgressione præcepti consistebat; Item omnes illi, qui in auersione habituali à Deo illud constituunt. Sicut enim per ha- 8
bituale peccatum, licet homo non esset eleuatus ad gratiam, daretur auersio habitualis à Deo sine vlla priuatione, vt suprà cum multis ex aduersariis dixi de actuali habituali; ita hîc de originali, nullo modo recurrendo ad priuationem, videntur multi sentire. Expressè autem conclusionem

Varij tacitè nostrã cõclusionẽ defẽdũt.

Expressè eã tenetur Zumel & Curiel.

nostram

defendit Zumel q. 82. art. 3. disp. 2. concl. 5. & 6: item Alphonsus Curiel hîc q. 81. art. 1. dub. 4. cuius vltimi auctoritatem magni facio, quia diligenter examinatis omnibus quæ pro eâ priuatione afferri solent illam omnino à peccati constitutino reiicit; cumque alioquin ingenio, prudentiâ, pietate, ac Salmanticensis primariæ cathedræ professione cum summis comparandus, non dubium quin addat huic sententiæ maximum robur. Notat autem meritò ibi hanc conclusionem re ipsâ non esse ita contrariam Scholasticis ac alij censent; nam licet omnes ferè dicant, originale in iustitiæ originalis priuatione consistere, valdè tamen multi (vt paulò antè dixi) per iustitiam non intelligunt gratiam sanctificantem: citatque Caietanum, Conradum & Sotum pro eâ. Eamdem sententiam defendunt in manuscriptis multi recentiores docti & ingeniosi:

Eā tenēt recētiores multi.

vnde miror Cardinalem Bellarminum suprà sæpè repetere, eos, qui à constitutiuo peccati originalis priuationem gratiæ excludunt, aduersari Concilio Tridentino; miror, inquam, cùm Tridentinum de eo constitutiuo formali per priuationem nihil penitus dixerit: solúmque definierit, originale inesse cuilibet & in quolibet esse proprium à peccato alterius alienum: quæ duo, vt in solutione argumentorum ostendam, non possunt tam commodè per priuationem explicari quàm per nostram sententiam.

Nostra cōclusio nō aduersatur Tridentino.

Et verò D. Thomas numquam expressè dixit, priuationem gratiæ sanctificantis esse originale, sed priuationem subiectionis humanæ mentis ad Deum: subiectio autem non tam significat ipsam gratiam inhærentem quàm liberam obseruationem præceptorum; vnde originale erit, iuxta D. Thomam habitualis transgressio præcepti: hoc autem non conuenit formaliter priuationi, licet hæc oriatur ex eâ transgressione. Legatur D. Thomas hac q. 82. vbi eam carentiam explicat. Et sanè, si de habituali gratiâ loqui voluisset, quid fuisset ad obscura verba subiectionis necessarium recurrere; sed vno verbo dicere, in priuatione gratiæ habitualis? Neque obest quod P. Tanner. addit. D. Thomam dixisse 1. q. 95. art. 1. subiectionem mentis sine supernaturali dono gratiæ in Adamo non fuisse; ac si ideò diceret subiectionē esse ipsam gratiam, & consequenter priuationem subiectionis esse priuationem gratiæ: etenim expres-

S. Thomas cōtrarium expressè nūquā docuit.

Definitio S. Thomæ originalis non conuenit formaliter priuationi gratiæ.

9. sè ibi dicit sanctus Doctor eam gratiam esse causam subiectionis: quod nos libenter fatemur; & est id verum: nam per gratiam vltimò complemur ad seruanda præcepta & Deo obediendum; at sicut ea gratia non est moraliter ipsa obedientia, ita neque est subiectio; ergo peccatum, quod in subiectionis priuatione formaliter consistit, iuxta D. Thomam non in priuatione gratiæ sanctificantis, sed habitualis conuersionis ad Deum consistet. Vnde Caietanus ad hanc q. 82. art. 1. ad 4. eleganter obseruat à D. Thom. peccatum dici consistere in corruptione, quia corruptio dicit aliquid contrarium positiuū fundans eam priuationem: quibus verbis & D. Thomam à nobis stare ostendit; & breuiter insinuauit rationem à priori nostræ conclusionis; quam statim magis explicabimus.

Caietanus ait à Diuo Thomā peccatū dici cōsistere in corruptione quòd hæc dicit aliquid contrariū positiuū fundās eā priuationem.

Ergo priuationem gratiæ non esse neque inadæquatè partem peccati originalis primùm probo omnibus argumentis, quæ suprà fecimus ad probandum, habituale proprium personale non consistere in tali priuatione: eædem enim rationes habent hîc totam suam vim, vt ostendo breuiter per illas discurrendo. Prima inde desumpta, quòd priuatio sit pœna peccati; pœna autē adæquate præsupponit culpam, in quâ fundatur, & à qua promanat: ergo priuatio est post totam essentiam peccati, eodem modo hîc applicatur; quia etiā priuatio gratiæ est pœna originalis.

Probatur nostra cōclusio. Prima ratio, quia hæc est pœna peccati.

Respondebis fortè, priuationem gratiæ esse pœnam respectu peccati vt præcedentis, seu respectu illius, quatenus in Adamo primò commissum est, non autem quatenus existit in infante.

Replica.

Sed contrà Primò, quia peccatum habituale, quale est originale, non est pœna actualis, sed ipsummet actuale moraliter manens; nam manere in peccato habituali nihil est aliud, quàm peccasse, & nondum remissum esse peccatum illud: ergo si priuatio gratiæ est pœna actualis, benè infero, eam non esse partem habitualis: quod idem est, vt dixi, cum actuali moraliter manente; non manet autem ratione eius priuationis, sed è contrario priuatio ratione peccati.

Refutatur. Primò.

Secundò, quia sicut in fieri seu primo peccati instanti Deus priuauit Adamum gratiâ habituali, & in eo infantes, in pœnam peccati, ita consecuat nunc eam priuationem in pœnam conseruati originalis; nam hoc præcessisse olim non est sufficiens causa vt de facto negetur gratia: nam etiam post Baptismum est verum dicere, præcessisse olim peccatum, & tamen tunc non est infans dignus eâ priuatione, vt fides docet. Ergo, quòd de facto Deus non conferat gratiam alteri non baptizato, prouenit non præcisè ex eo, quòd ille peccauerit olim, sed quia etiam hodie durat illud peccatum in eo infante, quatenus non est ei applicata illa dispositio, quam Deus pro remissione peccati requisiuit de facto: ergo ipsa priuatio gratiæ conseruata est effectus conseruati peccati ex parte hominis. Consultò dixi, *peccati conseruati ex parte hominis*, quia peccatum 10.
vt conseruatum, per non condonationem ex parte Dei posterius fortè dici posset, quàm priuatio gratiæ. Sicut enim remittit Deus peccatum ob gratiam infusam, tamquam ob id quod exigit ex se eam remissionem; ita etiam nondum intelligitur decreuisse non remittere vltimò, nisi postquam intelligitur conseruare illam priuationem gratiæ: ex quo saltem hoc infertur, priuationem gratiæ esse quæ exigit eam durationem peccati. Vnde, licet aliâ viâ, veniâ tamen ad eumdem terminum seu metam; & ex eadem doctrinâ inferre possum idem intentum, priuationem scilicet esse omnino distinctam à peccato; quandoquidem causa à priori, quare Deus non remittat originale, sit, quia non videt infusam gratiam quæ petat eam remissionem.

Secundò.

Quòd Deus non conferat gratiam non baptizato nō prouenit præcisè ex eo, quòd olim peccauerit, sed quia hodie etiā illud durat.

Verùm non est necessum à viâ eadem deflectere: si enim velimus rem paulò subtiliùs explicare, dicere possumus, Deum ad non remittendum peccatum non expectare priùs naturâ carentiam gratiæ, sed præcisè, quòd peccatū fuerit, & nondum posita sit ex parte peccatoris dispositio seu sacramentum à Deo requisitum pro remissione: his enim duabus rebus præuisis dicit Deus, Nolo remittere originale: & deinde, quia videt illud mereri carentiam gratiæ pro eo instanti quo existit, dicit vlteriùs Deus, Nolo in pœnā huius peccati hoc instanti durantis habitualiter per non retractationē ex parte hominis, & per non-condonationem ex parte meâ; Nolo, inquam, huic homini hoc instanti dare gratiam; seu, quod idem est, Volo eum hominem pro hoc instanti priuare gratiâ. Quando verò è contrario videt dispositionem

Deum ad non remittendum peccatū non expectat priùs naturâ carentiam gratiæ.

dispositionem requisitam, tunc, priusquam remittat, dici, Deo tibi gratiam habitualem; & quia hæc exigit, vt etiam remittam peccatum, id facio: quo instanti gratiæ infusio est prior remissione, in aliis verò peccati existentia est prior quàm carentia seu quàm non infusio gratiæ.

Secunda ratio supra facta de peccato personali habituali hic etiā locū habet.

Secunda ratio facta vbi suprà, dum de peccato personali habituali egimus, habet etiam hîc locum. Cùm enim ad originale saltem partialiter debeat ingredi actuale præcedens, vt contra Vasquez & aliquos paulò antè ostendi, infero manifestè, frustrà addi eam priuationem gratiæ; quia in eo peccato moraliter perseuerante, & vt reddit priuationem voluntariam, saluatur sufficientissimè tota ratio peccati originalis habitualis eodem modo quo diximus de habituali personali.

Tertiā ratione etiā hic valere ostenditur.

Tertia etiam ratio à priori. quòd peccatum vt tale sit libera transgressio præcepti diuini, habet hîc locum; nam peccatum, si actuale sit, actualis est transgressio; si habituale, est habitualis transgressio: atqui in puncto transgressionis non habet locum priuatio gratiæ: nam sicut gratia

11. non est operatio libera, etiāsi sit physica animæ pulchritudo; ita eius carentia non est transgressio legis; qualis in peccato reperitur: ergo peccatum originale nec partialiter constituitur eâ priuatione.

Replica. Refutatur.

Respondebis, eam prout voluntariam esse peccatum. Sed contrà, quia rogo, vtrùm, quando dicunt *prout voluntariam*, faciant reduplicationem supra solam illam formam, à quâ priuatio dicitur voluntaria; sicut quando dicitur, *Petrus prout albus videtur*, nihil aliud significamus quàm albedinem videri: & in Logicâ etiam monui idē esse dicere, *res prout cognitas esse obiectum formale Logicæ*, ac dicere, *cognitionem esse formale obiectum*: & in omnibus aliis exemplis, vbi fit similis reduplicatio, locum habet hæc doctrina. Si ergo in hoc sensu loquantur hi auctores, iam condistinguunt priuationem, quæ in se formaliter non est voluntaria, ab actu illo, vel à ratione illâ, à quâ denominatur voluntaria: & in actu solo seu in ratione illâ, in quâ consistit voluntarium, constituunt peccatum, p[illegible] ego [illegible]tendo; at in hoc sensu etiam dici potest, peccatum actuale damnati consistere in pœnâ inferni prout voluntariâ, imò non alio sensu est verum dicere, quòd consistat in priuatione gratiæ, quàm sit verum dicere, quòd in pœnâ inferni: ergo relabuntur hi re ipsâ in nostram sententiam infrà explicandam, licet verbis eam negent. Quòd si ideò dicant τὸ *prout voluntariam* solùm denotare, inadæquatam partem originalis esse ipsam liberam transgressionem, à quâ oritur ea priuatio, non respondent vllo modo argumentis à me factis; solùm enim repetunt conclusionem; quam tamen efficaciter anteà reieci; eò quòd illa sola, quam ipsi dicunt partem sit sufficientissima essentia peccati, non recurrendo ad ipsam priuationem.

Subsectio II.

Alia argumenta pro nostrâ sententiâ.

Primū argumentū. Potest diuinitus infundi gratia non remisso peccato.

Quorum primum sit: nam maior ferè pars auctorum, cum quibus iam ago, admittit, diuinitus posse gratiam infundi non remisso peccato mortali habituali; vnde suprà intuli efficaciter, priuationem gratiæ, neque inadæquatam partem essentialem esse peccati habitualis, quia totum aliquod nec diuinitus manere potest, ablatâ etiam vnicâ parte essentiali illius. Ex hac doctrinâ eodem modo in præsenti argumentor: Non repugnat, Deum retento odio in infantem, vt in inimicum, infundere illi habitum gratiæ: cur enim in habituali proprio id poterit fieri, & non in habituali originali? Certè tam in vno quàm in altero Deus odit hominem vt inimicum. Vnde Paulus ratione originalis dixit nos fuisse filios iræ: ergo sicut cum irâ in hominē ob personale mortale habituale cohæret diuinitus habitus gratiæ, ita eadem gratia etiam cohærebit diuinitus cum irâ in infantem ob originale; ergo hoc quoad punctum peccati non includit actualem priuationem gratiæ. Confirmo: 12.

Confirmatur.

Odium seu ira, quam Paulus nos incurrisse dicit, non potest esse carentia gratiæ: etenim eâ carerent eodem modo homines in purâ naturâ, & nequaquā inde essent filij iræ: ergo debemus aliud ponere quod sit fundamentum odij, & quod manere diuinitus queat cū gratiâ, sicut in personali habituali discurrimus: quòd autem intra inimici genus minori odio Deus prosequatur infantem ob minorem rationem voluntarij in peccato originali repertam non probat, illud peccatum non posse manere diuinitus etiam infusâ gratiâ; nam si maius odiū manere potest, poterit & minus: ergo originale non consistit neque inadæquatè in priuatione eâ, alioquin eâ ablatâ non maneret idem peccatum.

Nec responderi potest, tunc futurum ali[illegible] diuersum originale; etenim suprà ostendi, [illegible]fundamentum odij & inimicitiæ non mutari ex eo, quòd aliquid de pœnâ remittatur: ergo esto ea priuatio, quæ fundatur in ratione voluntariæ auersionis, vt iam admittitur in hac sententia, quæque eo ipso est pœnâ auersionis, tollatur, non proptereà minuetur fundamentum odij & inimicitiæ, in quo formaliter consistit peccatum. Confirmo id à simili ex communi doctrinâ circa actuale ipsum peccatum, v. g. circa homicidium; quia enim homicidium externum non est peccatum, nisi quatenus voluntariè perpetratum; ideò si eadem volitio interior maneat, esto actio exterior, quæ ab interiori dicitur voluntaria, impediatur aliunde, manet tamen totū quātū fundamentū odij, inimicitiæ, tota itē grauitas peccati: atqui priuatio gratiæ non est aliter nobis voluntaria in peccato commisso, quàm sit homicidium externum in volitione interna, imò fortè longè minùs, quia ea priuatio non fit à nobis physicè, sed à Deo; homicidium verò etiam externum est nostra actio: ergo, esto diuinitus non sequatur ea priuatio gratiæ ex voluntario illo præuio, adhuc manebit in illo totum quantum fundamentum odij & inimicitiæ, quod includitur in peccato. Quæ instantia inde mihi magis arridet, quod locum habeat, esto dicamus, ipsam priuationem denominari peccatum à priori voluntario: sicut homicidium externum ab ipsâ volitione interiori, in qua est voluntarium, dicitur absolutè peccatum: quo eodem sensu facilè etiam inducerer, vt eam priuationem dicerem peccatum denominatiuè à peccato, à quo oritur, ita tamen, vt ante illam sit totum, quod formaliter & primariò peccatum dicit, ac Deo displicet.

Confirmatur à simili de actuali pecca[illegible].

Secundū argumentum.

Secundò argumentor, quia auctores huius priuationis volunt Concilium ita interpretari, vt ponant, peccatum esse aliquid intrinsecum physicè

Hi auctores interpretãtes Cõcilia illi non satisfaciunt.

physicè, ideò recurruot ad priuationẽ, at eo ipso quòd dicant, priuationem ipsam oon esse adæquatè peccatum, sed pattem illius, alteram verò pattem scilicet, voluntarij rationem esse extrinsecam, oon satisfaciunt Concilio: hoc enim non definiuit, vnam solam partem peccati esse homi-
13. ni intrinsecam, prout hi docent, sed absolutè peccatum; hoc autem absolutè dictum totam essentiam peccati significat: ergo si Concilium in sensu physico intelligendum sit, dicendum erit, totam essentiam peccati consistere in solâ priuatione, quia hæc sola est intrinseca homini: nec debet poni ea ratio voluntarij extrinseca; sine eâ autem ratione voluntarij vix potest probabiliter in solâ priuatione constitui, ergo, &c.

Confirmatur.

Confirmo; eò quòd, esse à dextris vel à sinistris, & similes deoominationes, duo dicant, scilicet, vbicationem alterius, quæ mihi v. g. est extrinseca, esto simul aliquid intrinsecum per eam denominationem significetur, id est propria vbicatio mea, non potest absolutè dici, *esse dextrum*, item, *esse priorem altero*, &c, esse qoid physicè intrinsecum subiecto vel obiecto, ergo cùm in sententiâ, quam impugno, peccatori non sit intrinseca nisi vnica pars peccati, non poterit absolutè dici peccatum illi esse intrinsecum & propriom; & consequenter non fiet satis Concilio; vt ab illis explicatur.

Replica.

Responderi fortè posset, aliquando per figurã denominationem vnius partis tribui toti: sic homo dicitur corporeus à solâ materiâ, ergo à solâ priuatione, quæ est intrinseca homini, & est pars peccati, potest peccatum illi dici intrinsecum, etiamsi tota essentia peccati non sit homini intrinseca.

Refutatur.

Sed contrà Primò, quia iam non explicatur Concilium rigorosè, sed figuratè, hoc autem modo etiam ego dicam intelligendum illud esse intrinsecum homini non physicè, sed moraliter. Contrà Secundò, quia licet in aliquibus denominationibus locum habeat ea doctrina, non tamen in omnibus; nam homo non dicitur absolutè immortalis ab animâ immortali, nec absolutè spiritualis ab eadem animâ. Et in speciali in his denominationibus intrinseci aut extrinseci probatum est exemplis à me paulò antè allatis, non habere locum eam figuram aut modum loquendi, ergo.

Non explicatur per hanc priuationem quo pacto peccatum intrinsecũ sit cuilibet & inhærens. Probatur.

Dixi, per priuationem, esto partialiter eam dicamus intrinsecam, non satisfieri Tridentino, quod totum peccatum videtur absolutè dicere intrinsecum: nunc addo, nec quidem partialiter explicari per eam, quo pacto peccatum intrinsecum cuilibet sit, & cuilibet inhærens. Quod sic ostendo; nam priuatio nihil est verè & propriè;
14. ergo non est quid intrinsecum neque quid proprium; imò eam concipere vt quid intrinsecum & proprium, est facere ens rationis: & miror valdè multos ex his, qui ex loco Concilij iudicant tam efficax argumentum desumi pro priuatione, non recordari, quòd in Physicâ & in materiâ de scientiâ Dei dixerint, agentes de priuatione, eam scilicet nihil omnino esse, nec sine fictione posse concipi vt inhærentem & intrinsecam subiecto, ideoque Deum numquam sic concipere, *Priuatio est in subiecto*; putant enim eam propositionem in rigore esse falsam: solùm ergo admittunt in Deo hanc cognitionem, *Homo non habet intrinsecè gratiam*; per quam nihil significatur de inhæsione intrinsecâ, imò potiùs illa negatur; quia sicut priuatio lucis non est lux, sed potiùs luci opposita; ita priuatio receptionis intrinsecæ non est quid intrinsecum, sed potiùs negatio illius; cùm, inquam, hæc alibi doceant, in præsenti tamen putare, se veram & propriam inhæsionem & verum aliquid intrinsecum ponere per hoc præcisè, quòd priuationem rei intrinsecæ ponant: numquid ita fuit solicitum Concilium, vt pro verâ formâ intrinsecâ vnum ens rationis faceret? & non potiùs ad inhæsionem moralem, quæ in genere, in quo est peccatum, id est in genere moris, verissima est, credamus illud attendisse?

Aduersarij sæpè docent priuationem nihil esse, ideò hanc propositionem, Priuatio est in subiecto, in rigore falsam esse.

Obiectio. Responsio.

Dices: Verè & realiter iste homo est priuatus gratiâ. Respondeo distinguendo, Verè & realiter est priuatus gratiâ, id est, Verè & realiter non habet gratiam, quam poterat habere: concedo antecedens: Verè & realiter est in illo priuatio; nego: quia priuatio nihil est, potiùs est negatio alicuius, ideò verè & realiter non potest esse in aliquo aut propria alicuius: nos autem dum dicimus, *Datur priuatio in materiâ*, concipimus illam per modum formæ realis, quia priuatio nec existit, nec datur, nec est propria, nec aliena, nec potest propriè transfundi simpliciter & absolutè; ergo non sufficienter explicatur per illam Concilium in eo sensu, quòd debeat esse aliquid physicè intrinsecum & proprium, & ab Adamo propriè transfusum in posteros.

Obiectio Secunda.

Obiicies fortè: Concilium dicit peccatum esse mortem animæ; atqui esse mortem animæ solùm conuenit priuationi gratiæ: sicut enim anima solùm viuit per gratiam, ita solùm moritur per eius carentiam: ergo sola priuatio gratiæ erit peccatum.

Responsio.

Respondeo facilè Primò, mortem animæ non esse propriè priuationem gratiæ. Si enim, iuxta communiorem & probabiliorem sententiam, ponatur diuinitus simul in eodem subiecto gratia & peccatum, tunc non erit priuatio gratiæ, & tamen erit mors animæ: illa enim anima odio habebitur à Deo, eritque eius inimica non minùs, quàm si non haberet illam gratiam. 15. E contrario verò si Deus à puero iam baptizato diuinitus, vt potest, gratiam auferret, ille puer non esset propriè mortuus spiritualiter; non enim displiceret Deo, aut odio haberetur, sed potiùs naturalem cum eo amicitiam posset exercere; quòd autem non haberet aliam amicitiam supernaturalem & perfectiorem, non ideò esset mortuus; sicut iustus, licet careat vnione hypostatica, quæ est nobilior amicitia aut nobilior vita quã gratia, non propterea absolutè dicitur aut est mortuus, sed potest dici non habens nobiliorem eam vitam, quam habere poterat.

Mortẽ animæ non esse propriè priuationẽ gratiæ in aliquibus casibus ostenditur.

Non est debilius nostrum argumẽtũ, ex eo quòd aduersarij dicant, in prædictis casibus nõ esse priuationem illi debitam.

Nec huius argumenti vis debilitatur, esto dicatur, in prædictis casibus non esse priuationem gratiæ, quam debuerunt illi habere, sed puram negationem; mortem autem animæ esse priuationem gratiæ debitæ in esse: non, inquam, debilitatur. Primò, quia ipsa carentia gratiæ in se eadem omnino est, siue ego debuerim habere eam gratiam, siue non. Ergo si ea carentia gratiæ in se est mors animæ, vndecumque seu à quacumque causa veniat, occidet animam. Secundò, quia si Deus, non ponendo præceptum obligans, diceret alicui in pura natura, *Si me amaueris naturaliter, quod tamen non præcipio sub peccato, dabo tibi gratiam supernaturalem; sin minùs, non dabo*; eo casu esset voluntaria gratiæ priuatio; quia homo ille fuit, vt supra dixi, proximè capax; vel (si magis ad rem loquendum sit) dicamus sub veniali præcepisse Deum eum amorem

tunc fuisset priuatio gratiæ debitæ in esse; nam & veniale debeo, seu teneor vitare: & tamen ea priuatio non esset mors animæ, ergo, &c.

Replica Refutatur.

Quòd si ideò dicas non esse mortem, quia non præcessit peccatum graue; contrà, Ergo vera & propria animæ mors est ipsum peccatum, quod præcessit etiam vt condistinctum à priuatione gratiæ, & vt habet vim illam causandi; quia illud peccatum formaliter facit hominem Deo offensum, inimicum, indignum positiue gratiâ & gloriâ. & hoc solum docuit Tridentinum.

16.

Retorquetur argumentum pro nobis, Concilium non potuit aliter de originali quam de actuali loqui.

Hinc autem ego retorqueo argumentum pro me: Concilium nec voluit nec potuit aliter dicere, peccatum originale esse mortem animæ, quàm peccatum mortale actuale sit mors animæ; imò illa vltima propositionis pars, *nec transfudisse peccatum, quod est mors animæ*, rectè non potest intelligi nisi de peccato actuali; quasi diceret, *nec transfudisse peccatum Adami, quod in Adamo & in pueris mors est animæ:* atqui illud peccatum actuale in Adamo non fuit mors animæ formaliter per priuationem gratiæ; vt & omnes ferè, contra quos ago, fatentur de omni peccato actuali; ergo fuit mors animæ formaliter propter offensam Dei & dignitatem tum ad odium Dei, tum ad eam gratiæ priuationem: ergo etiam in pueris originale, quod à Concilio supponitur esse eodem modo mors animæ ac alterum fuit in Adamo, non dicitur mors, quia consistit in priuatione gratiæ, sed quia est offensa Dei, redditque hominem indignum gratiâ & gloriâ, dignum odio diuino, &c.

Ad rationem in obiectione allatam respondetur. Gratia tantum dicitur vita animæ, quòd faciat hominem dignum amore Dei, & naturâ suâ petat vt tollatur mors. Homo in purâ naturâ nô est Deo mortuus, imò posset naturaliter Dei amicus esse.

Ad rationem suprà in obiectione adductam respondeo, gratiam in tantum dici vitam animæ, in quantum facit hominem dignum Dei amore & amicitiâ, petitque naturâ suâ vt tollatur mors. Vnde, vt suprà dixi, si simul ponatur gratia cum peccato, non viuet homo, sed erit mortuus, hinc fit, vt ipsum solum peccatum, etiam sine priuatione gratiæ, sit mors animæ, vt & ostensum est: gratiæ autem carentia potest dici impropriè mors, quatenus homo non est dignus amicitiâ supernaturali Dei; at hæc nô est absolutè mors moralis, de quâ in præséti: neque enim homo in purâ naturâ, vt sæpè dixi, sine vllo peccato & sine gratiâ esset Deo mortuus, sed posset esse naturaliter amicus Dei & viuens apud ipsum, licet non omni perfectione possibili, vt suprà notaui. Neque obest, quòd in multorum sententiâ peccatum consistat in priuatione rectitudinis, quod saltem de peccato omissionis verû iudicamus, vt proinde inferatur, peccatum originale consistere etiam in priuatione rectitudinis seu gratiâ: hoc, inquã, non obest, quia rectitudo, in cuius priuatione peccatum actuale à multis constituitur, est rectitudo actualis nobis formaliter libera, & ad quã nos tenebamur; at gratiâ habitualis non est formaliter nobis libera; non enim est opus nostrum: ergo in priuatione illius, formaliter loquendo, non potest esse peccatum: non enim potest consistere peccatum nisi in priuatione eius termini qui formaliter nobis est liber.

SECTIO IV.

Declaratur constitutiuum peccati originalis.

Peccatum originale cõsistit in Adæ peccato & Dei volitione omnium voluntates in voluntate illius trãsfundente.

OStendi hucusque, non posse originale in priuatione gratiæ vllo modo consistere, iam nunc positiuè declarandum est, quid illud sit. CONCLVSIO sit: Peccatum originale vt à nobis commissũ, physicè loquendo consistit in peccato ipso Adami, & in volitione, quâ Deus in illius voluntaté transfudit omnium hominum voluntatés: ex his enim duobus fit, vt nos moraliter censeri meritò possimus in Adamo peccasse, perinde ac si illud physicè perpetrassemus; vt verò hoc idẽ peccatum in nobis habitualiter maneat, vt manet in infante & aliis antequã remittatur, addenda præterea est carentia condonationis diuinæ & æqualis satisfactionis, eo planè modo quo de personali habituali suprà discurrimus. 17.

Multa sunt, quæ physicè extrinseca sunt, reputantur tamẽ moraliter vt quid intrinsecũ & actu præsens.

Vt hæc sententia explicetur, & probetur simul, suppono tamquam principium euidens, in genere moris aliquando multa, quæ physicè extrinseca sunt, aut iam præterierunt, reputari tamen vt quid intrinsecum & actu præsens, absolutéque dici propriũ: sic quando quis ab alio verbis contumeliosis & infamibus afficitur, etiamsi verba illa nihil physicum transfuderint in hominem, reputatur infamis, & dicitur contraxisse infamiam non solùm in instanti, quando verba proferuntur, sed etiam posteà, quando iam transiêre. Quid enim est cõmunius hominibus, quàm honorem tamquam aliquid intrinsecum & propriũ sibi reputare, cùm tamen physicè nihil intrinsecum ponat in ipso homine, quia potiùs physicè honor est in honorante; hoc etiam modo dicitur communissimè, Ille habet talem & talem dignitatem. ille habet iurisdictionem, violatur iurisdictio illius, &c. certum autem est, iurisdictionem, dignitatem nihil esse physicum proprium & intrinsecum in tali homine. Hæc propositio in genere moris tam est certa, vt de eâ dubitari non liceat. Rationem huius à priori hanc reddere possumus; nam aliquando ea res extrinseca physicè eodem modo operatur, & eosdem habet effectus, ac si esset quid physicè intrinsecũ, ideò dici meritò potest moraliter intrinseca; hoc est, moraliter idem valet ac si esset intrinseca: ex quo capite suprà probaui, habituale nostrum physicè actu extrinsecum, moraliter tamen omnino intrinsecũ.

Ratio huius à priori.

Ex hac doctrinâ euidenter suadetur nostra sententia.

Ex hac doctrinâ, quæ à nemine negari potest, euidenter suadetur nostra sententia; nam eo ipso, quòd voluntates nostræ fuerint transfusæ in voluntatem Adami (vt paulò pòst explico) reputatur moraliter voluntas Adami ac si nostra esset; ideò peccatum illius reputatur nostrum, & nos in illo peccasse dicimur: & sanè ad explicandum Paulum docentem, nos in Adamo peccasse, necessaria est omnino hæc doctrina: supposito auté, quòd nos moraliter in Adamo eo modo peccauerimus, sufficienter intelligimus, illud idẽ peccatum durare eo præcisè, quòd nondum sit remissum; vt de omni habituali diximus suprà.

Confirmatur hæc doctrina ex Tridentino.

Confirmo hanc doctrinã ostendendo, per eam Concilio Tridentino perfectissimè satisfieri, & quidem longè meliùs quàm per priuationem: id autem Primò probo meo iudicio manifestè; nam Concilium non potuit aliter dicere, originale inesse cuilibet & esse ei proprium, quàm cuilibet insit veniale nondum remissum, sed habitualiter tantùm permanens: atqui veniale inest, estque proprium sine vllâ prorsus priuatione physicâ intrinsecâ, & sine vllâ aliâ formâ positiuâ physicâ (vt admittunt ferè omnes auctores) nam licet in mortali habituali ponant priuationem gratiæ. in venialibus tamen nullam realem priuationem agnoscunt, vt suprà vidimus, sed præcisè rem explicant per denominationem quamdam physicè quidem extrinsecam ipsi homini, quòd fuerit commis- 18.

commissum, & non sit remissum, moraliter tamen intrinsecam, ita maculautem hodie hominem, ac si hodie veniale illud actu committeret. Ergo vt explicetur modus loquendi Concilij de inhæsione,& quòd sit peccatom originale cuilibet proprium, non est necessum recurrere vllo modo ad priuationes intrinsecas; sed per moralem inhæsionem rei physicæ clarius id explicatur.

Idē ostēditur Secundò Non inuenitur in peccato alia inhæsio quàm moralis.

Secundò idem ostendo, quia cùm peccatum omne sit in genere moris, non potest alia inhæsio & ratio intrinseci in illo quæri quàm iotra ipsum genus moris: quod vel in ipso actuali peccato proprio, quod magis accedit ad genus physicum, manifestè constat. Nam libertas, quæ est essentialis peccato, est denominatio saltem inadæquatè extrinseca; prohibitio item obiecti, quæ est altera forma, à quâ denominatur actus malus; etenim eadem volitio comedendi carnes non stante prohibitione non est mala, stante est peccatum; hæc, inquam, prohibitio non est physicè intrinseca actui. Quòd si peccatum actuale mortale non est absolutè secundùm multas partes essentiales intrinsecum physicè, quid mirum, si habituale, ad cuius genus reducitur originale, non sit physicè intrinsecum, sed solùm moraliter in quo punctò non iudico amplius hærendum; sed iam modum, quo originale sit nobis moraliter intrinsecum, declarare oportet.

Sectio V.

Declaratur transfusio nostrarum voluntatum in Adamum.

Difficultas hæc habet locū in omni sententiâ.

SVppono difficultatem hîc discutiendam omnibus esse communem; etenim siue originale habituale consistat in solâ priuatione gratiæ, siue in eâ & peccato præcedenti, siue in aliâ qualibet re, hoc certum apud omnes, nos in Adamo peccasse, iuxta illud Pauli ad Rom. 5. *In quo omnes peccauerunt*; & illud Genesis 17. *Masculus, cuius præputij caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo; quia pactum meum irritum fecit.* Quo loco S. Augustinus lib. 16. de Ciuitate Dei cap. 27. vtitur ad probandum
19. nos omnes in Adamo peccasse: & licet P. Vasq. disp. 130. cap. 2. conetur eum locum Genesis eleuare, vt nihil ibi de originali tradi afferat; magis tamen S. Augustini explicationi iudico adhærendum quàm P. Vasquez; maximè cùm eam maiori ex parte Scholastici sequantur: fortè ideò Vasquea aliam quæsiuit, ne cogeretur concedere per circumcisionem datam gratiam, quod alibi negat. Verùm & hanc doctrinam falsam iudico; sed de eâ alibi. Ergo supposito, quòd nos omnes in Adamo peccauerimus, nullumque peccatum ster sine ratione voluntarij & liberi, necessum est, vt omnes explicemus, quomodo nobis peccatum Adami fuerit voluntarium. Quæ difficultas grauissima est, quia videtur in terminis repugnare, vt ego nondum existens dicar tamen liberè agere & velle, aut quod alterius voluntas iudicetur mea: quomodo enim ego possum impedite alienam volitionem? aut quomodo ego illum determinabo vt velit? si autem id non possum efficere, quomodo ego liber ero? Hæc difficultas est quæ olim S. Augustin. grauiter vexauit, vt omnino fassus fuerit, sibi non satis constare, quomodo id fuerit factum; eam tamen Scholastici Doctores ex Patrum doctrinâ declarare tentarunt ita, vt satis reddita sit intelligibilis.

Quomodo nobis peccatum Adæ fuit voluntarium.

Hæc difficultas olim S. Augustinum vexauit.

Svbsectio. I.

Nonnullæ explicationes reiectæ.

IN primis occurrit D. Thomas, qui q. 81. art. 1. docet, sicut motus membrorum verè & propriè reputantur peccatum, eò quòd oriantur seu imperentur à capite, ita moraliter peccatum Adami dici verè & propriè nostrum; eò quòd Adam fuerit caput nostrum. Hæc explicatio non satisfacit, quia licet motus membrorum, qui oritur à capite, dicatur ipsi capiti liber; at non è contrario, eò quòd caput liberè moueatur, si manus tamen nihil faciat, dicetur manus ipsa liberè moueri. Discrimen est, quia cùm caput imperet manibus, benè potest et esse voluntarius ille motus; at si manus nihil agat, nec se moueat physicè, quomodo ea dicetur moueri liberè ex eo, quòd caput solùm liberè se moueat, cùm ipsa nullatenus eum motum imperet? ergo cùm pueri prorsus nihil efficiant, non possunt dici peccasse in Adamo, eò præcisè quòd Adamus peccauerit. Secundò, motus manus non est propriè & formaliter distinctum peccatum nec moraliter à primo, sed illud idem informans nonnm subiectum; peccatum autem originale saltem moraliter est verè distinctum in quolibet subiectò, iuxta Tridentini definitionem (vt & ampliùs infrà declarabimus;) ergo non est eo modo nobis liberum.

D. Thomæ explicatio non satisfacit.

Differentia inter motus mēbrorū imperante capite & nos, qui mēbra sumus Adæ.

Secundò alij dicunt, Deum voluisse Adamo dare gratiam per modum proprietatis naturæ sine vllo alio pacto de transfusione in posteros, aut amissione gratiæ per peccatum; hoc enim ipso, inquiunt, quòd ea gratia dabatur Adamo per modum proprietatis naturæ, eò peccante posteri ipsius illam amiserunt; sicut nobilitatē quæ erat in parente amittunt filij illo contrahente infamiam. Addunt hi, quando Adamus peccauit, fuisse illi voluntaria tria; primum, actum ipsum transgressionis; secundum, priuationem restitudinis consecutam ad talem actum; tertium, originalis institiæ priuationem, non quia illam directè intenderit, sed quatenus præuidit eius amissionem: addunt tandem ratione continentiæ physicæ posterorum in Adamo illos peccasse in ipso: vnde inquiunt, Si Adamo iam esset filius natus, ille nec contraxisset de factò, imò nec diuinitus potuisset tale peccatum contrahere. Hinc inferunt Primò, nullum de potentiâ absolutâ posse contineri in alio ad peccandum, si ab illo non sit nasciturus: Secundò, ratione continentiæ physicæ quemlibet parentem esse caput posterorum: Tertiò, quodlibet peccatum parentis sufficere, vt possit imputari filiis, & ipsi possint in parente peccare.

Secundò alij dicunt, gratiā datam à Deo Adæ per modū proprietatis naturæ. 20.

Adamo peccāte aiunt hi tria fuisse illi voluntaria.

Hæc doctrina multa continet falsa & improbabilia. Primò enim, si Deus specialem aliquam voluntatem non habuit de transfusione iustitiæ originalis in posteros, ergo eo ipso, quòd Adamus quolibet alio peccato mortali ante generationem gratiam amisisset, contraxissemus originale; hoc autem est contrarium ferè omnibus benè sentientibus: vt enim suprà vidimus, à solo peccato eius ligni scientiæ de factò poterat ruina nostra causari; aliàs sicut Adamo propter peccatum

Hæc doctrina multa continet falsa. Refutatur Primò.

peccatum illud comminatus est, *Morte morieris*, debeat de omnibus aliis præceptis naturalibus idem dicere; cùmque id non dixerit, valdè apertè infertur, ob solum illud peccatum contrahendum à nobis originale.

Confirmatur. Confirmo: Deus, qui liberaliter illam iustitiam dedit Adamo & in eo posteris, potuit pro conditione ad hoc, vt in posteros deriuaretur, solùm exigere, ne in hac speciali materiâ peccaret Adamus, siue in aliis peccaret, siue non: non enim tenebatur Deus nobis adimere gratiam propter quodlibet peccatum Adami, vt per se notum est, si autem Deus ita potuit id facere, non video vnde clariùs possit colligi ita factum esse quàm ex Scripturâ, solùm propter illud peccatum mortem minante, & quàm ex communi sensu Patrum & Theologorum in eam veritatem vniformiter consentientium.

Refutatur. Secundò. Secundò argumentor contra hos: Ea continentia virtualis & physica etiam erat in Heuâ respectu nostri: tam enim mater quàm pater physicè continet filios; & tamen data Heuæ gratia quàm Adamo: ergo Heuâ solâ peccante etiam nos contraxissemus peccatum originale. quod

21. etiam est ferè contra omnes Patres & Theologos, vt superiùs vidimus.

Tertiò. Tertiò, quia dicere, Adamo non peccante postea ex peccatis propriis aliorum parentum contrahendum originale, adhuc magis repugnat communi consensui; & ab his auctoribus gratis omnino confingitur; imò inde fieret, vt de facto ex omnibus omnino parentum & prædecessorum nostrorum peccatis ante nostram conceptionem commissis contraheremus innumera originalia. quod est hæreticum. Patet autem sequela clarè, quia & continemur physicè in illis; & gratia, eo ipso quòd datur ei qui me virtualiter continet, datur per modum proprietatis naturæ, vt hi discurrunt; cùm enim nullum pactum neque explicitum neque implicitum dicant esse necessarium pro transfusione gratiæ, non possunt aliter explicare *id dari per modum proprietatis naturæ* quàm per hoc, quod ille cui datur gratia contineat alterum in esse naturæ; atqui etiā meus parens me continet non minùs quàm Adamus Cainum; ergo & meo parenti data est gratia per modum proprietatis respectu mei.

Replica. Quòd si ideò dicant *dari per modum proprietatis*, esse dari cum obligatione transferendi eam ad posteros? Contrà, quia hoc necessariò debet

Reijcitur. prouenire à singulari volitione Dei; nam gratia semel data id non habet ex se: non enim transit de subiecto in subiectum; neque per semen estdiffusiua sui physicè: ergo iam admittis aliquod pactum saltem implicitum; de quo paulò pòst; id tamen ante priùs negabatur: ergo sola ea explicatio non sufficit pro intento nostro.

Refutatur Quartò. Continentia illa, quam ad transfusionem requirunt, non minùs est in nobis quā in Adamo. Quartò argumentor contra hos, quia continentia physica, quam ad eam transfusionem requirunt, non minùs in nobis est respectu Adami quā è contrario. Suppono enim, eumdé numero Adamum cum eadem numero materiā potuisse à Setho eius filio, vel à quolibet ex nobis generari; ergo propter continentiam physicam tam benè potuit ex peccato Sethi contrahere Adamus de facto quàm è contrario.

22. *Replica. Reijcitur.* Dices: Fortè Adamus erat de facto futurus caput nostrum, non è contrario. Sed contrà, quia hoc non immutat veram continentiam, nec facit Adamum magis ex se productiuum Sethi quàm è contrario. Quòd autem de facto sit illum productiurus, est per accidens, & extra conceptum continentiæ; quia solùm oritur ex extrinsecâ voluntate Dei, quâ de facto Deus decreuit per se immediatè producere Adamum, & per hunc cæteros, cùm naturalissimè potuisset contrarium disponere. Vides ergo sine speciali Dei decreto nihil explicari.

Refutatur Quintò. Quintò, quia si Adamo data esset gratia per modū proprietatis naturæ, ita tamen, vt si vel venialiter peccaret, eā amitteret: potuit enim Deus, vt sæpè dixi, talem conditionem apponere: qui enim liberaliter omnino concessit, potuit eius conseruationē ab eā conditione vel ab aliâ quacumque, etiam ex se valdè disparatâ, dependentem facere: si ergo eam conditionem apposuisset, eo ipso omnia peccata Adami venialia & mortalia essent propria filiorum. quod est falsissimū. Sequelam probo manifestè; nam de continentiā physicā totum tunc esset quod de facto: item gratia data fuisset per modum proprietatis naturæ; ex his autem solis capitibus factum est in sententiā quam impugno, vt per primum peccatum eam amitteremus: quæ autem hæ rationes habuissent locum in quolibet alio peccato etiam veniali, à quo ille incepisset: & esto Deus non decreuisset per quodlibet peccatum Adami gratiam nobis auferre, nos tamen contraxissemus illud peccatum: id autem non potest probabiliter dici, ergo.

Sextò. Confundunt amissionem gratiæ cū ratione peccati & voluntarij. Sextò & vltimò argumentor contra hos, quia confundunt amissionem gratiæ cum ratione peccati & voluntarij. Permitto illis gratis, rectè potuisse dari Adamo gratiam, ita vt posteri eius illam amitterent, si ipse peccaret: sicut in humanis parentum nobilitas non transfunditur in filios, si eam parentes amiserunt ante generatum filium; in ordine tamen ad hoc, vt filij etiam verè & propriè peccent, non video quid faciat ea naturæ proprietas; quandoquidem aliud est, filios non esse nobiles seu esse infames; aliud ipsos peccasse contra legem. Etenim etiamsi filius latronis publici virgis cæsi sit infamis, non propterea filius ille peccat peccato latrocinij: neque sūt ei voluntaria formaliter parentis latrocinia, vt per se est certum: ergo ex hoc capite nihil ad præsentem quæstionem deducitur.

P. Vasq. explicatio non satisfacit. Pater Vasquez disp. 133 cap. 2. docet, eo ipso quòd Deus voluerit Adamo ita conferre gratiam, vt si non peccaret, illa transfunderetur in posteros, si verò peccaret, eis negaretur; eo, in- 23. quam, ipso sine vllo alio maiori pacto non contrahere originale peccatum ex peccato ipsius Adami. Sed neque hæc explicatio satisfacit: etenim ratio vltimo loco facta contra præcedentem doctrinam vrget eodem modo contra Vasquez; quia decretum illud Dei sufficientissimum quidem est, vt Adamus constitutus fuerit nostrum caput quoad transfusionem gratiæ, at quoad rationem peccati nullo modo sufficit, vt paulò antè ostendi ex humanis: & ter est in se certissima: potuit enim Deus Adamum non constituere caput morale in ordine ad peccatum, sed solùm dependenter à peccato ipsius, vt à pura conditione, non verò vt à proprio peccato nostro, non dare nobis gratiam. Cùm enim Deus sit supremus omnium, & gratiam illam liberalissimè omnibus voluisset donare (vt sæpè dixi) potuit apponere quascumque conditiones pro eius gratiæ conseruatione, quæ non essent vllo modo peccatum non solùm puerorum, sed nec ipsius Adami; si v. g. dixisset, *Sime tali die amaueris*, ad quod

quod tamen nullo modo obligo, retinebis gratiam; sin minus, & te & posteros tuos illâ priuabo: certè si ita, vt potuit, fecisset; caruissent posteri gratiâ nec tamen peccassent, vt per se constat; ergo dare gratiam Adamo, vt illam ad posteros deriuet, si non peccet, non est illum constituere caput ad peccandum; ergo aliquid aliud addendum est vt id explicetur.

SVBSECTIO II.

Optima explicatio eius difficultatis.

Deus transfudit voluntates nostras in Adamū in ordine ad obseruationem præcepti de non edēdo de ligno scientiæ.

DIco ergo Deum transfudisse voluntates omnium posterorum (non loquor de Christo Domino & de beatissimâ Virgine) moraliter in voluntatem Adami in ordine præcisè ad obseruationem eius præcepti non edendi de ligno scientiæ. Ita D. Thomas loco suprà citato videtur supponere, & cum eo multi Thomistæ: ita è nostris Suarez suprà, Tannerus suprà dub. 1. vbi pro eo puncto refert P. Vasq. disp 133 cap 1. qui tamen (vt paulò antè vidimus) non ponit tale pactū, quale nos, sed præcisè in ordine ad transfusionem gratiæ: citatur etiam D. Augustinus lib. 16. de Ciuitate Dei cap 27. ibi tamen non explicat pactum hoc modo, sed solùm dicit, nostras voluntates fuisse in voluntate Adami; quâ verò ratione id sit factum, non explicat. Eodem
24. modo loquuntur alij Patres, qui etiam citari solent pro hac nostrâ explicatione. Fateor quidem, eorum modum loquendi ex Scripturâ desumptū, quòd scil. nos comederimus de ligno, transgressi simus præceptum Dei, &c. non posse aliter meliùs explicari quàm per hanc transfusionem voluntatum nostrarum in voluntatem Adami, non tamen ideò dicimus illos expressè tradidisse hanc doctrinam, ne fictis fundamentis eam videamur velle stabilire.

Non est necessariū pactū, in quod debuit Adā consentire, vt Sotus fortè intellexit.

Sotus lib. 1. de Naturâ & gratiâ cap. 10. tidet huiusmodi pactum: fortè intellexit pactū, in quod debuisset ipse Adamus consentire: hoc enim fatemur non esse necessarium, vt statim ostendam: at prout à nobis ponitur in solâ voluntate Dei de transferendis nostris voluntatibus in Adamū, omnino necessarium est; neque ab vllo potest probabiliter negari. Dixi pactum præcisè fuisse in ordine ad illam volitionem comedendi aut non comedendi de ligno scientiæ: quod enim transfusio voluntatum non fuerit in ordine ad alias actiones liberas Adami, communis est consensus Theologorum; quomodo autem ea exclusio sit facta, facillimè intelligitur: nam etsi Deus potuerit transfundere nostras voluntates, etiam in ordine ad actiones omnes Adami, non tamen ad id vllo modo tenebatur; ergo, quòd non fecerit, non habet maiorem difficultatē, quàm quòd noluerit; noluisse autem de facto constat nobis ex communi consensu Theologorum docentiū, ex solâ transgressione illius præcepti peccatum originale nostrum pependisse.

Pactū hoc nō fuit in ordine ad alias actiones liberas Adæ.

Illata ex limitatione pacti, Primū: Etsi Adamus per aliud mortale gratiā amisisset, nos tamē eā non amisissemus. Secundum: Si post amissam gratiam comedisset de ligno vetito, nos gratiam amisissemus.

Ex quâ exceptione seu limitatione pacti infertur Primò. Licet Adamus propter quodlib. aliud mortale gratiam amisisset, nos tamen illam non amissuros, nec peccaturos fuisse, eò quòd non fuerit nostra voluntas transfusa in voluntatem Adami in ordine ad illas alias actiones liberas.

Secundò infertur, Etiamsi priùs amisisset gratiam per aliud mortale peccatum; si tamen postea comedisset de ligno vetito, etiam nos amissuros gratiâ & peccaturos fuisse, non quia Adamus illam gratiam habuisset, dum commisisset tale peccatum; sed quia nos adhuc habebamus ius ad illam: nondum enim per ea priora peccata illam amiseramus: & adhuc eramus inclusi in voluntate Adami in ordine ad eam actionem comedendi; ergo cùm primùm ille in eâ materiâ peccauit, nos etiam in illo peccauimus.

Tertiū. Adamo agēte pœnitētiam, & recuperante gratiam nos eam nō recuperassemus.

Tertiò infertur, Adamo agente pœnitentiam, & recuperante gratiam, nos eā nō recuperaturos fuisse. Ratio ex dictis est clara: non enim fuit nostra voluntas transfusa in voluntatem Adami in ordine ad alias actiones aut volitiones, & consequenter neque in ordine ad eam pœnitentiam: si enim transfusæ fuissent, sine dubio sicut in illo peccauimus, ita etiam in illo egissemus pœnitentiam, & gratiam recuperassemus, quidquid fuisset de immortalitate & subiectione passionum, &c. Hæc omnia clarè intelliguntur in hac nostrâ sententiâ; difficulter autem in aliis modis dicendi non declarantibus aut determinantibus, qualis fuerit illa voluntas Dei de transfusione nostrâ in Adamum.

Deū potuisse taliter transfundere Probatur Primò exemplis moralibus.

Probo ergo iam potuisse Deum talem transfusionem facere, Primò exemplis moralibus; nam quando quis alteri suas vices committit, & suum Procuratorem aut Legatum constituit; transfundit in illum suam voluntatem, ita vt quæ alter vult physicè, censeatur velle moraliter delegans ipse: ergo Deus habens in nostros actus longè maius dominium quàm nos ipsi, potuit etiam fa- 25.
cere hanc quasi delegationem seu transfusionē. Similiter Respublica potest transferre voluntatē pupilli in tutoris voluntatem, ita vt quod hic physicè vult circa venditionem, permutationem bonorum, censeatur etiam moraliter velle ipse pupillus: sic eadem Respublica tamquam caput potest aliquid vouere nomine etiam ciuium; nec ad hoc requiritur, vt omnes ciues physicè annuāt in illud votum. Idem etiam constat in materiis supernaturalibus; quia enim Christus Dominus suam voluntatem transtulit in ministros Sacramentorum in ordine ad conficienda Sacramenta, ideò moraliter censetur velle ipse Christus quod ministri volunt: & hoc vnico modo discurrendi posse saluari valorem moralem nostrorum Sacramentorum ostendi fusè disp. 4. de Sacramentis à n. 10. contra alios modos id explicandi: id quod confirmaui ibidem ex Scripturâ: Ioannis enim 1. cap. etiam de Baptismo dato per discipulos Christi dicitur, *Hic est, qui baptizat.* Vnde S. Augustinus Tract. 5. in Ioannem ait: *Vt quos ministri baptizauerant Dominus baptizaret, non illi.* Idem etiam confirmaui ex verbis consecrationis; vbi Sacerdos dicit, *Hoc est corpus meum:* quæ verba si moraliter etiam à Christo Domino non dicerentur, procul dubio essent falsa assertiuè vt etiam proferuntur à ministro; ergo Christus Dominus, qui in voluntatem ministri transtulit suam, moraliter vult id quod physicè vult minister ipse.

Ratio huius à priori.

Denique huius ratio à priori insinuata est paulò antè ex dominio supremo Dei in actiones nostras: est enim Deus Dominus non solùm actionum externarū, sed etiam internarum; vnde etiam potest transferre voluntatem vnius in voluntatem alterius non tantùm quoad operationes externas, quod potest Respublica facere, sed etiam quoad internas.

Obiectioni contra exēpla aliqua suprà posita respondetur.

Hinc respondetur cuidam obiectioni, quæ fieri poterit contra aliqua exempla suprà posita in confirmatione nostræ sententiæ: In illis enim solùm videtur facta translatio voluntatū in ordine

ad

ad actiones externas, v.g. ad valorem contractus, donationis, matrimonij, &c. non in ordine ad internas. Quantumuis enim tutor peccet aut benè operetur, non tamen propterea pupillus peccat aut benè operatur, licet donationes & contractus valeant. Respondetur, inquam, ex hac ratione à
26. priori: nam Respublica non transfert voluntatē pupilli in voluntatē tutoris, nisi in ordine ad eas actiones, quarum ipsa est domina; quales sunt actiones externæ; quia verò internarum nullum habet Respublica dominiū, ideò in ordine ad illas non facit vllam translationē: Deus verò quia etiam internarum perfectissimus est Dominus & physicè & moraliter multò magis quàm Respublica externarū; potest enim moraliter eas actiones exigere, imperare, prohibere, &c. ob multos titulos; item physicè potest illas producere & impedire, imò ad easdem numero, licet non sub denominatione liberæ, prædeterminare & cogere, poterit etiam multò meliùs quàm Respublica in ordine ad externas transfundere voluntatē vnius in voluntatē alterius etiam quoad internas. Vnde ex hac replicâ contra exempla à nobis suprà posita confirmatur magis nostra sententia; & ratio à priori illius declaratur.

Ad hanc transfusionē nō requiritur pactum cum eo in cuius voluntatē aliæ trāsfunduntur. Ratio à posteriori cur hoc vltimum non requiratur.

Aduerte Primò, ad hanc transfusionē non requiri pactum aliquod expressum cum personâ, in cuius voluntatem aliæ transfunduntur, aut cū ipsis quæ transfunduntur. Hoc vltimū non requiri à posteriori constat. Non enim Deus nobiscū, qui nondum existebamus, vllū pactum iniit, aut consensum expectauit nostrum, vt in Adamū transfunderemur. Primum verò etiā non esse necessarium inde patet, quia pactum expressum ideò solùm poterat esse necessariū vt Adamus daret suū
27. consensum; atqui hic consensus nullo modo requiritur: cùm enim fundetur ea transfusio in dominio Dei, quod est independens à cōsensu Adami, nō est necessariū vt ipse id sciat, multò minùs vt consentiat: si enim id debuisset Adamus scire, maximè vt fieret illi voluntaria ea transfusio: atqui ex eo quòd id nouisset non fuisset magis voluntaria: deinde transfusio non debet illi esse voluntaria, sed operatio; quæ factâ iā transfusione, sequitur, sicut nobis non est libera ipsa physica voluntas nostra, sed operatio ab illâ procedens.

Obiectio.

Dices: In humanis, nisi constet de transfusione voluntatis vnius in alium, non potest actio vnius moraliter reputari actio alterius, ergo neque etiā in ordine ad Deum.

Responsio.

Nego consequentiam: nam homines, qui id debent reputare, non possunt dirigi nisi habeant notitiam eius transfusionis: at in ordine ad peccata, quia Deus, apud quem fit ea reputatio, benè nouit transfusionem illā, non requiritur, vt ea innotescat hominibus; sufficit, si Deus ipse suâ voluntate tamquam supremus Dominus eam transfusionem voluerit efficaciter, etsi id nulli manifestauerit.

Obiectio Secunda.

Obiicies: Nemo potest peccare, nisi sciat se peccare; ergo nisi sciat quis voluntatem suam esse in alio transfusam, non poterit peccare. Hæc obiectio si quid probat, illud tantùm ipsos, quorum voluntas est translata, debere esse conscios de translatione. id quod à nullo docetur.

Responsio.

Respondeo, non requiri, nisi vt ille, in quo peccant moraliter, noscat obiectum esse malum & prohibitum; aliam autem reflexionem supra se & supra transfusionem non esse necessariam: sicut vt quilibet peccet, nō est necessariū vt se supra se reflectat, sed sufficit, si cognoscat obiectū esse malū, illúdque liberè amplectatur in actu exercito.

Aduerte Secundò, non requiri ad hanc transfusionem continentiam physicā vnius in alio, vt ex 28.
exemplis moralibus allatis suprà constat: fit enim in humanis transfusio similis sine vllâ continentiâ physicâ. Idē etiam constat ex ratione à priori: quæ ex solo dominio Dei supra vtrāque creaturam desumitur; hoc autem dominium Dei idem est in Angelum & in me, & in meum parentem; ergo eodem modo poterit voluntatem angelicā in meam transfundere, & è contrario meam in angelicam, sicut meam transtulit in Adamum, & Adami potuit in meam transferre.

Ad hāc trāsfusionē nō requiritur cōtinentia vnius in alio physica.

SVBSECTIO III.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Obiectio Prima.

PRima sit: Ergo etiam voluntatē bruti poterit transferre in humanā propter idem dominiū. Nego consequentiam, quia brutum est incapax operandi liberè & moraliter: ergo quoad rationem liberæ operationis, de quâ hîc agimus, repugnat ea transfusio; quia neque in eo genere Deus habet vllum in brutum dominium.

Obiectio Secunda.

Secunda: Ergo, si Deus transfudisset meā voluntatem in voluntatem alterius, & in eodem instanti, in quo ille peccaret, ego repugnarem vel haberem actum amoris Dei, simul & semel ego peccarem & amarem Deum super omnia, ac expressè duo contradictoria vellem; hoc autē repugnat, ergo & illud. Hæc obiectio videtur aliquo modo fauere illis quos suprà retuli, censentibus tunc solùm posse transfundi voluntatem, quando alter, cuius transfunditur voluntas, nondum existit in rerum naturâ, nec habet in se libertatē propriam, sed præcisè continetur in causâ. Dixi *videtur aliquo modo fauere*; nam ex toto non illis fauet; non enim probat requiri cōtinentiam, prout illi dicebant, sed solùm, non posse hominem iam existentem in alterius voluntatem transfundi; quod longè aliud est; addo tamen neque hoc requiri: dūmodò enim ille qui existit nullū habeat actum contrariū, benè poterit fieri ea transfusio, quia tunc non sequeretur assignata repugnantia, nec aliquid aliud esset quod id impediret.

Hæc obiectio quibus faueat.

Quando quis actu proprio physico expressè contrariū vult, non potest velle pro eo instāti oppositum, ac proinde nec à Deo transfusio fieri.

Fateor (& hoc do argumento) quādo quis expressè actu proprio physico contrarium vult, non posse pro eo instanti nec moraliter velle in alio oppositū; vnde pro eo casu non potest à Deo fieri ea transfusio. Ratio meo iudicio clara est, quia operatio physica libera necessariò est potentior quàm interpretatiua solùm & moralis; & hæc enim per similitudinem aut analogiā cum physicâ suā habet vim; vnde necessum est vt habeat minorē vim 29.
quàm ipsa physica volitio: sic Prorex licet moraliter reputetur Rex ipse, minorem tamen habet & auctoritatem & dignitatem quàm Rex; quod suprà ad aliud propositum notauimus, ergo non potest Deus facere vt moraliter ego censear velle ex voluntate alterius furtū v. g. quando ipse voluntariè & liberè physicè oppositum volo.

Cur Adamus plus meruerit pœnā actualiter quàm nos per originale.

Ex dictis obiter intelliges, cur propter idem peccatū, quod nobis est originale, & Adamo fuit actuale, maiorem ille longè promeruerit pœnam quàm nos; vnde, si ante pœnitentiam mortuus fuisset, incurrisset pœnam æternam sensus, quam, iuxta communem sententiam, non promerentur infantes; vt ostendam infrà: intelliges, inquam, eius rei causam, quia Adam physicè, nos verò solùm moraliter & interpretatiuè peccatum illud commisimus: longè autem maius est, vt dixi,

dixi, voluntatinm physicum quàm morale & interpretatiuum;quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ergo & diguitas ad pœnam & totum peccatum maius erit.

Obiectio Tertia.

Obiectio Tertia : Ergo etiam in ordine ad merendum potuit Deus transfundere nostras voluntates in voluntatem Christi Domini aut alterius; & consequenter possemus nos esse sancti, & digni præmio propter opera alterius quod videtur absntdum.

Responsio. Prima Sapè minus requiritur ad peccandū quàm ad merendum.

Respondeo Primò,consequentiam formaliter non esse bonam; nam sæpè minus requiritur ad peccandum quàm ad operandum : sic in materiâ de actibus humanis dixi,puram omissionem liberam posse esse peccaminosam,non tamen meritoriam;sic etiam à solo medio fine malo vitiatur totus actus ; vt tamen reddatur bonus,non sufficit medium aut finem esse bonum, si alteruttum sit malum ; posset ergo libertas moralis in alio sufficere ad peccatum, etsi non sufficeres ad meritum.

Responsio Secunda. Possumus in alio mereri sicut demereri.

Respondeo Secundò dimittēdo, posse nos in alio mereri, sicut & demereri; neque video in hoc vllum absurdum ; nego tamē propterea nos reddendos sanctos in alio: nam actus amoris etiam eam ipsam propriam personā, in quâ est physicè,non reddit formaliter sanctā, vt ex Tomo quinto disp. 31.suppono,multò ergo

30. minùs aliam, in quâ solùm est moraliter. Quòd si vera sit sententia Patris Vasquez docentis, amorem Dei super omnia esse formalem sanctitatem,posset etiam dici,non repugnare diuinitus, vt transfusâ voluntate vnius in alium,si hic diligeret Deum super omnia , & redderetur sanctus tali amore, eo etiam ipso alter moraliter constitueretur Deo gratus, licet nō tam perfectè quàm ipse amans.Et hæc circa hanc transfusionem,quę ad declarandam materiam alioquin adeò à sensibus alienam,& quæ antiquioribus olim visa est summè difficilis, videtur valdè accommoda,& in se vtcumque percipi potest. Quidquid huic declarationi deest, suppleri debet à fide : hoc enim mysterium de peccato originali est ex numero illorum,quæ,iuxta D. Paulum,requirunt intellectum nostrum in fidei obsequium captiuari. Iam ad pœnas originalis veniamus,vbi clariùs discurrere licebit.

DISPVTATIO LII.

De pœnis originalis peccati.

1. *Duplex pœna peccato originali respōdet: vna in hac vitâ.*

DVPLICIS generis pœnæ originali peccato respondent: quædam in hac vitâ omnibus communes, vt ipsa priuatio gratiæ ab instanti conceptionis, quousque homo iustificetur;mortalitas,in quâ subiectio seu capacitas ad omnes morbos contrahendos includitur; rebellio appetitus, carētia cognitionum,& similia mala,quæ nobis omnibus satis supérque ipsâ experientiâ innotuerunt : quo autem pacto ea mala non essemus incursuri,si peccatum non fuisset, explicui diligenter Tractatu de Opere sex dierum; ideò de eis in præsenti nihil ampliùs.

altera in alia.

Aliæ ergo pœnæ sunt , quæ reseruantur in alteram vitam,de quibus nunc agendum.

SECTIO I.

Probabile est,eos qui in solo originali decedunt,habituros naturalem felicitatem, nisi quòd pœnam damni & miseriam peccati passuri sunt.

Decedentes in originali perpetuò in eo manent,& visione Dei priuantur.

EOs,qui cum solo originali decesserint,perpetuò in eo peccato mansuros , & æternùm visione beatâ priuandos,quę pœna directè respondet priuationi gratiæ , certum est inter Catholicos,nec eâ in re vlla est difficultas. Etenim cùm visio beata non sit debita vlli creaturæ, sed quibus conceditur id fiat ex liberalitate Dei largiētis vel merita pro illâ, vel illam sine meritis , vt infantibus baptizatis prouenit , æquissimo iure potest eam negare in perpetuum omnibus illis qui in originali decesserint,eis etiam in alterâ vitâ negando auxilia supernaturalia necessaria ad eliciendum vel amorem Dei super omnia, vel quemcumque alium actum , qui ad promerendā eius originalis remissionem sufficere posset: ergo in perpetuum eâ visione carebunt , & in peccati miseriâ iacebunt.

An alias pœnas habituri sint.

Hac veritate vt omnino certâ suppositâ,restat videre, habituri sint,nec ne alias pœnas aut dolores,an potiùs è contrario felicitatem aliquam naturalem;& qualem. In quo puncto magis ferè diuinando discurrimus, quàm aliquid certi tradendo , eò quòd eâ de re neque ex Scripturâ, neque ex Concilijs quidquam liceat inferre; Scholastici verò extremè diuisi sunt:multi enim ex illis valdè fauent infantibus, vt Pater Lessius lib. 13. de Perfectionibus diuinis n. 145. qui docet eos naturalem Dei cognitionem & amorem illius super omnia habituros,cæteráque alia naturalia bona , quæ hominem secundùm naturam consequi possunt: id quod priùs docuerant adhuc longè cum maiori extensione Ambrosius Catharinus in cap 5 ad Rom.& de statu puerorum,item Albertus Pighius contron.1.noster Salmeron ad Romanos 5 Lyranus in cap. 4. Ecclesi. Pater Suarez hîc disp & sect vltimâ, vbi hanc sententiam piam dicit & probabiliorem: è contrariâ verò parte mirum est quàm in eosdem infantes duri aliqui videantur,vt Cardinalis Bellarminus,qui lib.6.de Peccatis cap.1.in eam sententiam Catharini vt in hæreticam inuehitur; Pater Tannerus illam ferè erroneā iudicat dub.1. item Ioannes VViggers in 1.2.q.85.num.11.Ego rem sic decidendam puto.

Exceptâ miseriâ peccati de cætero naturalia bona habebunt infantes.

Conclusio: Saltem propter auctoritatem tantorum Doctorum,Catharini,Pighij,Lyrani, Salmeronis,Suarez,Lessij,qui absolutè probabile iudicant,exceptâ miseriâ peccati,de cætero naturalia bona habituros esse infantes , negare nemo potest probabilissimam esse eam sententiā, quid- 2.
quid in contrarium dicat Cardinalis Bellarminus & Tannerus : accedit, quod eam sequuntur multi alij , vt Pater Salas Tractatu 13. disp. 11. sect.2. & quod maioris ponderis est, D. Thomas in 2. dist. 33. q. 2. art.1.tribuit infantibus valdè multum de naturali cognitione Dei , amore & gaudio illius.

Obiectio Prima.

Obijcies Primò : Id quod frequenter repetit Cardinalis Bellarminus , nullum , qui non sit in Christo à peccato emundatus , resurrecturum in vitam æternam,sed omnes morte æternâ puniendos.

Responsio.

Respondeo τὸ *morte æternâ* esse terminum valdè ambiguum , & non videri esse ad rem

Mors sumitur primò pro priuatione visionis Dei.

Secundò rigorosè pro separatione animæ à corpore.

Tertiò pro morte spirituali peccati.

de quâ agimus: etenim mors æterna potest intelligi pro carentiâ visionis beatæ: quæ visio è contrario in Scripturæ & Patrum phrasi sola dicitur vita æterna; in hoc autem sensu non sunt ea testimonia ad rem, quia nemo ex Catholicis citatis dicit, eos infantes hac vitâ victuros; & omnes Doctores fatentur in eo sensu perpetuæ morti adiudicandos, vt initio dixi. Sumi item potest mors æterna in sensu rigoroso, id est pro separatione animæ à corpore; vt sic autem è contrario certum est, nullum ex illis æternùm moriturum, sed omnes resurrecturos immortales: Tertiò sumi potest pro morte spirituali peccati: in quo sēsu etiam nullus Catholicus negat (nisi fortè Catharinus, qui minùs considerate videtur locutus) eos morte æternâ dānandos; non enim eis remittetur vnquam originale, vt suprà dixi: iam ergo, quæso, quomodo ex eâ voce *mors æterna* inferetur quidquam vel de habitatione eorum in loco obscuro, vel de negatione cognitionis naturalis & amoris de Deo, vel de collocutione suavi eorū inter se, vel de scientiarum consecutione?

Confirmatur euidenter.

Confirmo meo iudicio euidenter: Solùm eo modo quo infantes dicuntur in æternum mortē æternam incursuri, quia non liberabuntur à peccato, dicuntur in hac vitâ hi, qui sunt in originali, esse mortui actu; quia sicut se habet peccatū illud originale perpetuò durans ad mortem perpetuam, ita temporaliter durans ad mortem temporalem. Vnde Tridentinum, originale peccatum, quod infantes contrahunt, dicit esse mortem animæ, eósque mortuos esse, quamdiu per Baptismum non regenerantur: atqui, esto quis sit in eâ

Tridentinum originale ab infantibus contractum mortem animæ vocat.

3. morte peccati, non continuò sequitur, illum carere sensuum & aliarum potentiarum vsu, aut illum non acquirere scientias; vt patet in Philosophis ethnicis, qui etiam habuère cognitionem naturalem Dei; multò minùs sequitur, eos actu esse in loco tenebroso & subterraneo; ergo ex eâ phrasi seu modo loquendi, quòd infantes sint æternâ morte damnandi, non infertur quidquam circa punctum, de quo cōtrouertitur inter Scholasticos.

Obiectio Secunda.

Secundò obijcies S. Augustinum, qui lib. de Hæresibus, hæresi 88. inter Pelagij hæreses eam connumerat, quæ promittit paruulis, etiamsi non baptizentur, æternam & beatam quamdam vitā suam, extra regnum tamen Dei, etiamsi non sint habituri visionem Dei; ex lib. enim 5. eiusdem S. Augustini Contra Iulianum cap. 8. Bellarminus putat inferri claré, Pelagianos negasse paruulis visionem Dei.

Responsio.

Respondeo tamen hæc loca non vrgere vllo modo Catholicos, quia eo loco de hæresibus S. Augustinus Pelagianos in tantū iudicat hæreticos, in quantū sine vllo peccato pueros nasci docebant; ex quo ipsi maximè opinabātur eos futuros capaces beatitudinis; quæ in sententiâ S. Augustini, & verâ, excludit peccati miseriam: videtur etiam D. Augustinus eo lib. Contra Iulianum aliud planè tradidisse quàm Bellarminus dicit; nec enim sanctus Doctor ait ibi Pelagianos docuisse, paruulis non dandum regnū Dei, sed quia negant illis Baptismū; quo solo re ipsâ non possunt venire ad regnum: concludit S. Augustinus illos increpando, quòd non aduertant se excludere tot millia paruulorum à regno Dei: si autem ipsorum doctrina esset, eos excludi, quid esset necessum illis dicere, *non aduertitis*, &c. An autem Pelagius aliam felicitatem pueris non baptizatis dixerit respondere, ostendam Tom. 4. disp. 35. sect. 2.

Obiectio Tertia.

Responsio.

Tertiò obijci possunt aliqua loca Patrum, quę Bellarminus affert pro suâ sententiâ. Respondeo tamen, in eis locis dici paruulos torquendos; eo autem ipso ea loca vel sunt contra ipsum Cardinalem, vel non sunt ad punctum præsens: etenim si torturę nomine solùm intelligatur pœna damni, seu carentia visionis beatæ, omnes id libenter admittimus, iuxta sæpè repetita; si intelligatur pœnâ sensus, hanc etiam ipse Bellarminus negat illis; si deniq; dolor aliquis ex pœnâ damni, licet ipse probabiliùs putet eos passuros leuissimum aliquem dolorem ex eâ pœnâ, iudicat tamen cōtrarium esse probabile: ergo contra sententiam, quam vt hæreticam ipse reijcit, non sunt ea loca Patrum. Eis absolutè respondeo in re dubiâ & parum olim discussâ, de pœnâ scilicet paruulorum, fortè vnum aut alterum Patrem nimiùm in eos rigidum fuisse, nisi dicamus eos Patres ipsam solam priuationem visionis beatæ vocare torturā.

Obiectio Quarta.

Responsio.

Quartò obijci possunt alia loca, quibus dicuntur paruuli non baptizati esse sub potestate diaboli. Respondeo, eis testimonijs solùm denotari, eos esse in peccato: neque ipse Cardinalis Bellarminus vllam aliam potestatem in paruulos diabolo post hanc vitam concedit; neque in eo puncto à nobis differt; eam enim perseuerantiam in peccato Catholici fatentur: ergo ex eis locis nihil penitus de quæstione præsenti.

Obiectio Quinta. Infantes mãsures iuxta locum damnatorum in tenebris, probatur ex Augustino, Fulgentio,

Quintò obijci potest, Infantes manebunt intra centrum terræ, seu iuxta locum damnatorum in tenebris perpetuis; ergo non habebunt ea naturalia bona, quæ eis tribuimus: quomodo enim ea in perpetuis tenebris esse poterunt? Antecedens autem videtur probari ex varijs testimonijs, S. Augustini lib. 1. de Peccatorum meritis & remissione cap. 28. & Sermone 14. de verbis Apostoli, & lib. 5. Hypognosticon, vltra medium: Fulgentius verò lib. de Fide ad Petrum cap. 27. id ad regulas fidei pertinere tradit: Beda in Comment. ad 14. Ioan. Repellendum inquit à corde Christiano, quòd sit aliqua mansio beatitudinis extra regnum cælorum.

Beda.

Responsio.

Respondeo negando antecedens; ad loca verò quibus illud probatur, dico ex illis omnibus
nullum vrgere, excepto Fulgentio: nam Beda 4.
beatitudinem negat extra regnum; non verò ideò docet paruulos habitaturos in centro terræ. S. Augustinus etiam 1. & 3. loco de beatitudine agit, quam paruulis quidam tribuunt extra regnum. Secundus locus, si quidquam probat, etiam contra Bellarminum; nam dicit eos in ignem æternum ituros; ne autem solùm de loco agere videretur, sequentibus verbis dicit, *ire in ignem esse ire in combustionem æternam.* Legatur prima columna eius Serm. 14. Ergo omnes debemus respondere illi loco. Dico ergo præcipuum S. Augustini intentum fuisse probare, infantes verè concipi in peccato, & in eo mansuros, si non baptizentur; ideóque non posse eos Deum videre, seu habere beatitudinem non solùm in cælis, sed neque extra, vt dicebant hæretici.

Explicatur Augustinus.

Quod punctum exagitat maximè ibi S. Augustinus, probans inauditum esse, beatitudinem fore extra regnum Christi. Apud S. Augustinum verò vox *beatitudo* absolutè prolata nihil aliud quàm visionem Dei significat, sicut etiam apud alios Patres. Occasione ergo huius refutationis vehementiùs accensus in paruulorum pœnam, dixit eos pœnâ ignis torquendos; quod enim Bellarminus respondet eum loqui de detentione solâ, iam est à me refutatum: ait

enim

enim Augustinus *in combustionem*; & quidem eodem modo quo de adultis loquitur ibi de infantibus quoad ignem. quod cum exaggeratione dictum est. Adde, vt quid detinerentur miraculosè totâ æternitate in igne, si ab eo non essent cruciandi? ergo plus videtur sensisse eo loco Augustinus.

Fulgentij auctoritas probabilem facit contrariam sententiam.

Ad Fulgentium dico, eius auctoritatem non facere improbabilem contrariam sententiam: & verò, sicut illum Bellarminus in puncto torturæ deserit absolutè sine iniuriâ, ita à fortiori poterimus nos sine iniuriâ dicere, contrarium quoad aliquam naturalem felicitatem esse probabile.

Sectio II.

Quid sit in hoc puncto probabilius.

Infantes in loco subterraneo detinendos probabilius.

Nihilominus tamen Dico Primò: Propter maiorem auctoritatem (quæ sola in præsenti quæstione locum habet; nam rationes vnde accipiemus ad diuinandum de voluntate Dei?) absolutè probabilius videtur, infantes detinendos in loco subterraneo. In hac cõclusione conueniũt ferè omnes Scholastici, exceptis paucis; & ma-
5. gis consequens est ad ea, quæ de renouatione mundi suo loco docuimus, scilicet totam terram tegendam aquis; quomodo ergo illi in aquis habitarent? concedere enim eis donum leuitatis nõ possumus sine fundamento aliquo vrgenti; quale in præsenti non habemus: cùm enim sint inimici Dei, non debemus dicere Deum in gratiam illorum facere miraculum supra vires naturæ.

In eo loco futuram lucẽ & capacitatem sufficiẽtem probabilius.

Dico Secundò: Probabilius est eo in loco futuram lucem & capacitatem talem, vt possint ambulare, ad se accedere, recedere, inter se colloqui, se inuicem cognoscere. Ita Pater Salas suprà num. 96. & Lessius eo numero 145. & colligitur ex D. Thomà & Magistro Sententiarum alijsque apud Tannerum num. 97. qui terram pellucidam instar crystalli futuram esse iudicant; vnde non est cur dicatur eam lucem ad locum puerorum non penetraturam: neque D. Thomas, qui à Tannero citatur in 2. dist. 33. q. 2. art. 1. quidquam ibi dicit de loco obscuro; imò satis clarè contrariũ insinuat; ait enim solam eam pœnam infantibus infligendam, quæ in carentiâ finis supernaturalis, ad quem eleuati erant, consistit: ex quo ego euidenter infero, eos non detinendos in tenebris perpetuis; hoc enim idem esset ac puniri perpetuâ cæcitate & immobilitate, & priuari bonis, quæ naturaliter sequuntur naturá: id quod nullo modo eo citato loco admittere vult D. Thomas, eo ipso quòd solùm eos priuet felicitate supernaturali, maximè cùm ibidem multum eis de cognitione & amore Dei tribuat.

D. Thomas à Tannero citatus nihil dicit de loco obscuro.

Ratione probatur nostra sententia.

Ratione probatur nostra sententia, quia grauissima pœna sensibilis esset ea detentio in loco obscuro; vbi nec videre nec se mouere, nisi in alios impingendo, possent: vno verbo, velut inanimati trũci ibidem detinerentur: &, vt benè notat Suarez suprà, dæmonibus non tribuunt aliqui aliam pœnam sensus, quàm eam detentionem in loco obscuro. Quæ sententia licet vera non sit, declarat saltem, eam detentionem esse malum grauissimum, quod non debemus infantibus tribuere.

Confirmatur.

Confirmo: Si Deus nollet illis relinquere vsum sensuũ; ad quid eos, quæso, excitasset à mortuis? Certè & Beati in bonum, & damnati in pœnam vtuntur sensibus; vt quid ergo, si naturales saltem operationes eorum sensuum non possent exercere, sed velut stipites, vt dixi, nec videre, nec loqui, quia linguam nullã sciuerunt, nec audire, nec olfacere, nec gustare possent; vt quid, inquam, cum tam magno miraculo restituerentur eis corpora integra, & sensus in se omnino perfecti? Sanè id ego de admirabili Dei prouidentiâ, quæ nihil otiosum facit, persuadere mihi non potero.

Deus dabit illis notitiam alicuius linguæ, & cognitiones aliquas naturales infundet.

Hinc colliges, vel animabus eorum separatis statim, vel fortè post generalem resurrectionem, Deum daturum notitiá linguæ alicuius, quâ inter se colloquãtur, & cognitiones aliquas naturales infusurũ de se & de rebus vniuersi, vnde in Dei amorem naturalem prodire possint. quod vltimum D. Thomas docet vbi proximè.

Obiectio Prima.

6. Dices Primò, Ideò à me negatum paulò antè, eos habitaturos suprà aquas; quod illi, vtpote inimici Dei, non mereantur talem fauorem supernaturalem: hæc autem ratio probat eodem modo non infundendam eis scientiam miraculosè alicuius linguæ aliásve cognitiones.

Responsio

Respondeo, disparitatem esse notabilem, quia aliud est facere miraculum, quod planè est suprà naturam hominis & modum ipsius viuendi; quale esset, supra aquas perpetuò sine grauitatione deorsum se mouere; aliud verò est, dare illis id, quod ipsi alioquin naturaliter valerent obtinere, & quod simpliciter necessarium est, ne sint velut pecora aliqua: illud primum negaui; hoc autem secundũ, quia longè minus est, & naturæ hominum valdè conforme, etiam in esse naturæ sine eleuatione consideratæ, imò moraliter necessarium (vt iam ostendi) vt longè probabilius ponimus de facto quàm negamus.

Obiectio Secunda. Responsio.

Dices Secundò: Non rectè intelligitur, quo pacto eo in loco possit esse lux; vel si sit, quomodo non etiam transeat ad damnatos. Respondeo facilè ex dictis suprà superficiem terræ vsque ad locum habitationis puerorum inclusiuè futuram pellucidam, deinde opacam, idcóque non transituram lucem ad damnatos.

Pueri non habebunt beatitudinem naturalem perfectam.

Dico Tertiò: Pueri non habebunt beatitudinem naturalem simpliciter & absolutè, quia cùm sint futuri in miseriâ peccati, & simul (esto id ipsi non sentiant) priuati summá felicitate ad quam fuerant destinati, non possunt absolutè dici beati, sed potiùs miseri: sicut ille qui caret vsu rationis, esto id ipse nullo modo agnoscat, miser est: idem de illo, qui ex magnâ dignitate depositus est, dici potest meritò miser, etiam dum eâ de re non cogitat. Et in hoc sensu intelligenda sunt aliqua loca, quæ ex Augustino aduersarij citant.

Sectio III.

An sint habituri dolorem ex carentiâ visionis Dei.

De pœnâ damni non habebunt infantes dolorem.

Conclusio sit: Esto illi passuri sint re ipsâ pœnam damni, non tamẽ de illâ vllum habebunt dolorem. Ita Nyssenus Oratione de infantibus, D. Thomas ex proposito eâ dist. 33. 2. Sententiarum; vbi multi alij idem docent; Vasq. disp. 134. c. 3. Salas suprà, & à fortiori Lessius,
7. Suarez, Salmeron, Catharinus, Pighius, & illi, qui eis magnam naturalem voluptatem tribuunt. In cõtrarium stant Bellarminus & Tannerus suprà; qui tamen nostram conclusionem probabilem dicit. Duplex autem circa eam est difficultas. Prima, in positiuâ probatione illius; altera in explicandâ causâ, quæ eam tristitiam possit impedire, cùm habeant tantam occasionem pro illâ.

Negat Bellarminus & Tannerus. Duplex difficultas.

Vasquez sententia.
Ratio ipsius insufficiens

Circa primum P. Vasquez ait, tristitiam de amissione beatitudinis pertinere ad pœnam sensus: ergo cùm pueri eâ pœnâ sint cariruri, nullum etiam dolorem de amissione habebunt. Hæc ratio non videtur sufficiens. Primò, quia reducit rem ad quæstionem de voce; in quâ maior pars Scholasticorum eum dolorem non vocat nisi pœnam damni, eò quòd desumatur vt ex obiecto ex ipsâ solâ pœnâ damni. Secondò, quia esto dicatur pœna sensos, non constat, pueros tali pœnâ non torquendos, licet de eâ alterâ pœnâ sensus, quæ ex alio positiuo malo seu torturâ promanat, res sit inter Doctores certa; imò posset in contrarium dici, eo ipso, quòd illi priuentur beatitudine, debere necessariò de eâ carentiâ tristari, esto tristitia non sit per modum pœnæ, sed per modum alicuius doloris naturaliter consecuti ex tanto malo; quia necessariò ea carentia videtur excitare dolorem.

Ratio Sancti Thomæ pro hac veritate.

D. Thomas vbi suprà eam rationem insinuat, quòd cùm pueri non peccauerint, nisi quatenus defecerunt à fine supernaturali, ad quem eleuati erant, solùm debent in eo genere puniri priuatione scilicet gloriæ; at si inde positiuum dolorem acciperent, iam esset positiua pœna, quam non sunt promeriti, quia non peccauerunt voluntate propriâ. Hæc ratio probabilis valdè est, sed quæ ex dictis vltimò contra Patrem Vasquez videtur non omnino subsistere; nam licet ea tristitia non infligatur per modum pœnæ, naturaliter tamen consequitur ex eâ priuatione: sicut quando Respublica aliquem priuat ob demerita aliquâ magnâ dignitate, non imponit illi pro pœnâ tristitiam de eâ priuatione, sed priuationem ipsam dignitatis; at eo ipso in illo nascitur tristitia de eâ carentiâ.

Nô subsistit.

Ratio aliorũ.

Alij Tertiò dicunt, infantes non cognoscere se fuisse eleuatos ad visionem beatam, aut saltem agnoscere, se non habuisse proximam capacitatem illius. Et sicut plebeius aliquis, qui dignitatem monarchicam scit esse maximum bonum, & videt se illâ carere, non tamen tristatur, quia non videt se fuisse proximè ad illam destinatum; ita neque qui in originali decesserunt tristantur ob carentiam visionis beatæ. Verùm hæc ratio nullo modo satisfacit, quia incredibile
8. est, infantes, cùm futuri sint præsentes iudicio finali, non ibi intellecturos quidquam, saltem in communi, de beatitudine, ad quam electi assumentur; & sicut scient alios esse damnatos ad ignem, non intellecturos è cótrario, multos esse ad summam felicitatem destinatos, & se etiam ad illam eleuatos olim fuisse.

Replica.
Reijcitur.

Dices: Deus negat illis eam cognitionem. Sed contrà: Vnde, quæso, id inferimus? respondebis, Ex auctoritate communi. Contrà: Hæc non est tanta, vt non sint etiam in contrarium multi; qui cùm videantur habere pro se rationem desumptã ex ipsâ beatitudinis carentiâ, quam patiuntur infantes, meliorem habent causam, nisi nos aliquid in contrarium efficax proferamus.

Quod adfertur de carentiâ proximæ capacitatis non placet.

Quod verò secundo loco de carẽtiâ proximæ capacitatis dicitur minùs placet; etenim multi illorum proximam habuêre, quatenus ex solâ nequitiâ parentum, vel ex crassâ negligentiâ aliorũ non fuit eis remedium ad salutem adhibitum. Et verò hoc ipsum solet esse maxima occasio doloris, quando quis videt, se ob solam alterius negligentiam aut nequitiam cecidisse à maximo aliquo bono, cui vicinus valdè fuerat; imò, vt verũ fatear, non video cur ad dolorem magis faciat, se cecidisse à bono aliquo culpâ alterius quàm suâ, nisi fortè, quod quádo interuenit culpa aliena, præter dolorem de amissione, soleat odium in alterum nasci: ideò fortè difficilior ex hoc capite redditur nostra & communis conclusio.

Sæpè dolent homines de carentiâ alicuius boni, etsi ad illud proximam nõ habuerint capacitatem.

Denique sine à culpâ propriâ, siue ab alienâ id prouenerit, adhuc dico, sæpè hominem tristari de carentiâ alicuius boni, esto proximam ad illud nõ habuerit capacitatem, dummodò absolutè agnoscat sibi fuisse possibile. Numquid non inuident sæpè homines aliorũ felicitati, dignitatibus, imperio, &c. & frequenter dolent se illa bona non habere, esto nullam ad ea proximam capacitatẽ habuerint? Certè nimis sæpè id experientia nobis ostendit: quid? quod multi docẽt, Angelos ex appetitu inordinato vnionis hypostaticæ peccasse; & licet aliunde hoc reijciatur quoad factum, eò quòd non videatur illud mysterium eis reuelatum in viâ, quoad possibilitatem tamen talis peccati, suppositâ cognitione de possibilitate eius mysterij, omnino certa videtur ea sententia; & tamen Angeli longè remotiores fuêre ab eâ vnione quàm infantes à gloriâ; nam hi simpliciter fuêre capaces, quia erat destinatum pro illis medium necessarium, licet neglectum fuerit, vel alio casu impeditum; at Angeli ad vnionem hypostaticam nullo modo destinati fuêre: ergo adhuc nõ explicatur quo pacto nõ tristentur infantes de beatitudinis carentiâ, esto negetur illis proxima capacitas, imò & remota dummodò obedientialis maneat.

Ratio diui Bonauẽturæ.

Ego probabiliorem reputo rationem D. Bonauent. cà dist. 33. art. 3 q. 2. vbi ait à Deo cõstitutos
esse eos infantes medios inter Beatos & damnatos; 9.
ad hoc autem necessum fuisse, vt ex vnâ parte beatitudine carerent sicut damnati, ex alterâ nullum haberent dolorem sicut Beati. Confirmatur autem ratio, & simul respondetur secundæ difficultati, quæ, vt suprà insinuaui, in eo consistit, vt respondeatur argumẽto opposito. Dico ergo, eos infantes, licet agnoscant se carere beatitudine, & ex eâ parte fortè possent tristari, quia tamen simul agnoscunt se euasisse grauissimas pœnas inferni, & peccata mortalia, ita quasi in æquilibrio constitui, vt nõ doleant de eâ amissione beatitudinis, sed potiùs gaudeant de alterius carentiâ. Quæ ratio in omnibus ferè illis eò habet maiorem vim, quò viciniores fuêre inferno quàm cęlo: si enim de infidelium filijs agamus, illi omnes agnoscunt se non solùm proximam capacitatem inferni habuisse, sed certò dãnandos fuisse de facto, si vixissent: hæc autem cõsideratio longè potentior est ad recreandum quàm altera ad affligendum: in filijs verò fidelium licet multi saluati essent, si vixissent; longè tamen plures perijssent in adultâ ætate. Confirmo Secundò; nam, vt omnes Theologi docent, pueri illi nullum omnino sunt habituri fomitem peccati, è contrario verò habituri voluntatem in ordine naturæ optimè dispositam, & magnam de Dei bonitate ac infinitate cognitionem; vnde nullum omnino peccatum actuale committent, nec committere poterunt; habebunt enim de grauitate peccati magnam apprehensionem. Hoc posito, cùm omnes ferè illi agnoscant se, si permissi fuissent ad prouectiorem ætatem accedere, aliquot peccata, fortè valdè multa, mortalia & venialia commissuros fuisse, videántque se ab eis fuisse præseruatos, simul & à tormentis inferni, non possunt non inde tam multum, imò plus recreari, quàm affligi ex amissâ visione beatâ.

Confirmatur, & respondetur Secundæ difficultati.

Confirmatur Secundò.

SECTIO

SECTIO IV.

Replica contra dicta: vbi, quæ ex se sit maior pœna, carentia visionis, an pœna ignis.

Obiectio Prima.

OBijcies Primò cum nonnullis: Ratio præcedenti sectione facta solùm probat infantes iam de vno obiecto recreãdos, iam de altero tristandos, prout occurrerit cogitatio; neque enim credibile est semper vtramque cogitationem & de amissâ beatitudine, & de pœnis quas euaserũt, simul eis occursuram, aut certè non habituros simul & semel aliquem dolorem, licet exiguum, de amissione, & gaudiũ de pœnis vitatis: non enim illi duo actus inter se repugnant: nam licet fortè magnus dolor non admittat magnam lætitiam, experimur tamen passim aliquẽ exiguum dolorem optimè cohærere cum lætitiâ.

10 *Responsio ad Primum.*

Respondeo ad Primum, probabile esse, Deum ita dispositurum, vt illæ duæ cogitationes semper occurrãt simul: quod facilè intelligitur ex connexione ipsâ obiectorum inter se.

Ad Secundũ. Secunda obiectio, & æquè difficilior.

Ad Secundum dico, quando materiæ doloris & lætitiæ sunt disparatæ, facilè contingere, vt vterque actus in gradibus remissis cohæreat; at quando occasiones illæ sunt inter se connexę, quia v.g. sunt duo extrema, vnum bonũ, alterum malũ, & proximus æquè, imò proximior fuit quis summo illi malo quàm summo bono, tunc ille solus affectus præponderat qui fortior est; aut si æquè ambo fortes, tunc homo quasi in medio consistens neutram passionem sentit; vt in physicis, quando sunt duo contraria æquè fortia, neutrum in aliud quidquam agit; ita in præsenti.

Secundò tamen, & difficiliùs, hinc obijcies: Pœna damni seu carentia visionis maius malum est incomparabiliter quàm pœna sensus; ergo maiores habet vires ad excitandam afflictionem quàm carentia ignis ad voluptatem. Consequentia est bona.

Probatur auctoritate Chrysostomi.

Antecedens suadetur tum auctoritate Chrysostomi, qui homiliâ 24. in Matthæum & 47 ad populum hæc ait, *Tamamihi videtur pœna ab eâ gloriâ cecidisse, vt gehennam nihil æstiment in comparatione illius.* de Angelis ibi agit. & nos 2. Tomo ad idem propositum hoc testimonium attulimus.

& ratione.

Deinde ratione idem antecedens suadetur, quia malum consistens in priuatione eò est maius, quò maius est bonum quo priuat: atqui visio beata est summum bonum; ergo eius priuatio erit maximum malum.

An priuatio alicuius tam mala sit quàm id quo priuat bonũ est.

Occasione huius argumenti disputari potest, vtrùm semper malũ consistens in priuatione alicuius boni sit in genere mali tantum, quantum è contrario est in genere boni id quo priuat.

Vasquez affirmat si subiectum ad illud destinatũ fuit

Et quidem certũ id iudicat Vasquez disp. 134. n. 11. quando subiectum illud destinatum fuit ad tale bonum. si enim non erat destinatum, nullam putat eius priuationem esse pœnam: vt, quia proximè non sum destinatus ad Regnũ, nulla est mihi pœna illo carere. Vnde concludit Pater Vasquez, pueros pati maximam pœnam damni, licet re ipsâ de illâ non doleant.

Parũ refert ad intrinsecum damnũ an quis destinatus fuerit ad bonũ vel non.

11 Mihi tamen (vt verum fatear) semper res hæc visa est valdè difficilis; & in primis, quoad intrinsecum dãnum parum videtur efficere, quod fuerim ad illud bonum destinatus, nec ne: etenim ego haud aliter careo visione beatâ, careo felicitate & voluptate; quæ in illâ reperitur nunc, quando ad illam destinatus sum, quàm carerem si in purâ naturâ creatus essem; & è contrario carerem eodem modo tunc, quo nunc; ergo cum priuationis malum consistat in eâ carentiâ boni, tam videtur ea esse mala in vno quàm in altero casu. Explico, Carentia vis intellectiuæ, discursiuæ, volitiuæ est quoddam malum: numquid non tam imperfectus, & (vt sic dicam) tã malus formaliter est lapis eâ vi carens, & nullam ad illam habens capacitatem quàm esset humana natura, si Deus diuinitus potentias ab illâ auferret? Certè capacitas habendi rem non est quæ subiectũ defœdat, quin potiùs reddit, cæteris paribus, nobilius; pura enim carentia eius boni est, quæ deturpat subiectum: sicut non torquet hominem famelicum, quòd habere potuerit cibos, sed quod re ipsâ illos non habeat de facto, vt famẽ expellat. Video, vt homo apprehendat reflexè eam carẽtiam, multum facere, quòd fuerit in potestate ipsius illud bonum habere; at, quòd ex eo capite in tantum excrescat ea grauitas mali, vt carentia ipsa in se, quæ anteà nullo modo mihi erat mala, iam reputetur summum malum meum ex solâ capacitate habendi illud bonum, verè difficile est creditu ei qui rem sine præconceptâ iam opinione ponderauerit: ergo si non habere eam visionẽ sine eleuatione nullum dicitur malum hominis, non debet dici summum positâ eleuatione.

Capacitas habendi rem non defœdat subiectum.

Secundò argumentor, Esto ex eleuatione aut destinatione crescat valdè multùm ea malitia, adhuc improbabile mihi videtur ad proportionem boni debere dici malam eius carentiam. Certè, esto aliquis ad summos honores eleuatus, v. g. ex Duce factus Imperator, posteà priuetur eo Imperio, & redigatur ad statum Ducis vel Comitis, nõ censetur iam esse summè miser, licet fuerit prius summè felix: ergo priuatio summæ felicitatis nõ est summa infelicitas: ergo priuatio summi boni non est summum malum.

Priuationem summi boni non esse summum malum probatur.

Confirmo hoc euidenter ex vnione hypostaticâ, quæ summum bonum est, & quidem longè maius quàm visio beata, quantò ferè Deus distat à creaturâ; & tamen licet humanitas Christi reddatur infinitè felix & honorabilis, ac amabilis per talem vnionem, non tamen è contrario, si auferretur ei vnio, redderetur infinitè infelix & misera. Angelus enim Michaël non habet de facto eam vnionem, non tamen propterea tantum patitur malum.

Confirmatur euidenter ex vnione hypostatica.

Et vt argumẽtum maiorem habeat vim, ponamus hũc casum, qui diuinitus nullatenus repugnat: dicat Deus Michaëli, Si feceris talẽ actum virtutis, ad quem tamen nullo modo, nec quidem sub veniali, te obligo, dabo tibi hypostaticam vnionem, quam alioquin sine vllo actu dare poteram; sin minùs, non dabo: certè si in hoc casu Michaël non eliceret eum actum, & consequenter haberet priuationem eius vnionis, quia fuerat subiectum capax, & eleuatum ad illam; nõ ideò tamen tunc esset tam malus, eò quòd eâ vnione priuatus esset, quàm foisset è cõtrario bonus eum vnione. Existimo sanè neminem mihi in hoc discursu dissensurum. Ergo carentia etiam sub titulo priuationis non est mala in eo gradu, in quo forma quâ priuat est bona. Idem posset alijs instantijs suaderi; sed quam attulimus omnium optimè rem declarat.

Ponitur casus ad maiorem vim argumenti ostendendam. 12.

A contrario verò idem ostendo intentum; nam priuatio mali non est tam bona quàm sit malum id quo priuat: etenim peccatum est summum malum morale, ideóque peccator est summè miser; & tamen non continuò carentia libera peccati est summum bonum; imò in communi sententiâ nec meritoria vllo modo censetur

Ostenditur intentum à contrario.

tum; neque item homo est tam felix carens peccato, quàm infelix habens peccatum; item, grauissimus dolor calculi, dentium, longè maius malum est, quàm sit bonum eius carentia seu priuatio. Constet ergo non esse bonam eam regulam vniuersalem ad dignoscendum grauitatem pœnæ, quæ in priuatione consistit.

Ad argumentum suprà positum respondetur.

Ergo ad argumentum suprà positum respóderet quis, re ipsâ in se non esse tantum malum eã pœnam damni, quàm grauissimis tormentis torqueri; vnde mirum non esse, si minorem inde tristitiæ occasionem habeant infantes, quàm ex alterà carentiâ dolorum materiam lætitiæ.

Obijcitur ex dictis.

Verùm obijcies ex immediatè antè dictis, Esto dolor sensus sit maius malū quàm priuatio gloriæ, ipsa tamen carentia dolorum, vt paulò antè dixi, non est tam bona quàm mali sint dolores; ergo, cùm occasio voluptatis sumatur ex carẽtiâ dolorum, sicut è contrario occasio tristitiæ non sumitur ex beatitudine, sed ex carentiâ illius, adhuc maius erit fundamentum tristitiæ ex carẽtiâ visionis quàm gaudij ex carentiâ dolorum; quia comparando ipsas carentias inter se, haud dubiè peior erit in genere mali ea, quę priuat re maiori in genere boni, quàm altera sit bona, quæ impedit rem minorem in genere mali. Explico: Visio Dei, quia est possessio infiniti boni delectabilis, longè maius bonum est, quàm tortura ignis sit in se mala; ergo priuatio visionis peior erit quàm carentia dolorum sit bona; ergo maius habent fundamentum doloris ex vnâ carentiâ quàm lætitiæ ex alterâ.

Responsio quæ dari posset.

13.

Reijcitur.

Quod si respondeas, materiã lætitiæ non sumi tam ex carentiâ mali quàm ex ipso malo, quod maius est (vt diximus) quam priuatio gloriæ; facilè reijcieris, quia eo sensu etiã ego dicam, doloris materiam è cõtrario non desumi ex priuatione gloriæ, sed ex ipsâ gloriâ amissâ; cúmque hæc sit maior in genere boni, quàm in genere mali sit tortura ignis, maiorem habebunt infantes occasionem doloris quàm lætitiæ: & quia paulò antè dixi, eam passionem præualere, quæ fortiorẽ habet occasionem, simpliciter illi habebunt dolorẽ, non autem lætitiam.

Respondeo, hoc argumento conuinci, esto pœna damni sit minor quàm pœna sensus, non posse sufficienter inde explicari, quo pacto maiorem habeant occasionẽ infantes lætitiæ quàm doloris. Ideò meliùs respondetur argumento suprà posito, si dicamus, quidquid sit, an hæc mala ex parte obiecti sint æqualia, an verò inæqualia, sępè contingere vt appetamus aliquod bonū vehemẽter, & malimus grauem aliquem dolorẽ tolerare, quàm eo bono carere; non quia illius boni carẽtia nobis sit peior, quàm dolores ipsi positiui mali essent, sed quia erga illud bonū vehementer afficimur; éstq; illud in genere boni maius quàm dolor sit malum, siue carentia æquiualeat ipsi dolori, siue non: cùm ergo in genere boni beatitudo sit maior, quàm dolor sit in genere mali, & aliùnde in damnatis ad eos grauiter puniendos vehementissimam Deus apprehensionem eius beatitudinis excitet, facilè intelligitur, eos longè magis dolere de carentiâ boni illius, quàm quòd patiantur dolores alios. & hoc est quod præcisè

Nostra responsio huius argumenti.

14 Chrysostomus loco citato intendit, scilicet eos magis dolere de amissione beatitudinis quàm de pœnâ sensus.

Infantes leuissimam habent propositionem boni

Hinc autem circa infantes nihil infertur, quia hi leuissimam propositionem habent eius boni quod amiserunt; est enim res supernaturalis, quã non possunt sine magno miraculo vehementer apprehendere, at tormentorum, quæ sunt res naturales, habent intensam valdè propositionem; idcóque magis gaudent se hæc euasisse, quàm doleant se illam amisisse. Et hæc ratio potest habere locum (vt paulò antè notaui) etiamsi dicamus in se maius malum esse eam pœnã damni; cùm enim ea non positiuè affligat, quidquid sit de propriâ grauitate, sicut affligunt dolores & alia mala positiua, non potest nisi mediante vehementi apprehensione boni, quo priuat, torquere: hæc autem apprehensio admodum est exigua in infantibus. Et sicut homo quando non cogitat, non affligitur de amisso honore, aut diuitijs, ita si eas non valdè æstimet, non valdè etiam de illarum amissione tristabitur.

supernaturalis amissi; tormentorum verò, quæ res naturales sunt, intensã valdè habẽt.

Id quod clarissimè ex nobis ipsis confirmo; nam licet habeamus notitiam visionis beatæ, & quàm sit infinitum propè bonum, nihilominùs, quia cognitio hæc est obscura, non apprehendimus in hac vitâ vehementer, quid sit eâ visione carere: vnde fit, quòd ordinariè ad mouendos homines ad deserenda vitia longè efficacior sit propositio pœnarum inferni, quæ incurruntur quolibet mortali, quàm propositio visionis beatæ, quæ per idem peccatum amittitur: ergo facillimè potest intelligi eos infantes in Limbo, eò quòd beatam visionem non apprehendant, adeò efficaciter nõ ita dolère, quòd illam amiserint, ac gaudent, quòd euaserint pœnas inferni; quarum grauitatem vehementiùs apprehendunt, vtpote obiectum naturale, & magis cadens sub naturâ intellectus ipsorum. Et satis de originali.



DISPVTATIO LIII.

De causis & effectibus peccati in communi.

1.



EXPLICATIS his, quæ quasi intrinsecè ad peccatorum constitutionem & essentiam pertinent, restant explicanda ea quæ extrinsecè per modum causæ & effectus ad eadem peccata spectant.

SECTIO I.

De causis peccatorum.

MVlta sub hoc titulo continentur, quæ sub alijs diuersis suprà à nobis explicata sunt. Primò enim, quia subiectum peccati est etiam causa illius, quæri posset, quod sit subiectum peccati, an sola voluntas, an etiam appetitus vel sensus interni & externi? de hoc tamen suprà actum est, dum egimus, qui actus propriè possint esse peccaminosi; ostendimus autem formaliter & propriè, actus solos voluntatis, ideóque illam solam esse subiectum peccati, denominatiuè verò appetitum aliásque potentias & sensus. Id quod tam de veniali quàm de mortali intelligendum esse ostendimus.

Multa sub hoc titulo continentur à nobis suprà sub diuersis titulis explicata.

Quia item ex ignorantiâ sæpè solet oriri peccatum, posset hîc de eâ disputari, quomodo augeat vel minuat malitiam; de hac tamen abundè disputatum est à nobis suprà, dum actus humanos explicuimus; & magis id spectat ad consti

conſtitutiuum intrinſecum peccati; quia ipſa cognitio licet non ſit actui intrinſeca, denominationi tamen peccati intrinſeca eſt; magis, inquam, ſpectat illuc quàm ad cauſas peccati.

Quia etiam paſſio ſæpè hominem ad amanda obiecta inhoneſta & ad actiones prohibitas inducit, poſſet diſputari, quomodo ex illâ creſcat aut decreſcat malitia: ſed de hac egimus ſuprà, dum de concupiſcentiâ & timore, quo pacto ſcilicet creſcat voluntarium ex concupiſcentiâ, decreſcat verò ex timore. His ergo ſuppoſitis.

Poteſt dæmon ſuggeſtione & appetitus commotione eſſe cauſa peccati.

Nunc Primò dicendum, poſſe diabolum ſuggeſtione & commotione appetitus eſſe cauſam peccati. Hæc eſt omnino certa inter omnes: & ratio eſt manifeſta, quia excitare poteſt humores, qui rurſus in phantaſiâ excitent cogitationes de hoc aut illo obiecto turpi, aut in materiâ gulæ, iræ, &c. eodem modo quo fit in nobis dormientibus excitari ſimiles ſpecies. Poteſt item ſpiritus animales commouere ad iram, luxuriam, &c. ergo eodem modo poteſt eſſe cauſa peccati. Taceo, quando viſibiliter apparens conſilio, minis aut promiſſo præmio hominem inducit directè: id quòd minùs frequenter accidit.

Dæmon non poteſt neceſſitare ad peccatum.

Illud tamen circa hoc aduertendum, dæmonem non poſſe vmquam eſſe cauſam cogentem & neceſſitantem ad peccatum: cùm enim peccatum ex conceptu ſuo requirat libertatem ex parte peccantis, implicat, hominem à diabolo, imò nec a Deo (eſto alioquin ob infinitam bonitatem ei non repugnaret determinare ad peccatum) ita cogi ad efficiendum peccatum, vt non retineat libertatem.

Obiect. & Reſponſio.

Dices, Energumeni ſæpè coguntur à diabolo ad blaſphemias & alia peccata. Reſpondeo, eos cogi ad actiones illas externas, quæ ſunt ex ſe ſufficiens materia peccati, ſi oriantur à voluntate liberâ; at non ideò ad formale peccatum coguntur.

Omnia omnino peccata non fiunt inſtigante dæmone.

Ratio huius clara.

Secundò aduertendum eſt, non omnia omnino peccata fieri dæmone inſtigante; quod & alibi oſtendi. Et ratio eſt clara, quia ſæpè ex cogitationibus purè ſpiritualibus, quas vix poteſt dæmon excitare, homo accipit occaſionem peccati; ſæpè etiam, vbi diabolus nec præuidere poterat futuram occaſionem peccati, & conſequen-
2. ter nec de tentando homine cogitarat; ipſe tamen homo ob ſuam libertatem peccat: ergo non omnia omnino peccata fiunt ex tentatione dæmonis. A priori facilè poteſt eius veritatis reddi ratio, quia cùm homo ſit naturâ ſuâ liber independenter ab omni dæmonis tentatione, poteſt propoſitâ delectabilitate phyſicâ obiecti prohibiti independenter ab aliâ tentatione illud amare, non curando quòd ſit prohibitum: eo autem ipſo peccabit, vt & ipſe dæmon ob eamdem rationem peccauit independenter ab omni alio tentatore: & poſſent ſæpè eodem modo peccare homines, eſto dæmones producti non fuiſſent aut eſto permanſiſſent in iuſtitiâ.

Ratio illius à priori.

Homines poſſunt & ſunt ſæpè cauſa alieni peccati.

Poſſunt item homines eſſe cauſa, & verò ſæpiſſimè ſunt, alieni peccati exemplo, conſilio, minis, præmiis, &c. quod intelligendum eſt eo modo quo paulò antè de dæmone diſcurri, ſcilicet, vt numquam poſſit cogere, ſed ſemper liberum ſit ipſi peccanti ei reſiſtere. Circa quod nihil amplius occurrit.

Solet etiam homo eſſe cauſa alterius peccati per modum occaſionis obiectiuæ; vt cùm fœmina pulchritudine ſuâ dat occaſionem turpi amori; alius ingenio, prudentiâ, diuitiis, &c. Indirectè excitat in aliis inuidiam aut voluntatem furandi diuitias, &c. item cùm dicto facto-ue dat alteri motiuum iræ; cùm etiam eſt occaſio ſcandali. de quo puncto nihil ſpeciale in præſenti occurrit dicendum. Tertio modo (quem D. Thom. ſecundum ponit quæſt.81. initio) poteſt homo alteri eſſe cauſa peccati per generationem; vt de facto ſunt omnes parentes reſpectu filiorum; nam (vt diſputatione præcedenti de originali diximus) poſitâ generatione vt conditione tranſ[...]ditur originale, ex quo poſteà cætera peccata ſequuntur. de quo nihil eſt amplius dicendum, quia ſatis ſuprà.

Homo poteſt eſſe cauſa peccati per generationē.

Vnum peccatum poteſt eſſe cauſa alterius diuerſis modis.

Vnum item peccatum poteſt eſſe cauſa alterius, & quidem diuerſis modis: etenim ſicut actus voluntatis bonus vnus ſolet alium imperare, aut ad illum allicere; ita è contrario vnus malus alium malum, abyſſus abyſſum inuocat; ideò ſolent aliqua peccata dici capitalia, 3.
quia ſunt origo aliorum. Secundo modo quaſi in genere cauſæ finalis; vt cùm quis furatur vt habeat pecuniam, quâ poſſit allicere feminam ad illicitam delectationem, vel vt ſimoniacè dignitatem Eccleſiaſticam obtineat. Vel Tertio in genere cauſæ materialis; vt cùm vnum peccatum ſuppeditat materiam pro alio: ſic enim qui iniuſtè diuitias acquirit, habet materiam in eis ad efficiendos exceſſus in cibis, in hauſtu, ad ſuperbiendum, ad iniuſtè opprimendum proximum. Vel Quarto per modum diſpoſitionis (quod genus poteſt etiam iudicari pertinere ad cauſam materialē) quia ex vno peccato facilior eſt quis ad reliqua committenda. de quo egimus ſuprà, dum de connexione peccatorum inter ſe. Denique in genere cauſæ efficientis; vt quando vnus actus malus concurrit imperando alium malum; vel quatenus cauſat habitum vitioſum, qui poſteà ad alia peccata ſimilia inclinat formaliter, & ſimul in actu ſecundo concurrit efficienter, vt vniuerſaliter de omnibus habitibus dictum eſt à nobis alibi; quomodo autem in particulari hoc vel illud peccatum, v. g. ſuperbia, ſit aliorum cauſa, quomodo ira, &c. non eſt huius loci; ſufficiat tetigiſſe in communi eos diuerſos modos cauſandi, in quibus difficultas nulla eſt, quæ longiorem exigat diſcuſſionem.

An Deus ſit cauſa peccati dictum in Phyſicâ.

Denique reſtabat explicandum, an Deus ſit cauſa peccati; ſed de hac quæſtione egi in Philoſophiâ; dixique, Eſto Deus immediatè concurrat phyſicè ad totam entitatem peccati, & ad ipſam etiam malitiam, quæ non diſtinguitur ab omnibus illis entitatibus ſimul ſumptis, quæ conſtituunt peccatum; nihilominus quia concurrit concurſu indeterminato in actu primo, & quantum eſt ex ſe optat, ne illud peccatum fiat, ideò non eſſe cauſam illius niſi permiſſiuam. quod fusè ibi explicatum, & ſatisfactum obiectionibus quæ in contrarium fieri ſolent & poſſunt; ideò eâ de re nihil amplius in præſenti.

Deus tantùm eſt cauſa permiſſiua peccati.

Sententia docens peccatū conſiſtere in priuatione non meliùs explicant quō Deus non ſit cauſa peccati, quàm qui in poſitiuo.

Duo tamen breuiſſimè notanda, quæ & ibi tetigi fuſius: Primò, minùs benè eos ſentire, qui putant, faciliùs explicari, quo pacto Deus non ſit cauſa peccati, ſi dicatur malitia conſiſtere in priuatione, quàm ſi in poſitiuo: etenim (vt ibidem oſtendi) tota quanta difficultas eodem planè modo eſt in eâ priuatione quæ in poſitiuo; nam priuatio ab ipſo homine non aliter cauſatur, quàm quatenus cauſatur entitas poſitiua, cui hîc & nunc videtur annexa, vel ex quâ videtur ſequi ea priuatio: ergo cùm in cauſatione

entitatis supponant hi auctores Deum esse æqua-
4. lem homini, etiam erit in causatione priuationis seu malitiæ. Quòd si dicant, eam priuationem non consequi entitatem, nisi quatenus est ab homine deficiente; Contrà quia aliud est, hominem peccare, aliud causare entitatem peccati. Fateor, Deum non peccare, seu non deficere producendo eam entitatem; at non esse causam peccati non probat solutio: nam homo siue dicatur deficere, siue non, in ordine tamen ad causandam priuationem non alium influxum habet quàm in entitatem positiuam, ex [illegible] consequitur; at Deus in hanc eodem modo influit, vt hi contendunt; ergo etiam eodem modo causabit priuationem, siue simul deficiat per illam, siue non. de quo non disputo. Quòd si in ipsâ causatione fundamenti, seu entitatis realis, quam consequitur priuatio, est differentia, ratione cuius Deo non tribuatur vllo modo vt causæ ea priuatio consecuta, ego dicam ratione illius eiusdem differentiæ, non recurrendo ad priuationem, Deum non esse causam peccati, sed hoc soli voluntati humanæ speciali modo influenti tribuendum esse.

Qui dicunt Deum non concurrere ad formalitatem peccati, sed alias formalitates illi idem-ficatas, eum à causâ peccati difficulter excludunt: præcisiones physicas & reales malè admittunt.

Secundò obseruo, etiam minùs benè aliquos alios docere, Deum ideò non esse peccati causam, quia non concurrit ad formalitatem peccati, licet concurrat ad alias formalitates realiter identificatas malitiæ. Ratio contra hos ea est, quòd præcisiones has obiectiuas, vt scilicet vni formalitati creaturæ conueniant prædicata contradictoria diuersa ab his quæ alteri eidem identificatæ conueniunt, reieci fusè in Logicâ tamquam destruentes omnem bonam philosophiam; quod maximè dicendum est in præsenti, vbi non solùm ponuntur hæ præcisiones in ordine ad intellectum nostrum, sed in ordine ad actiones physicas reales, vt scilicet actio physica & realis Dei tangat physicè vnam formalitatem eius actus, & non tangat aliam, cùm physicè non sit vnum & aliud, licet enim eo loco ostenderim te ipsâ tam contradictoria prædicata esse, tangi per intellectum vnam, & non tangi per intellectum aliam, quàm tangi vnam per actionem, & alteram non tangi per actionem, quia τὸ *non* eodem modo negat cognitionem cadens supra illam, ac negat contactum physicum cadens supra hunc; neque *non cognosci* minùs opponitur *cognosci*
5. quàm *non amari amari*, & *non currere curreri*; & sic de aliis; & ex hoc ipso capite reiecerim eas præcisiones per intellectum, tamquam aperientes viam ad omnia alia prædicata physica contradictoria admittenda in creatis, & ad negandam distinctionem omnem realem; licet, inquam, id ita sit, nihilominùs tamen aduertenter dixi, maiorem esse in præsenti difficultatem ratione concursus physici quàm ibi ratione cognitionis: doctrina enim illa in cognitione, saltem ob auctoritatem extrinsecam multorum, qui eam valdè fortiter defendunt, dici potest habere aliquam probabilitatem; at quoad præcisiones reales in actione physicâ vix vllus eam tenet, excepto vno aut altero recentiore, qui malè pro se citant Patrem Molinam in Concordiâ quæst. 14. art. 13. disp. 33. ibi enim hic Doctor non aliud docet quàm nostram sententiam, quod scilicet Deus voluntati offerat concursum in actu primo indifferentem, non vt explicatur ab his recentioribus, quasi ad rationem solam communem entis; hoc enim est impossibile; sed quia offerat in actu primo concursum indeterminatum in hoc

Recentiores aliqui pro se malè citant Molinam.

sensu: *Ecce paro tibi concursum ad hanc determinatam entitatem peccati, & ad illius malitiam in particulari; ita tamen paro, vt simul dem concursum ad entitatem determinatam virtutis, & ad bonitatem illius, vt tu vtaris vno ex his duobus concursibus quo volueris; mihi tamen longè gratum erit, si vtaris concursu ad actum bonum, non verò è contrario ad malum.* hoc est quod Molina eo loco intendit: per quod penitus nihil dicit de concursu reali terminato ad vnam formalitatem, & non ad alteram, vt hi recentiores contendunt.

Instantiam intellectus concurrentis cum habitu fidei ad actũ supernaturalem illos auctores nullo modo iuuare ostenditur.

Eos autem nullo modo iuuat instantia intellectus concurrentis ad actum supernaturalem fidei v. g. simul cum habitu supernaturali; vbi supernaturalitas non tribuitur intellectui, vitalitas autem tribuitur: item è contrario habitui fidei non tribuitur vitalitas, sed supernaturalitas, licet idem sint realiter; ergo eodem modo poterit in præsenti dici: hæc, inquam, & similes instantiæ nullatenus eos iuuant, quia voluntas tam est causa supernaturalitatis, quàm est causa vitalitatis: habitus item tam est causa vitalitatis quàm supernaturalitatis. Illud videtur in hac instantiâ decepisse eos auctores, quòd non dicatur habitus operari vitaliter, sed sola voluntas, & hæc sola, si sine habitu concurreret, non produceret eam supernaturalitatem: at totum hoc per accidens se habet ad punctum causandi; nam aliud longè est, *Non viuo per hunc actum*, aliud, *Non produco formaliter ipsam vitam.* Et in hoc sensu admitto libenter his auctoribus 6.
(quod paulò antè obseruaui) Deum non dici peccare per illum actum; at per hoc non negatur illum producere malitiam peccati; sicut nec per hoc, quòd voluntas sola non posset efficere habitum supernaturalem; seu per hoc, quòd ipsa non sit entitas supernaturalis, non sequitur vllo prorsus modo eam simul cum habitu non producere seu causare verè & realiter illam formalitatem etiam formalissimam, vt velis loqui; quæ est supernaturalitas ex parte actus: & idem dicendum de Deo respectu eius formalitatis malitiæ peccati.

Insufficienter etiam discurrunt, qui Deũ ideò non esse causam malitiæ putant, quòd hæc sit denominatio extrinseca actui.

Tertiò obseruo insufficienter etiam discurrere eos, qui putant, Deum ideò non esse causam peccati quòd malitia sit extrinseca denominatio actui, & tota entitas actus ex se sit indifferens ad bonitatem vel malitiam, aut saltem ad malitiam & indifferentiam, seu non malitiam, casu quo illa eadem fieret sine libertate, aut quando non esset obiectum illius prohibitum; ex quo inferunt, Deum etiam concurrentem ad totam illam entitatem actus non propterea concurrere vllo modo ad rationem malitiæ. Obseruo, inquam, neque hos sufficienter difficultatem declarare; nam Deus concurrit non solùm ad eam entitatem actus, sed etiam ad omnia alia, quæ velut partes constituunt totam eam denominationem peccati, v. g. ad prohibitionem obiecti, ad libertatem in actu primo, ad cognitionem indifferentem. Vnde addiderim hoc quasi paradoxum, longè difficiliùs in hac sententiâ Deum excusari à causalitate peccati, quàm in oppositâ de libertate essentiali & intrinsecâ actui: id quod manifestè probo; nam in hac sententiâ homo dicitur causa peccati, cùm tamen non causet totum id quod peccatum formaliter in eâ sententiâ dicit: etenim libertas in actu primo, prohibitio à lege promanans, concursus ipse Dei in actu primo, sunt in eâ sententiâ partes peccati; hoc enim adæquatè coalescit, vt denominatio quædam

Difficiliùs in hac quàm in oppositâ sententiâ Deus excusatur à causalitate peccati.

quædam desumpta tam ex entitate actus quàm ex illis aliis partibus enumeratis. hoc certum in eâ sententiâ. Certum item aliunde est, hominem peccaotem non esse causam prohibitionis legis, seu non esse latorem legis; item non causare in se suam libertatem in actu primo, neque ipsum præstare concursum diuinum, ergo homo

Si homo solùm causans entitatem actus causa peccati dicitur, à fortiori Deus in hac sententiâ causa peccati erit.

7 solùm causat entitatem actus, & tamen dicitur causa peccati: ergo à fortiori Deus dicetur in eâ sententiâ causa peccati, quia omnes omnino partes constitutiuas peccati causat; etenim & ipse parat concursum suum in actu primo, & ipse causat voluntatem nostram, & ea quæ se tenent ex parte principij liberi influentis; ipse etiam est auctor legis prohibentis; ipse denique causat ipsam actualem volitionem, seu actum quem homo causat: ergo Deus omnes omnino partes causat, homo vnam solùm: longè ergo maiori titulo deberet Deus dici causa peccati quàm homo. Tantum ergo abest, vt per denominationem eam extrinsecam res præsens faciliùs explicetur, prout putat Vasquez, Hurtadus, & alij, vt potiùs quæstio magis inde implicetur. His ergo sententiis relictis, standum est ei explicationi de concursu indifferenti, quam eo loco fusè tradidi. Sufficiat hæc breuiter obseruasse pro præsenti loco.

SECTIO II.

Quid sit reatus pœnæ; & an sit effectus peccati.

Pœna vt talis essentialiter respicit culpam. Quid reatus pœnæ. Dupliciter dicitur quis esse subiectum pœnæ.

Svppono, pœnam vt pœnam dicere essentialem ordinem ad culpam: vbi enim culpa non præcessit, non potest esse pœna: quærimus ergo, antequam in particulari declaremus, quæ pœnæ peccato respondeant, quid sit reatus pœnæ. Dupliciter potest aliquis esse subiectum pœnæ, seu debitor illius, quod idem est, vel ex propriâ vo-

8 luntate; quia pro alio illam subire spopondit: & hæc obligatio non dicitur reatus, quia reatus denominatur à *reus*; reus autem significat eum qui deliquit; inde Christus, etiamsi ex pacto cum Patre inito fuerit obligatus ad sustinendam mortem pro nostris peccatis; quia tamen nec deliquit, nec noxius fuit, ideóque nec reus, non dicitur habuisse reatum, nec potest etiam dici propriè fuisse obnoxius pœnæ. Aliter ergo quis est debitor pœnæ ex culpâ, quam commisit; & hic est proprius reatus, de quo in præsenti.

Reatus pœnæ est ipsa dignitas ad pœnam ob culpam. Quid hanc dignitatem formaliter constituat. Qui entia moralia admittunt, facilè respondent.

Dico ergo, reatum pœnæ re ipsâ esse idem quod dignitatem ad pœnam ob culpam commissam. In hac explicatione sic positâ nulla potest esse difficultas; est tamen in explicandâ entitate, quæ eam dignitatem constituit formaliter, & insuper in declarando modo quomodo ea possit esse effectus peccati. Qui entitates morales medias inter reales & fictas admittunt, facilè possent huic difficultati satisfacere dicendo, ex actuali peccato resultare quandam entitatem moralem ab ipso peccato distinctam, eámque esse reatum seu dignitatem ad pœnam, posséque illam tolli, non ablato peccato; vt si condonaretur pœna, aut si quis satispateretur pro eâ: nos autem, qui eiusmodi entitates morales medias reijcimus, & nihil aliud admittimus quàm reales & physicas entitates, quæ fundamentum præbent homini ad prudenter iudicandum de amabilitate, odibilitate, dignitate ad præmiandum, puniendum, &c. aliter debemus in præsenti quæstione discutere.

Dignitas peccati est ipsa entitas peccati præcedentis nondum condonati, aut satis retractati.

Dico ergo dignitatem illam nihil esse aliud quàm ipsam entitatem peccati præcedentis nondum condonati, aut sufficienter retractati; eodem enim modo discurrendum nobis est circa hanc dignitatem, quo discurrimus circa habituale suprà disput. 49. sect. 4. est enim dignitas hæc quædam habitualis perseuerantia peccati. id quod duarum vel trium obiectionum solu-

Obiectio Prima.

tione perfectissimè intelligetur. Prima sit, Ergo dignitas seu reatus ad pœnam est ipsummet peccatum habituale, cùm tamen semper distingui

Secunda.

soleant ea duo, & reatus seu dignitas dicantur effectus peccati. Secunda obiectio sit, quæ simul confirmat præcedentem: Remitti potest peccatum non remissâ dignitate ad pœnam, & è contrario dignitas ad pœnam non remisso peccato; ergo ea dignitas non consistit in peccato actuali nondum condonato, seu nondum per satisfactionem abolito.

Actuale duo promeretur, odium Dei & pœnam.

Pro solutione aduerte Primò, peccatum actuale duo promereri, & odium à personâ, quam offendit, hoc est, à Deo; & pœnam, quam illi Deus potest infligere pro eâ culpâ. Duo hæc fundat 9

Hæc duo peccatum per suammet entitatem indiuisibiliter fundat.

indiuisibiliter peccatum per suammet entitatem, non autem vnum per vnam entitatem, aliud per aliam; ideò in eo sensu dici optimè potest, dignitatem radicalem ad pœnam non esse effectum peccati, sed ipsammet entitatem illius; vt & suo loco obseruaui. Nihilominùs tamen, quia conce-

Conceptus iste, esse odio dignum, est peior, & diuersus ab esse dignum pœnâ.

ptus ille, esse odio dignum, est longè peior quàm esse dignum pœnâ; nam dignitas ad odium ex suo formali conceptu dicit malitiam; non enim odio haberi potest nisi id quod malum est; nos concipientes ibi duas quasi entitates in ordine ad duo connotata, scilicet in ordine ad odium Dei, & in ordine ad alteram volitionem puniendi illum hominem, illam vocamus essentiam peccati, hanc vocamus effectum illius: sicut in probabiliori sententiâ non distinguere potentias ab animâ, eadem indiuisibilis entitas animæ sine vllâ distinctione ex parte sui fundat capacitatem intellectionis & volitionis; nos tamen distinguimus ibi duas quasi formalitates; vnam quæ respicit intellectionem, aliam, quæ volitionem; illam dicimus essentiam, hanc passionem: eodem modo cum proportione in peccato discurrimus respectu dignitatis ad odium & dignitatis ad pœnam.

Dignitas ad odium & ad pœnam est respectiua ad Deum.

Secundò aduerte, cùm dignitas hæc, quam peccatum habet tam in ordine ad odium quàm in ordine ad pœnam, sit respectiua ad eam personam, quæ potest odio habere peccatorem, & quæ potest ipsum punire; ad vtrumque enim dat illi ius peccatum; inde fit, vt in potestate Dei sit cedere vtrique iuri, seu condonare peccatum quoad vtramque partem, vel solùm quoad vnam, prout illi placuerit, siue hanc, siue illam; vnde vlteriùs sequitur, quòd illæ duæ dignitates separabiles sint inter se, non ob separa-

Ex parte Dei dignitates istæ separabiles sunt.

bilitatem ex parte eorum, quæ concernunt ipsum peccatum actuale & eius præteritionem physicam, quæ, vt dixi, in eo est quoddam ens indiuisibile, sed ex parte volitionum diuinarum seu condonationum: cùm enim diuersus actus sit, quo Deus cedit iuri ad infligendam pœnam ab eo, quo cedit iuri ad odium, vel ab eo, quo vtrique renuntiat, facilè intelligitur, si ponatur hic vltimus, destrui omnino peccatum quoad vtramque dignitatem; si verò secundus, perire quoad

quoad rationem culpæ, manere quoad pœnam; è contrario verò si ponatur primus, manere formalem dignitatem ad odium, non ad pœnam: quo casu manet peccatum propriè in ratione talis vt maculantis animam; quia, quod malum est in peccato, vt ex obseruatione prima constat, est, quod possit meritò odio haberi à Deo: etenim obiectum odij vt tale malum est.

Ad Primam obiectionem r. spondetur.

Ex his facilè ad obiectiones respondeo. Ad Primam dico, dignitatem ad pœnam esse peccatum præteritum & non condonatum à Deo, non quidem quacumque condonatione, sed eâ quæ versatur circa pœnam; nam illa, quæ versatur circa iusodij, non est necessaria neque vtilis nisi ad peccatum tollendum in ratione culpæ & peccati. Hinc ad Secundam admitto omnino antecedens; iam enim dixi, posse vnam dignitatem tolli sine alterâ; distinguo autem consequens, *Ergo dignitas formalis ad pœnam non consistit in peccato non remisso per remissionem cedentem iuri ad odium*, concedo consequentiam; *in carentiâ remissionis cedentis iuri ad infligendam pœnam*, nego consequentiam; quia iam ostendi eas duas remissiones esse distinctas, & per vnam tolli reatum, per alteram peccatum.

10\. *Ad secundã.*

Obiectio

Dices: Dignitas ad pœnam est effectus secutus ex dignitate ad odium, seu ex peccato vt tali, ergo non potest ablatâ eâ dignitate & peccato manere dignitas ad pœnam. Respondeo Primò, eam dignitatem esse effectum peccati solùm moraliter, non physicè; in rebus autem moralibus sæpè conseruari effectum sine causâ; quia licet in fieri omnino pependerit ab eâ causâ, quia tamen in conseruari iam non pendet ab illa, sed à voluntate Dei non remittentis, potest Deus pro libitu remittere ius præcipuum, & retento minori, vel è contrario minus, retento maiori. Respondeo Secundò, & fortè non erit hæc noua solutio, sed declaratio maior prioris, dignitatem ad pœnam non esse effectum moralem peccati vt habitualiter permanentis, sed vt præteriti physicè & nondum remissi quoad punctum pœnæ; hanc autem causam moralem manere etiamsi remittatur ea dignitas habitualis ad odium; quæ vt habitualia concomitanter se habet cum dignitate, non verò vt causa illius.

Responsio Prima.

Secunda.

An priuatio, gratiæ sit reatus. Quæstio de voce.

Hic posset vlteriùs quæri, an priuatio gratiæ, quæ manet post mortale, possit dici reatus, an non? Respondeo, quæstionem esse de solo nomine; cui satisfieri potest cum distinctione: vel enim loquimur absolutè & simpliciter; & in hoc sensu negandum est eam esse reatum: potiùs enim est effectus ipsius reatus; est enim pœna; pœna autem non est reatus, sed id quod per reatum promeremur: si verò loquamur de dignitate ad hoc, vt vi eius priuationis gratiæ priuetur etiam homo gloriâ, potest quodammodò dici reatus ea priuatio gratiæ non quidem positiuus, sed negatiuus: etenim eo ipso quo homo gratiâ caret, caret iure ad gloriam; &, vt sic dicam, est reus carentiæ gloriæ; ille tamen reatus non est positiuus ad modum, quo homo habens culpam positiuè per illam promeretur pœnam; sed ad modum, quo, qui non habet pecuniam, quâ emat vestes, est reus ad eas non habendas; &, qui non habet doctrinam, est dignus ne doceat, seu, vt meliùs & magis propriè loquamur, non est dignus vt doceat: quæ indignitas non potest propriè vocari reatus.

Priuatio gratiæ potest dici reatus negatiuus,

SECTIO. III.

De maculâ peccati.

Difficultas hæc non est magni momenti; & ex dictis suprà de habituali peccato clarissima est, etiamsi aliqui putent eam valdè diuersam ab alterâ quæstione, ideóque fusiùs quàm par sit de eâ disputent. pro quo

Quid sit macula peccati

DICO PRIMÒ: Ipsum peccatum habituale mortale moraliter seu habitualiter permanens modo suprà explicato est vera macula moralis animæ, quia per illam redditur homo malus moraliter, contrarius rationi & Deo inimicus.

Macula non est propriè effectus actualis peccati.

DICO SECVNDÒ: Hæc macula non potest propriè dici relicta ex peccato actuali, aut effectus illius; est enim ipsum actuale moraliter permanens, vt eo loco dixi; nemo autem dicitur relinqui ex se aut esse effectus sui.

DICO TERTIÒ: Præter hanc maculam, quæ est quid positiuè defœdãs hominem, datur in mortali peccato alia macula priuatiua, quæ in priuatione gratiæ consistit; ea autem est effectus peccati. Dixi *priuatiua*, quia non est alio sensu macula, quam quatenus est ablatio pulchritudinis positiuæ; & nomine huius non magis maculatur homo quàm macularetur, si creatus esset in purâ naturâ: tunc enim tam non haberet pulchritudinem à gratiâ prouenientem, quàm iam eam non habet existens in peccato; & consequenter in puncto maculari negatiuè seu priuatiuè idem esset tunc, quod & nunc, nam nunc eam priuationem esse voluntariam est differentia tenens se ex parte ipsius peccati, à quo causatur ea priuatio; & propterrà ex eo capite, id est ex parte causæ, nunc magis homo maculatur; attendendo tamen maculam, quæ à priuatione in se formaliter prouenit, nulla esset omnino differentia: id quod mihi explicatis terminis videtur ita euidens, vt negari à nemine possit: atqui in purâ naturâ homo non macularetur propriè per eam priuationem gratiæ, ergo neque iam propriè maculatur, nisi quatenus non est tam formosus, ac esset si gratiam haberet, quod aliud longè est, quàm positiuè & propriè maculari.

11\. *Duplex macula peccati: vna positiuè defœdans; alia priuatiua in priuatione gratiæ consistit.*

QVARTÒ DICO: Peccatum veniale eo modo, quo dum existit, inficit animã maculâ aliquâ, licet leui; ita eodem modo, quando manet habitualiter, inficit: quod enim aliqui disputant, vtrùm ea dicenda sit absolutè macula, nec ne, quæstio est de solo nomine. Ego sanè, sicut veniale absolutè dicitur peccatum, ita non video, cur eodem modo non debeat dici maculans: & certè ea macula tollitur, quando veniale remittitur: ea autem macula est ipsummet veniale moraliter permanens, quatenus nec remissum nec adæquatâ satisfactione deletum est; vnde (vt dicebam suprà de maculâ mortalis) non potest ea macula venialis dici effectus peccati actualis venialis; est enim ipsum veniale perseuerans; nemo autem est effectus sui ipsius. Præter hanc autem maculam nullam aliam infert physicam veniale, quia non tollit quidquam de gratiâ aut de habitibus supernaturalibus, aut de aliquâ aliâ formâ physicâ, quæ redderet animam pulchram & formosam; quod enim dici solet, per veniale deperdi feruorem charitatis, non ita est intelligendum, vt aliqua particula habitus aut gratiæ deperdatur: nam cum gratiâ habituali etiam infinitè intensâ cohæret peccatum veniale; quod alibi fusiùs notaui. dicitur ergo priuatio nitoris,

Veniale etiã leui maculâ inficit animam;

12\.

nullam habet physicam priuatiuã maculam,

quatenus

quatenus aliquo modo impedit hominem à perfectissimis actibus amoris Dei superomnia, & detestationis omnium peccatorum, etiam leuium, propter ipsum Deum: & satis de maculâ peccati.

SECTIO IV.

Vtrùm reatus ad pœnam remittatur de facto aliquando non remissâ culpâ: vbi, an in inferno sit aliqua satispassio.

DIfficultas hæc annexa est his quæ immediatè antè diximus, ostendentes, reatum ad pœnam esse quodammodò ex parte obliqui distinctum à maculâ culpæ, ideóque posse aliquando tolli non remissâ culpâ, & è contrario: iam autem oportet videre, vtrùm de facto aliquando ita contingat. Et quidem peccatum mortale numquam remitti, nisi simul remissâ pœnâ æternâ illi respondente, est de fide ex Tridentino sess. 6. c. 14. sicut è contrario neque vmquam remittitur pœna æterna, nisi remisso mortali quoad culpam. Certum item est, non semper, remisso mortali & veniali quoad culpam, remitti omnem omnino pœnam, sed restare aliquam temporalem soluendam in Purgatorio, quando in hac vitâ non est sufficienter soluta. Hæc inter Catholicos certa quæstio, ergo tota reuocatur ad venialia non remissa in eis qui ob mortale damnantur ad inferos; vel, etiamsi culpa mortalis sit remissa, nondum tamen sufficienter pro pœnâ satisfactum est, & aliud mortale superueniat, in quo talis homo moriatur, quæstio habebit locum in eo mortali priùs remisso, an scilicet illud, quod remissum est quoad culpam, non tamen quoad temporalem pœnam, puniatur in æternum: ideò, quia vtrumque peccatum hæc difficultas concernit, meritò hîc, dum de pœnâ peccati in communi agimus, discutienda proponitur.

Numquam remitti culpam mortalē, non remissâ pœnâ æternâ, de fide est.

13. *Status quæstionis, an venialis culpa in damnatis remittatur per satispassionem in inferno: item, an mortale remissum quoad culpā & pœnam æternam puniatur in æternum.*

SVBSECTIO I.

Proponuntur variæ sententiæ: & vera eligitur.

TRiplex est in hac difficultate sententia: duæ extremæ, tertia media: ex illis vna docet, in inferno numquam vllam pœnam remitti. Ita P. Suarez Tomo 4. in 3. p. disp. 11. sect. 2. breuissimè rem tangens, & se ad fusiorem eâ de re in materiâ de satisfactione disputationem referens; vbi tamen nihil ampliùs dicit; citátque pro eâ sententiâ D. Thomam qui tamen expressè stat pro sententiâ tertiâ mediâ: nam hîc quæst. 87. art. 4. ad. 2. solùm agit de peccato veniali nondum quoad culpam remisso; in 4. verò dist. 22. q. 1. art. 1. ad 5. expressè dicit, peccata iam remissa non puniri in æternum, etiam in inferno. Vnde miror etiam à P. Vasquez pro eadem sententiâ disp. 141. citari D. Thom. sine vllâ planè formidine. Certè ratio ipsius D. Thomæ contrarium etiam eâ q. 87. ostendit; quia æternitatem pœnæ solùm dicit respondere irremissibilitati culpæ; ergo culpâ iam remissâ sentit D. Thom. pœnam non fore æternam: quod, vt dixi, clarissimè altero in loco docuit. Tenent eam sententiam alij citati ab eodem Suario & Tannero disp. 4. q. 10. dub. 4. quorum fundamentum, duplex videtur esse: vnum quasi ab absurdo, quia si in inferno aliqua pœna remitteretur, ergo iam ibi esset aliqua redemptio; quod tamen videtur aduersari sensui communi Catholicorum: alteram, quòd satispassio sit quædam satisfactio: ad satisfactionem autem requiritur status gratiæ; ita Vasq. suprà; quod potest inde confirmari, quia ab inimico Deus nihil acceptat in compensationem. 14.

Triplex sententia: extrema duæ, media tertia. Suarez ait in inferno nullam pœnam remitti. D. Thomas stat pro mediâ sententiâ.

Fundamentum horum auctorum duplex.

Altera extrema sententia docet, siue remissa iam sint ea peccata quoad culpam, siue non; si tamen pœnam solùm temporalem ex se merebantur; etiam solâ temporali in inferno puniri. Ita Scotus in 4. dist. 21. q. 1. & dist. 15. q. 1. Gabriel dist. 15. q. 5. art. 1. Maior dist. 21. q. 1. Medina Cod. de Pœnitentiâ Tractatu 2. de Confessione venialium, Nauarrus de Pœnitentiâ dist. 6. cap. 1. num 27. & 28. Vega lib. 14. in Trident. cap. c. 16. & multi alii Scotistæ & nominales.

Sententia altera extrema.

Tertia deniq; media docet, si culpa sit remissa, pœnam non esse æternam; secùs, si culpa remissa non sit. Ita D. Thom. loco citato, & Durandus in 4 dist. 21. q. 2. quod valdè probabile iudicat P. Salas Tractatu 3. disp. 15. num. 72. P. item Tannerus licet oppositum dicat probabilius, hoc tamen dicit etiam valdè probabile.

Tertia, & media.

Mihi probabilior & magis iuxta Dei bonitatem videtur sententia Scoti, quæ dicit, nullo modo ea peccata puniri pœnâ æternâ, non dico culpam remitti, sed pœnam, quam censeo per satispassionem tandem finiri, siue venialis culpa sit non remissa, siue mortalis remissa quoad culpā, non quoad pœnam omnem. id quod probo hac ratione: Satispassio vt talis non requirit voluntariam aut amicabilem acceptationem pœnæ, sed præcisè physicam tolerantiam illius. Vnde, licet reus iniquissimo animo sustineat tormenta, nihilominùs satispatitur, nec potest Iudex licitè, & iuxta iustitiæ dictamen, in pœnâ alioquin ex se æquali apponere hanc conditionem, vt eam toleret patienter. Ratio huius esse potest, quia satispassio ordinatur vel ad deterrendos alios, vel ipsum reum à simili culpâ, vel vt dolore, quem tolerat, puniatur eius iniquitas, & habeat tantum doloris quantum voluptatis, seu quantum promerita est culpa, iuxta illud Scripturæ, *Quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: ad nullum autem ex his finibus est vllo modo necessaria aut conducens voluntaria acceptatio, imò, vt sic dicā, magis vtilis iniqua acceptatio: tunc enim & cæteri magis apprehendunt vim dolorum, quando vident patientem vi illorum quasi in furiam actum: & ipse magis terretur, casu quo committendi secundi delicti occasio daretur: & denique quò iniquiori animo pœna toleratur, eò magis vexat; ergo magis etiam tunc quis satispatitur; ergo satispassio non requirit vllo modo eam conditionem, vt æquo animo toleretur. Apoc. 18. 15.

Sententia Scoti probabilior Pœna peccatorum remissorum & venialiū etiam non remissorum quoad culpam per satispassionem in inferno finitur.

Satispassio non requirit voluntariam acceptationē vt conditionem.

Quòd si semel dicamus ex genere suo ad satispassionem id non requiri, non possumus vllo probabili fundamento dicere, id esse necessariū in pœnâ quam Deus infligit. Etenim differentiæ Dei à creaturâ, quòd scilicet Deus sit Dominus vitæ & necis, quòd ratione dominij simus ei obligati, & ob alios titulos infinitos, puta quòd ipse sit infinitè bonus, infinitè iustus, quòd nostra offensa sit valdè grauis, &c. hæ, inquam, differentiæ ad punctum præsens omnes omnino sunt per accidens; nam licet Deus vt Dominus posset torquere creaturam; de quo infrà; hoc tamen est extra materiam præsentem; non enim agimus de

hæ-

hac torturâ, sed de eâ quæ sit per modum propriæ pœnæ: ad quam ratio dominij est planè per accidens: quòd item Deo simus ob alios titulos obligati, non vrget, quia Deus in inferno infligens pœnam non vtitur eis titulis; quòd verò sit infinitè bonus & iustus, magis conuincit, ne nouam pœnam addat, quàm vt eam protrahat: quòd denique in eum grauiùs nos peccauerimus, multò minùs fauet aduersæ parti; etenim propterea prior illa designata pœna fuit maior longè, & omnino alioquin ex se proportionata culpæ; hoc enim supponimus iam; ergo si non requiritur ex conceptu satispassionis vt sic, ea conditio voluntariæ acceptationis nullo prorsus fundamento potest in pœnâ à Deo inflictâ requiri, attentâ, vt dixi, solâ ratione pœnæ.

Replica. Fortè respondebis, ideò necessariam esse eam conditionem, vt pœna reddatur æqualis culpæ. *Refutatur.* Sed contrà, quia iam supponimus pœnam illam esse æqualem ex se: quòd si aliquid illi pœnæ deesset condignitatis, posset suppleri ex additione vnius aut alterius durationis æquiualentis; non enim nisi purè diuinando dici potest eam acceptationem voluntariam naturalem, de quâ agimus, tanti esse momenti ad satispassionem, vt non possit æquari nisi per æternam durationem pœnæ, adeò alioqui in se grauis: & certè D. Thom. eâ distinct. 22. citata contrarium vt omnino certum, & meritò, supponit; nihil enim agendo de acceptatione dicit, *Pœna ex hoc ipso, quòd soluitur, expiatur*: & quidquid in argumento præcedenti diximus probat eam acceptationem voluntariam, nec ad dandam condignitatem esse necessariam in satispassione.

Responsio Suarij. Respondebis Secundò cum P. Suario disp. 7. sect. 4. n. 7. Potuit Deus statuere veniali pœnam temporalem eâ lege, vt amicabiliter illam homo subiret; sin minùs, numquam cessaret: quæ lex iusta esse potuit quia illa est iusta pœna, quæ à iustissimo Legislatore imponitur, & quæ est accommodata culpæ voluntariæ; datâ autem hac possibilitate, credendum est Deum ita de facto id disposuisse. *Reÿcitur.* Sed contrà, quia Deus non potuit eâ conditionem apponere; id quod hucusque ostensum est, & ampliùs ostendetur. Ad probationem respondeo, in eâ videri esse aliquem circulum; etenim dicitur, Deum potuisse eam pœnam apponere, quia est iusta; & posteà probatur illam
16. esse iustam, quia à Deo infligi potest: quo argumento etiam infinitam pœnam respondere posse veniali probare quis posset; fateor ergo eam esse iustam, quæ à Deo potest imponi; ideò verò quia hæc esset iniusta, nego ego eam imponi ab illo posse. Quod de ratione voluntarij dicitur non vrget; quia pœna ex se potiùs est inuolontaria.

Non remissâ culpâ tot satispassionem extingui pœnam probatur. Iam probo, Esto culpa non sit remissa in ratione maculæ; nihilominùs debitum pœnæ extinguendum per satispassionem; etenim quantitas pœnæ non respondet durationi habituali culpæ (sumo contradictorium antecedens ei quo aduersarij vtuntur, vt inde inferam contradictorium consequens) sed respondet grauitati culpæ, & vt summùm physicæ illius nouæ & liberæ durationi; ergo ex eo, quòd culpa semper duret habitualiter, non sequitur eam pœnam protrahendam. Consequentia est bona. Antecedens facilè probo tam respectu hominum quàm respectu Dei; & quidem meo iudicio euidenter. Etenim qui peccauit, & mansit diu in peccato habituali, non propterea meretur vel per vnicum momentum ampliùs torqueri, quàm ille qui statim in flagranti capitur & punitur; nec propterea hic minùs meretur quàm ille, qui post annum, si alioquin delicta fuêre æqualia: ergo duratio maior habitualis non auget vllo modo meritum pœnæ; ergo non respondet durationi habituali culpæ, sed grauitati: atqui, etiamsi in æternum homo duret in eo habituali veniali, non redditur illud grauius respectiuè ad hanc vitam; ergo non ideò potest diutiùs torqueri propter illud vt in hac vitâ commissum: quòd enim ibi alia peccata committantur est omnino per accidens; non enim quæ ibi fiunt puniuntur. Idem è contrario cernitur in operibus bonis, quæ non ideò æterno afficiuntur præmio, quia durent habitualiter; neque ex eo, quòd diutiùs aliquis fuerit in hac vitâ habitualiter in opere bono, maiorem ideò accipiet intensionem præmij propter illud opus; ergo non respondet pœnæ grauitas vel duratio maiori durationi habituali peccati.

SVBSECTIO II.

Euasio quadam præcluditur; & ampliùs nostra sententia probatur.

RESpondebis, in eo sensu solùm tradi doctrinam oppositam, quòd quamdiu manet culpa habitualiter, tamdiu maneat dignitas pœnæ; quia dignitas est passio culpæ, passio verò non potest non durare quamdiu durat essentia. *Solutio quadam aduersariorum.* Sed contrà Primò, quia non habet in rebus moralibus locum: *Refutatur Primò.* id quod ex hac eadem materiâ euidenter ostendo; nam difficilius est (si rem physicè & prudenter consideremus) passionem conseruari sine essentiâ, cùm verè pendeat ab eâ à priori, quàm essentiam sine aliquâ passione, quia ab eâ solùm pendet à posteriori; maior autem est ex 17.
genere suo dependentia à priori quàm à posteriori. Atqui in hac eadem materiâ omnes admittunt ablatâ culpâ, quæ est essentia, manere dignitatem ad aliquam pœnam; quæ dignitas est passio culpæ; ergo à fortiori potest manere culpa, impeditâ ob aliquam rationem eâ passione. Ratio huius est, quia composita moralia non debent considerari cum eo rigore, quo essentiæ physicæ: cùm enim desumantur in ordine ad prudentum iudicium, idque ad diuersas circumstantias attendat, potest impediri id quod dicebatur passio, non impedito eo quod dicebatur essentia. *Composita moralia non tam rigorosè considerantur quàm essentia physica.* Certè in matrimonio id euidenter patet; nam quòd licita sit coniugalis copula, passio est ex substantiâ matrimonij moraliter consurgens; & tamen retentâ totâ substantiâ matrimonij potest reddi illicita ex diuersis capitibus, vel ex impotentiâ superueniente, vel ex voto, vel ex eo quòd ambo, voluêre cedere ex iustitiâ iuri petendi, &c. idem est in Religione; manente enim integrâ substantia religiosæ professionis, multa impediri possunt quæ sunt per modum passionis: idem in aliis exemplis moralibus ostendi posset. Sed hæc sufficiant. Nec potest responderi, dignitatem ad pœnam esse passionem, quæ semper & necessariò consequitur essentiam, quia id esset petitio principij; ego enim contrarium ostendo ex conceptu passionis moralis: dicant ergo, quare id repugnet in pœnæ dignitate.

Solutio Secundò reÿcitur, quia in eâ est æquiuocatio in τὸ dignitas ad pœnam. Secundò reiicio eam solutionem, quia in illâ committitur æquiuocatio in τὸ *dignitas ad pœnam*; libentissimè enim admitto dignitatem ad pœnam esse passionem, & hanc semper manere durante culpâ; at sicut ea dignitas solùm fuit ad

pœnam

Dignitas ad pœnam est passio semperq; manet durante culpâ; non tamē pro omni tempore infligenda. Exempla physica huius rei.

pœnam diei Veneris v.g. ita semper verum dicere, eum hominem manere dignū eâ pœnâ quæ illi fuit inflicta, non verò noua; hoc enim, esset nouam dignitatem ponere, non antiquam durare; ergo cùm iam antiqua pœna sit inflicta, iam non est dignus vt vlla alia noua infligatur; sed dicitur, *Iste habet de facto id quod iure promeritus fuit, vt heri puniretur.* Cuius rei etiam in physicis multa sunt exempla; illi enim qui dicunt, nullam formam esse naturaliter bis producibilem, debent eodem modo discurrere; cùm enim eis obiicitur, Materia prima ex suâ essentiâ erat receptiua huius formæ; & etiam postquam forma producta est manet eadem materia, debet ergo etiam manere receptiua formæ; respondere debent, materiæ primæ essentiam semper solùm fuisse talem, vt posset semel recipere formam A; vel clariùs dicam solùm fuisse receptiuam formæ primò durantis, hanc autem essentiam manere semper in materiâ; quia semper est verum dicere, Ista materia est capax formæ quoad primam productionem: quòd si iam forma primò fuit producta, non potest eam habere de nouo, quia id non esset eam habere primò, sed secundò; & mutaretur ea capacitas; similiter in sententiâ probabiliori distinguente durationem à re durante; quæ licet à multis non concedatur, certè pro præsenti difficultate da pœnâ æternâ venialis in inferno admitti debet; in eâ, inquam, sententiâ, cùm Deus per suammet essentiam sit productiuus durationis hesternæ, iam tamen non potest illam producere, licet maneat eadem essentia Dei: etenim Dei vis ad producendam eam durationē solùm fuit pro hesternâ die; id autem semper est verum; quia Deus hodie habet essentiam productiuam pro hesternâ die durationis A; quo non denotatur; eam hodie posse produci, sed potuisse heri: idem est in propositione, quæ affirmat cursum pro in-
18. stanti A, & dicit, *Petrus currit in instanti A*: quæ propositio licet duret in instanti B, non affirmat pro eo concursum Petri, sed pro instanti A. Est quidem in instanti B affirmatio, sed tamen non pro eo instanti; ita dico per totam æternitatem manere in veniali non remisso dignitatem ad pœnam, non tamen ad pœnam nouam seu ad pœnam durantem pro totâ æternitate, sed pro eo instanti quando eam sustinuit; quia illud veniale numquam habuit dignitatem nisi ad pœnam vnius diei vnicè sustinendam; transactâ autem eâ tolerantiâ pœnæ, manet dignitas ad eam pro eo tempore, non pro alio, multò minùs ad aliam, quæ res est explicatis terminis clarissima.

Hoc argumentum probat in humanis delinquentem de suâ culpâ non dolentem pœnâ semel inflictâ adhuc nouâ & nouâ dignum esse.

Addo, si hoc argumentum haberet vim, & etiā probaturum in humanis, si quis commisit delictum aliquod, quod v. g. solùm mereatur cædi virgis, licet statim cæderetur; si tamen non doleret intrinsecùs de culpâ, imò diceret se non habere dolorem, sempar promeriturum perpetuas virgas, donec culpa in ratione culpæ tolleretur. quod haud dubiè est omnino improbabile. Nec potest responderi, Iudicem humanum non punire actus internos, ideóq; non posse ampliùs punire eum reum non pœnitentem; hoc, inquam, dici non potest, quia esto posset punire, non tamen per modum pœnæ licitum ei esset perpetuò eum reum punire ob delictum commissum, donec ex integro illud esset remissum quoad culpam. Secundò, quia, iuxta doctrinam quam impugno, eo casu non puniret actus internos, sed solùm externum, quia ex defectu doloris de culpâ semper externus peteret nouam & nouam pœnam: cùm ergo supponāt omnes, Deum non punire peccata quæ in inferno committuntur, debent concedere pro veniali vt commisso in hac vitâ, etiamsi habitualiter duret, non posse illum hominem perpetuò puniri.

Probatur nostrum intentum Secundò ab absurdo.

Idem intentum Secundò probo; nam ex oppositâ sententiâ sequitur, posse in inferno per totam æternitatem grauiùs aliquem puniri ob venialia quàm ob mortalia; hoc autem videtur absurdum, ergo, &c. Probo sequelam; nam si habeat ille centum venialia, ob quæ mereatur pœnam intensam vt decem, licet per vnum tantùm diem, & habeat vnicum mortale, quod meretur pœnam æternam vt quatuor, ille punietur vt centum in æternum propter venialia, & vt quatuor propter mortale etiam in æternum, ergo grauiùs propter venialia; hoc autem videtur absurdum, quia sicut neque per se, nec per accidens venialia, quantumuis multiplicentur, possunt adæquare vnum mortale in culpâ; ita eodem modo videtur dicendum, nec per se nec per accidens venialia posse adæquare mortale in pœnâ, cùm pœna debeat esse iuxta proportionem culpæ, & iuxta displicentiam Dei in ea venialia.

Probatur Tertiò nostra sententia.

Tertiò posset nostra sententia probari ex eo, quòd veniale coniunctum cum solo originali non punitur pœnâ æternâ sensus, & tamen tunc maneret semper ea culpa; ergo non respondet pœna æterna culpæ veniali etiam non remissæ. Responderi posset ex nonnullorum doctrinâ, repugnare hominem mori cum solo originali & 19.
veniali. Verùm contrarium videtur longè probabilius: cur enim inter gentiles in aliquo puero, in quo nondum incœpit perfectus vsus rationis sufficiens ad mortale, non posset dari aliquod veniale? de quo fusiùs suprà.

Replica Prima. *Reiicitur*

Secundò responderi posset, Deum specialiter eam gratiam præstare illis qui non habent mortale. Sed contrà, quia sine fundamento id asseritur; & ex naturâ rei sine vllâ nouâ gratiâ id videtur deberi leuitati culpæ.

Replica Secunda. *Reijcitur.*

Tertiò ergo, & meliùs fortè dici posset eos, qui cum solo originali decesserunt, habituros amorem naturalem Dei, & toleraturos eam pœnam æquanimiter, ideóque satispassuros. Sed neq; id satisfacit, quia iam ostendi eam patientiam non esse necessariam ad satispassionem. Alias disparitates quærunt nonnulli; sed reuerà non sufficiunt. Meliùs ergo discurrimus consequenter; & vtramque pœnam dicimus tandem finiri.

Replica Tertia. *Reijcitur.*

SVBSECTIO III.

Respondetur argumentis oppositis.

Ad argumentum Primum respondetur.

IAm ad argumenta opposita facilè respondetur: ad Primum ab absurdo, quod inde sequeretur futuram in inferno redemptionem, quod videtur esse contra sensum communem. Respondeo ex verbis D. Thom. suprà, *Nec propter hoc sequitur, quòd sit in inferno redemptio; quia pœna, quæ ibi soluitur, non redimitur; nec est inconueniens, quòd, quantum ad aliquod accidentale, pœnæ inferni minuantur vsque ad diem iudicij.* Hæc D. Thom. Addo, quando dicitur, In inferno nulla est redemptio, nihil aliud significari, quàm nullam esse spem inde euadendi

Ad Secundū

Ad Secundum, quod satispassio sit per modū satisfactionis, & requirat liberam acceptationem, iam suprà satis contrarium probatum est. Ad confirmationem, quòd Deus nihil accepter ab

inimico, respondeo, per modum meriti nihil acceptare ab inimico, at per modum satisfassionis debere acceptare pœnam, quam ipsemet Deus vt condignam imponit, eo ipso quòd alter illam sustineat.

Obiicies. Dices Primò: In hac vitā dolores & passiones, v. g. febris, & similia, si non tolerentur voluntariè & patienter, non sunt satispassiones, ergo neque dolores alterius vitæ. *Responsio.* Nego consequentiam, quia in hac vitā eiusmodi dolores vel non infliguntur in pœnam peccatorum actualium, sed 20. amissā per peccatum Adami immortalitate & relictā nostrā humanā naturā suis viribus patitur eiusmodi dolores & morbos, vel occasione ciborum, ex inclementiā aëris & aliis causis naturalibus concurrentibus; vnde respectu peccati originalis habent rationem pœnæ, non verò respectu aliorum: vel si aliquando Deus occasione peccati actualis has pœnas infligit, non facit id per modum satispassionis, sed vel vt in posterum frænetur homo, vel vt alij eius exemplo corrigantur, vel ob alias causas. Deniq; cùm ex se vix babeant hi dolores proportionē cum pœnā debitā pro peccato, quia non babent proportionem cum pœnā inferni, non possunt esse satispassio, nisi eis accedat aliqua dignitas ratione volitionis supernaturalis, quā patienter sustineantur, per quā dignitatem reddantur æquiualentes pœnæ inferni: at ipse ignis inferni quinque diebus v. g. toleratus æqualis haud dubiè est pœnæ inferni pro quinque diebus, quam solam, vt supponimus, meretur veniale; ergo non indiget ille ignis eo tempore toleratus nouis conditionibus voluntariæ susceptionis, vt sit æqualis satispassio; ergo nec poterit eas conditiones Deus exigere.

Replica quorundam recentiorum. Replicabis cum quibusdam recentioribus, Ideò pœna debet durare per æternitatem, quia damnati semper habent complacentiā in eis peccatis, pro quibus puniuntur: atqui pœna, quæ ordinatur ad correctionem rei, numquam extinguitur, quamdiu reus actu habet complacentiam in ipsis peccatis, seu quamdiu non corrigitur; ergo in inferno, vbi illi numquam corriguntur, *Reiicitur.* numquam pœna extingueretur. Sed contrà euidenter, quia satispassio non petit vt actu corrigatur reus, sed vt pœna talis sit iuxta proportionem delicti, quæ possit illum corrigere quantum est ex 21. se, & frænare cæteros in posterum; alioquin, cùm etiam pœnæ ordinentur ad frænandos cæteros, necessum esset ad actualem & condignam pœnam, vt per eam actu de facto cæteri frænarentur; sicut hi requirūt vt ipse reus actu resipiscat; hoc autem absurdissimum est: inde enim fieret, quòd si alij ex suā nequitiā non cessarent furari, etiamsi socius ipsorum cruciaretur, deberet ille crudeliùs & crudeliùs torqueri, quousq; socij de facto frænarentur: quis vnquā hoc dixit? deinde ponamus exemplū in reo ipso, quantūcumq; hic adhuc existens in ipsis pœnis (suppono esse æquales delicto) complacentiam babeat in peccato præterito, ideò ne propter peccatum præteritum poterit vlteriùs & vlteriùs sine fine torqueri? Certè nullo modo. Ratio à priori est euidens, quia complacentia aut peccatum nunc commissum non facit, vt peccatum præcedens nunc augeatur, aut vt fuerit maius, vt suprà obseruaui; sed ea complacentia est aliud nouum peccatum nunc primò commissum & reflexum supra antiquum: licet autem hoc nouum nouam pœnam mereatur, non tamen ideò antiquum meretur maiorem: ergo cùm complacentia damnati in inferno circa peccata huius vitæ non faciat ea fuisse maiora, non potest facere vt pro illis detur maior pœna, quàm si non esset ea complacentia: poterit quidem illa cōplacentia, quantum est ex se, noua pœnā puniri. Deus tamen non punit de facto peccata in inferno commissa; imò si puniret, tunc iam illa pœna non correspondeτet peccatis huius vitæ dimissis, sed peccatis in inferno commissis, de quo non disputamos modò. *Deus non punit de facto peccata in inferno commissa.*

Confirmatur: Si requireretur ad satispassionē, vt actu reus cessaret à complacentiā in peccatis, non solùm deberet protrahi per æternitatem pœna, sed etiam deberet augeri in intensione vsque in infinitum: sicut enim dicis, transacto decennio debito v. g. quia non corrigitur debere vlteriùs nouum decennium incipere; ita etiam dicam, quia positā intensione vt octo promeritā non emendatur, deberet noua intensio vt octo superaddi, & sic in infinitum: neque enim video, cur, quia non emendatur, debeat fieri additio in tempore, & non in intensione, cùm tam tempus quàm intensio ordinetur ad correctionem rei, & vt ille doleat de culpā, vt tu doces. *Confirmatur non requiri ad satispassionem vt reus sibi in culpā non complaceat.*

Deinde ex eā doctrinā sequeretur, debere etiā puniri damnatos pro peccatis iam omnino etiam quoad pœnam remissis; quia in illis quoq; complacentiam habet damnatus in inferno: hoc autem absurdum est, ergo. Constet igitur eam pœnam nec per accidens esse æternam. *Absurdum, quod ex hac doctrinā sequeretur.*

Illud occasione præsentis quæstionis discuti posset, vtrùm etiam quoad culpam remittantur venialia in inferno. Respondeo, Longè probabilius est non remitti, quia nec ipse peccator adhibet sufficientem satisfactionem; etenim satispassio pro pœnā non est satisfactio pro maculā culpæ; aliam autem per actum bonū supernaturalem aut naturalem non exhibet peccator, ergo ex eo capite non tollitur; per condonationem verò Dei non deletur, quia nullū est fundamentum ad dicendum, Deum exercere cum eo fauorem illum: sine dubio enim magnus fauor esset cum eo omnibus venialibus emundare liberaliter. Ideò non placet mihi Scotus & aliqui alij, qui vltra nostram sententiam de remissione pœnæ, addunt etiam culpam remittendam. *Venialia quoad culpā non remittuntur in inferno.*



Dispvtatio LIV.

De pœnis peccati venialis & mortalis.



De pœnis peccati venialis pauca occurrunt dicenda, quia cùm non priuet gratiā aut gloriā, neq; æternum cruciatum inferni mereatur, & (vt sæpè dixi) nullum planè ex habitibus infusis excludat ex animā, vix aliquid est, quod de eo dicatur; ideò primo loco ab eo vt à faciliori nos expediamus. 1.

Sectio I.

De pœna venialis.

Primò circa illud inquiri posset, vtrùm per accidens saltem puniretur aliquando pœnā æternā. Verùm de hac re abundè suprà. Sit ergo circa pœnam venialis prima difficultas, vtrùm in hac *An veniale in hac vitā puniatur pœnā spirituali.*

in hac vitâ puniatur pœnâ aliquâ spirituali. Resp. quod ad gratiam habitualem attinet, non puniri; quia nihil penitus gratiæ deperditur ob illud: non enim audiendi sunt, qui aliquid gratiæ censent per veniale amitti; si enim id esset verum, tandem venialia excluderent omnem gratiam, & priuarent gloriâ. Neque item credendum est, aliquam aliam qualitatem supernaturalem per illud amitti aut deperdi, quæ intrinseca sit homini; nam de auxiliis, quæ sunt extrinseca, pertinet ad sequens dubium.

Potest Deus iustè ob venialia negare auxilia.

Secundò ergo quæritur, an veniale mereatur priuationem auxilij. Respondeo, mihi certum videri, posse Deum iustè ea auxilia negare in pœnâ venialium; cùm enim sit fauor specialis ea dare, & sæpè nullo etiam præmisso veniali ea neget, à fortiori ea potest negare illi, qui se per veniale aliquâ displicentiâ afficit: imò etiam potest ea negare ob alios defectus, qui venialia non sunt, sed vel torpor spiritus, negligentia, languor. &c. licet, quando nulla præcessit culpa, ea negatio non sit dicenda in pœnam.

Hac tamen pœna non semper infligitur à Deo.

Aduertendum autem circa hanc pœnam, eam non infligi sēper à Deo: etenim, vt infrà dicemus, nec in pœnam mortalium Deus semper negat eiusmodi auxilium, sed frequentissimè eos, qui grauissima mortalia committunt, ad singularem deinde sanctitatem euehit; vt in Paulo, Magdalenâ, Petro, &c. constat; multò ergo minùs in pœnam venialium; quæ longè sunt minoris momenti, negabit semper ea auxilia: facit ergo id iuxta secretissimam sui consilij dispositionem.

Sæpè Deum immittere dolores, morbos, imò & mortē in pœnā venialiū ostenditur.

Tertiò quæritur, an aliquādo ob venialia Deus immittat dolores, morbos, & verò etiam mortē. Respondeo, omnino id sæpè fieri, tum quia ea venialia habent ex se condignitatem cum tali pœnâ, quæ sine dubio est longè minor quàm quæ in Purgatorio eis peccatis respondet: tum quia licet aliquantulùm essent maiores illi dolores, posset tamen Deus secundùm eum excessum illos non immittere in pœnam venialis, sed in vtilitatem maiorem patientis. Et quidem mortē ipsam temporalē in pœnam venialium sæpè immissam posset ex Scripturâ probari; nam communiter interpretes dicunt, eam temeritatem Ozæ
2.
tenentis manu arcam dum boues calcitrarent fuisse solùm veniale peccatum; quia neque ex naturâ rei, neque ex lege positiua grauiter ille contactus prohibebatur: & licet fuisset grauiter prohibitus, potuisset ille interpretari, quasi nō obligaret in tali casu; vel certè quia per motum primò primum sine reflexione videtur mouisse manum ad eam arcam tenendam, vt omnes homines naturaliter facere solent, quando aliquid, quod tenere ipsi possunt, repentè minatur ruinā. Item de duobus filiis Aaron, dum ignem alienū posuerunt; de Prophetâ illo sene, qui ab altero seductus comedit panem in terrâ Israël, communiter dicitur non fuisse peccatum graue. Quod si mortem, quæ grauior est pœna, immittit Deus ob venialia, faciliùs poterit alias pœnas temporales, quæ sunt minores.

An veniale & mortale remissū, item veniale non remissū puniantur in Purgatorio.

Quartò quæritur, an post veniale remissum aliquando restet pœna in Purgatorio soluenda. Quæ difficultas etiam extenditur ad venialia non remissa & ad mortalia remissa quoad culpam. Non est animus disputare hîc ex proposito de Purgatorio: ea enim quæstio contra hæreticos huius temporis fusè & eruditè, vt cætera alia, tractatur à Cardinali Bellarmino Tom. 1. duobus libris de Purgatorio, & Valentiâ Tomo 4. disp. 11. q. 1. & aliis communiter. P. item Vasquez disp. 147. fusè tractat locum illum Pauli 1. ad Corinth. 3. vbi Apostolus enumerat varia, quæ *super fundamentum, quod est Christus,* potest aliquis superponere, *aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum,* &c. post quæ concludit Apostolus: *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem saluus erit; sic tamen quasi per ignem.* Probat autem Vasq. debere ibi intelligi peccata venialia & ignem Purgatorij: id quod omnes ferè Latini Patres & Scripturæ interpretes semper docuerunt; & tandem Græci admiserunt in Concilio Florentino, habitâ, priùs eâ de re graui disceptatione.

Suppositâ ergo Purgatorij existentiâ, quærimus, vtrùm ibi sola ea venialia purgentur, quæ quoad culpam priùs dimissa non erant, an verò etiam post dimissam culpā aliquando restet aliqua pœna. In quo punctó etiam est fide certa cōclusio affirmatiua, quam Tridentinum definiuit sess. 6. cap. 14. & canone 13. & cap. 8. item sess. 25. & omnes Catholici Doctores id ipsum priùs docuerant: suadeturque multis Scripturæ locis, è 3.
quibus manifestè constat, Deum post remissam culpam adhuc in hac vitâ multos puniuisse. De Dauide; qui cùm bis peccasset, semel adulterio & homicidio, deinde populi enumeratione, Deusque peccatum ei remisisset, posteà tamen eū puniuit morte filij & grauissimâ in populū immissâ plagâ, quæ certo certiùs in pœnā inflicta fuit, vt ex 2. Reg. 12. & 24. constat: ergo illam pœnam potuit relinquere Deus luendam in alterâ vitâ; ergo non semper remissa culpa remittitur tota pœna debita: id quod inter homines manifestè constat; nā etiamsi quis alteri, à quo grauiter offensus est, condonet iniuriam, potest tamen aliquam pœnam in satisfactionem exigere: cur ergo Deus id ipsum non poterit? Ratio à priori ea est, quia (vt suprà vidimus) ius ad odiū inimicitiæ & displicentiæ leuioris est distinctum à iure ad pœnam infligendam; ergo potest Deus qui vtriusque iuris perfectus Dominus est, vnū condonare, altero retento: ex quo capite dixi suprà, adhuc potuisse retinere Deum ius etiam puniendi in æternum remissâ mortali culpâ quoad rationem maculæ: & certè de facto facit è contrario; nam in inferno remittit ius ad pœnā ob noua peccata ibi commissa; non enim crescit ea eis pœna; non tamen remittit culpam in ratione maculæ: si ergo Deus id potest iustissimè facere, numquid non satis euidenter Scripturæ testimonia & omnium Catholicorum consensus ostendit ita de facto fieri? neque potest in contrarium vel minimum argumentum obiici.

Probatur ex multis Scriptura locis Deū post remissā culpā adhuc in hac vitā multos puniuisse.

Ratio à priori.

Remittit Deus de facto in inferno ius ad pœnā.

Ridiculū hæreticorū argumentum.

Quod verò dicunt hæretici, indignum esse, vt Deus suos amicos torqueat, est planè ridiculum; nam indubitatum est, quòd Deus iustis & sanctis, in quibus maximam habet complacentiam, immittat in hac vitâ maximos dolores & afflictiones sæpissimè; ob quodcumque motiuum id faciat, iam de hoc non disputo: sicut ergo tunc non est indignum Deo suos dilectissimos amicos affligere, ita nec est indignum vt eos affligat in aliquam satisfactionem pro peccatis commissis, quia verè maiores dolores promeriti sunt; & satis magnam illis præstitit gratiam eis condonando culpam & pœnam præcipuam, etiamsi conditionem aliquam onerosam eis apposuerit relinquendo in illis obligationē temporalis alicuius pœnæ in Purgatorio luendæ, nō secùs ac si creditor, cui debentur centū millia, cōdonaret ea

eum obligatione vt darentur centum floreni;quis eum diceret iniustum? Adde, necessarium valdè 4. fuisse, vt Deus eam pœnam relinqueret soluendam, ad deterrendos etiam iustos timore illius, ne dicerent, Faciam actum contritionis, quo deletâ culpâ veniali, omnem omnino pœnam effugiam: etenim etiam iusti sæpè terrentur timore pœnæ. Vnde Dauid dicebat, *Virga tua & baculus tuus ipsa me consolata sunt*; virga scilicet quâ castigas, & baculus quem pro leuamine exhibes. Sed de hoc satis.

Necessarium valdè fuit vt illa pœna soluenda relinqueretur, Psal. 22.

SECTIO II.

Quod per mortale minuatur inclinatio naturalis ad bonum, & augeatur ad malum.

NE quæstio hæc ad originalis materiã pertinere videatur, obserua, iam nos nõ quærere, vtrùm de facto Adamus & nos in illo per peccatum amiserimus iustitiam originalem, & incurrarimus rebellionem appetitus; id enim est extra controuersiã, & satis à nobis explicatũ, dum egimus de statu innocentiæ; est ergo quæstio magis vniuersalis & abstrahens à dono iustitiæ originalis; quærimúsque, an in homine creato in purâ naturâ minueretur per mortale inclinatio ad bonum, & quo pacto. Quæ difficultas etiam se extendit suo modo ad venialia, quia etiam illa inclinant ad malum. Quærimus etiam, an alia bona naturalia diminuantur. Ratio autem dubitandi desumitur ex doctrinâ, quam de dæmonibus tradit D. Dionysius ca. 4 de Diuinis nominibus; quẽ refert & sequitur Diuus Thomas, cũ aliquâ tamẽ limitatione, q. 85. art. 1. ea autem est, per peccatũ integra mansisse omnia naturalia; ergo cũ mortale non sit grauius in hominibus quàm fuerit in Angelis, non debet de naturalibus perfectionibus plus amitti per illud in homine quàm in Angelis.

Status quæstionis.

Ratio dubitãdi desumitur ex S. Dionysio.

D. Thom. suprà distinguit tria bona in homine: Prima, quæ naturam ipsam & proprietates naturæ constituunt: & hæc dicit nullo modo minui per peccatum. Secundã dicit esse inclinationem 5. ad virtutem; hæc admittit minui; quatenus per peccatũ producitur habitus contrarius inclinans ad vitium. Tertia bona ponit ipsam iustitiam originalem, quam ex integro peccatum sustulit. Hoc tamen vltimum est extra quæstionem nostram præsentem; vt paulò antè obseruaui; quia ea bona non erant debita homini naturaliter. Durandus verò in 2. dist. 34. q. 4. videtur docere, eam inclinationem, quæ est naturalis, non minui, sed solùm eam, quam homo ad ipsam virtutem acquirit, dum nouos habitus in se producit.

Triplicia bona in homine ex S. Thoma. Prima. Secunda. Tertia.

Videtur Durãdus cõtrarium docere.

Dixi, videri Durandum contrarium sentire; nam re ipsâ nihil contrarium docet, quidquid P. Vasquez disp. 137 n. 2. dicat: licet enim Durandus etiam refutet exemplum ipsum D. Thomæ, non ideò re ipsâ ei aduersatur, sed summùm modo loquendi: etenim Durandus inclinationem naturalem primariam ad virtutem vocat ipsammet naturam animæ, aut ipsammet potentiam voluntatis; quæ sibi identificatam habet aliquã inclinationem ad bonum morale: hanc Durandus dicit minui per peccatum, non quia neget habitus aliquos produci per peccatum inclinantes ad oppositũ; expresse enim eos admittit; sed quia ipsamet entitas animæ & voluntatis in se non diminuitur physicè per vllum habitũ. Quæ doctrina & verissima est, & non negatur à D. Thomâ, quin potiùs eam expressè tradidit; intelligit enim Durandus per eam inclinationem idem quod D. Thomas vocat bona, quæ naturam & proprietates naturæ constituunt: quæ bona etiam dicit D. Thomas nullo modo minui per peccatum. Et licet Durandus dixerit inclinationem non minui, D. verò Thom. id affirmauerit, solo tamẽ nomine differunt: nam D. Thomas loquitur de effectu inclinationis seu de inclinatione in actu secundo, Durandus de actu primo: & sicut homo dormiens in vno sensu dici potest habere eamdem inclinationem naturalem ad virtutem, quia habet easdem potentias & naturam, in altero verò, quia tunc nullâ de re cogitat, dici potest non inclinatus; ita D. Thomas eo loco meritò dicit minui inclinationem in actu secundo: quia stante habitu cõtrario minùs in actu secundo ea voluntas propendet in bonum: meritò etiam Durandus dicit, tunc nõ minui inclinationem, quia loquitur de ipso actu primo, seu de ipsâ naturâ & voluntate, quæ semper est eadem omnino. Et satis de conciliatione eorum Doctorum: quæ ideò fusiùs notaui, quia etiam est vtilis ad quæstionem ipsam intelligendam.

Durandus & S. Thomas in hoc solo nomine differunt.

In quâ iudico, nullum esse posse inter auctores eâ de re dissidium; igitur dicendum, eam inclinationem naturalem ad virtutem ideò dici minui per oppositum habitum à peccato causatum; quia quò magis voluntas ad vnam trahitur partem, eò inclinatio eadem antiqua ad alteram partem minùs in actu secundo quasi operatur aut sentitur; sicut immutato omnino in vnâ bilance pondere, & consequenter integrâ relictâ tota eius inclinatione in actu primo ad terrã; quò tamen plus ponderis ponitur in cõtrariâ bilance, meritò potest dici minui in antiquâ inclinatio ad descendendum; quam diminutionem extrinsecam vocat Vasq. ibi; quod quidem ad quæstionem de nomine pertinet: cùm tamen in voluntate ea diminutio fiat per habitum ipsimet voluntati intrinsecum, non video, cur non debeat vocari diminutio intrinseca. Mihi clariores termini, & ad obiectiones, si quæ sint, soluendas, aptioresque videntur hi, quos attuli de diminutione inclinationis in actu secundo, non verò in actu primo, quàm hi alij de extrinsecâ & intrinsecâ. 6.

Quare inclinatio ad bonũ per peccatum dicitur minui.

Hæc diminutio potest dici intrinseca.

Hæc doctrina cõmunis est etiam eodem modo Angelis: per quod soluitur ratio dubitandi suprà posita, quòd scilicet illi nihil de naturalibus amiserint: dicimus enim eam inclinationẽ in bonum modo explicato etiam fuisse in illis diminutam. Illod tamen hîc obiici potest, Si inclinatio siue in actu primo, siue in actu secũdo, minuitur per habitum oppositum; ergo tamdiu multiplicari poterit habitus, vt tollatur omnino ea opposita inclinatio. Benè D. Thomas reiicit suprà art. 2. quorumdam solutiones de diminutione proportionali, vt scilicet secundus actus minùs acciperet quàm primus, & tertius minùs quàm secundus; vnde, quia infinitæ partes sunt ibi; nũquã possunt omnino tolli: hanc, inquam, solutionem meritò reiicit, quia tã potens est secundus actus ad auferendã partem habitus quàm primus. Addo in entitate voluntatis non esse eam compositionẽ Aristotelicam, quia est entitas indiuisibilis; ergo non habet locũ ea ablatio. Quod item alij dicant, Quantum aufertur per habitum tantumdem reparari de nouo ab animâ; vt in scaturigine, quantum accipitur de aquâ tantum de nouo fluit;

Inclinatio ad bonum modo suprà explicato fuit diminuta. Obiectio. Solutiones quorũdã reijcit S. Thomas.

fluit;omnino est ridiculū; quia ea inclinatio nec habet partes,nec eas amitteret;si haberet:etenim habitus præcisè est contrarius habitui,non naturæ voluntatis.Secundò,ex eâ solutione fieret,nec quidem minui eam inclinationem, si tantum additur quantum adimitur.

Respondetur ad obiectionē.

Respondeo ergo,hanc quæstionem esse communē materiæ de habitibus, quî scilicet habitus non tollant tandem omnino libertatem:absolutè dicendum, eos semper augeri intra genus propensionis liberæ & subiectæ voluntati;an autem possit concedi possibilis aliquis habitus diuersus ab his, qui suo augmento nimio tollat omnino libertatem,dubium: fortè in eo non facilè vlla ostendetur repugnantia.

Excepto vitioso habitu inclinationē naturalē volūtatis in bonū impedīte, nihil ex naturalibus amisit homo quod habuisset in statu puræ naturæ. Refutatur quidā affirmans posse lumine naturæ ostēdi præcessisse originale.

7. Hinc intelligas, exceptâ qualitate illâ mali habitus,quâ diximus impediri inclinationem naturalem voluntatis in bonum, nihil ex naturalibus amisisse hominem quod habuisset,si creatus fuisset in purâ naturâ, seu non eleuatus ad ordinem supernaturalem gratiæ. Vnde miratus sum Doctorem quemdam valdè pium, qui fusè conatur probare;lumine naturæ posse ostendi,præcessisse aliquod originale peccatum, per quod homo incurrerit tantam inclinationem in malum morale,& auersionem à bono rationis;nam hanc inclinationem (inquit hic Doctor) omnis bona ratio dictat manifestè, non posse esse ab auctore naturæ;ergo homo secundùm suam naturam,nisi aliunde vitietur, dicendus est propendere in bonum sibi maximè conueniens; quale est bonum rationis.Miror, inquam,hunc Doctorem Primò, quia iustitiam originalem Adamo liberalissimè concessam videtur per hunc discursū facere quodammodò connaturalem naturæ humanæ eique debitam.quod valdè alienum est à verâ Theologiâ & fide, vt statim vrgebo. Secundò, si eius ratio quidquam probat,certè persuadet,nec quidem post peccatum Adami posse in nobis esse talem inclinationē ad malum:etenim licet Deus ob peccatum præcedens posset infligere mala physica in pœnam eius culpæ;id tamen,quod est moraliter indecens,& Dei manibus indignum, si ante peccatum non potest producere, nec potest post peccatum: ergo cùm hic auctor dicat, eam inclinationem appetitus in malum esse talem, vt planè sit indigna Deo vt auctore naturæ, etiam erit indigna Deo vt puniente; quia si ipse non potest inclinare voluntatem ad malum per eum appetitum,antequam offendatur ab homine,nec offensus id efficere poterit; quia ea offensa non abstulit ei auersionem à malo morali, nec minùs contrariū illi ipsum reddidit,vt ex terminis constat:atqui certum est,saltem post peccatum Adami,Deum solùm physicè producere nostrum appetitum; ergo etiam potuit eumdem producere ante peccatum.

Refutatur. Secundò

Alij auctores pro eo errore.

Eamdem doctrinam clariùs & expressiùs tradidit Michaël Baius(vt constat ex Bullis Pij V.& Gregorij XIII.contra eum datis,)recentissimè autem incidi in quemdā neotericum, qui adeò audacter id ipsum defendit, vt dicat, nec diuinitus potuisse hominem à Deo primò creari in eâ innocentia. in qua fuit creatus Adamus:cuius fundamentum illud est,quòd homo priuatus ea innocentia, & prout iam est appetitus noster, careat libertate ad non peccandum, ac proinde, si, antequam per peccatum homo se priuaret ea innocentia, fuisset à Deo in hoc statu creatus,deberent omnia hominis peccata tribui Deo, nec homo ipse dici posset malè & reprehensibiliter operari.nunc verò nostra peccata ideò docet nobis imputari, quia nos voluntariè in Adamo priuauimus nosipsos ea libertate, & consequenter saltem in causa liberè peccamus.In hac doctrina, præter hæresim hanc manifestā de amissione libertatis in Adamo,quæ dānata est in Tridentino sess.6.c 5.& in qua hic auctor, etsi alioquin Catholicus.imprudenter tamen in errorem Lutheri & Caluini prolapsus est;de quo puncto nos fusiùs suprà disp.5.per totam;præter hanc ergo hæresim continet errorē illum,in quo conuenit cum præcedentibus auctoribus, estque dānatus in citatis Bullis contra Michaëlem Baium propositione 22 27. 52 74 & 75. videturque ratio manifesta stare contra Baium & hos auctores. Si enim supponimus cum tota Ecclesia Catholica contra Pelagium gratiam esse verè gratiam, & indebitā naturæ, profectò repugnat in terminis, Deum naturaliter fuisse obligatum ad eam dandam homini in prima creatione; multò autem maximè repugnabit, quod hi dicunt, nec quidem diuinitus Deum potuisse eam illis negare: quid enim, quæso,magis naturale alicui rei, quàm id quod nec diuinitus potest illi negari? Quod enim videntur hi tacitè respondere, ideò gratiā non dici homini connaturalem, quòd producatur ab extrinseco à Deo.hoc,inquam,plane est ridiculum; nam aliud est ab extrinseco produci, aliud, esse supernaturale: etenim materiæ primæ dispositæ ad formam hominis connaturalissimè infunditur anima rationalis in omnium sententia; & tamen ea anima ab extrinseco à solo Deo producitur. Item in sententia communiori species angelicæ de obiectis naturalibus sunt eis Angelis cōnaturalissimæ;& tamen à solo Deo infunduntur. Itē, multorū sententia est, passiones produci à generante,hoc est ab extrinseco:& tamen nemo ideò dixit, eas passiones esse supernaturales essentiis; imò omnes dicunt, esse proprias quarto modo; ergo,quòd causa producens gratiam sit extrinseca homini, non efficit eam supernaturalem vllo modo, si supponatur aliunde adeò debita homini,vt nec diuinitus ei potuerit negari,sicut è cōtrario,quòd visio beata producatur ab intrinseco ab ipso homine,non extrahit illā à ratione entis supernaturalis.Ergo hi auctores per suam doctrinam magis destruunt rationem gratiæ quàm eam destruxerit Pelagius;qui sanè nō docuit;nec quidem diuinitus, posse hominem sine illa produci.

Refutatur.

8\. *Solutio eorū reijcitur.*

Naturale potest esse ab extrinseco.

Appetitus est ex se naturalis homini.

Quod de gratia habituali & innocentiæ donis tenentibus se ex parte voluntatis dixi,dicendum est eodē modo de inclinatione appetitus ad bonum physicum, etiamsi contrarium illud sit rectæ rationi:etenim hæc inclinatio nihil est supernaturale,sed ex ipsis causis secundis & humoribus ac cōplexione naturali proueniens. Neque enim Deus miraculosè nunc concitat appetitum, vt inclinet ad peccatum; eo enim ipso & perpetuum concederetur miraculum, & Deum diceremus specialem tentatorem seu incitatorem ad peccandum:vtrumque autem est planè absurdū, præcipuè autem hoc secundum; nam, vt paulò antè dixi, etiamsi Deus puniat nos aliis malis physicis,non tamen positiuam eam tentationem ad peccandum infligere potest etiam in pœnam peccati.

Obiectio.

Dices,Deus dānatos ita punit,vt sint quodāmodò necessitati moraliter in actu primo ad peccandū;ergo etiā poterit nos punire,ipsā rebellionē appetitus miraculosè causādo.Respōdeo,cōsequētiā nullā esse; nam in damnatis Deus non operatur

Solutio.

(vt sic dicam) miraculosè, nisi solam illam torturam physicam, quæ est pœna debita pro peccatis; ex eo autem dolore oritur per accidens respectu intentionis diuinæ, quòd damnati in odium Dei & alia peccata inducantur. At in appetitus rebellione nulla alia esset pœna, quàm ipsamet inclinatio in malum; ideóque si ea dicatur à Deo specialiter intendi, sine dubio debebit dici Deus directè inclinare in malum, id quod absurdum est. Adde, quod in priori ratione dixi, sine vllo planè fundamento fingi illud perpetuum miraculum concitandi appetitum contra naturalem exigentiam suam. Quòd si naturaliter ex se inclinat ad bonum delectabile: ergo potuit Deus non solùm diuinitus, sed etiam naturaliter hominem creare cum eâ rebellione, quantumuis nullum præcessisset peccatum in cuius pœnam Deus id permitteret. Et satis de hac doctrinâ.

Inclinatio appetitus etsi minùs bona, non tamen mala est.

Dicendum igitur est, eam appetitus inclinationem ad malum, etsi sit minùs bona, non tamen esse malam, sed simpliciter bonam; quia & ad malum solùm per accidens tendit, & simul subiacet libertati voluntatis, quæ resistendo ei inclinationi potest inde meritum suum augere; de quo fusiùs suprà; estque res per se nota.

Obiectio.

Dices, Homo est vulneratus in naturalibus per peccatum, & simul priuatus gratuitis, teste Bedâ in cap. 10. Lucæ; vbi numerat quatuor vulnera, infirmitatem, ignorantiam, malitiam & concupiscentiam. Ob hanc rationem videtur Gregorius in 2. dist. 30. q. 2. art. 2. docuisse maiorem nunc ad malum esse inclinationem quàm foret in purâ naturâ; ponit enim nescio quam morbidam qualitatem in quâ putat originale consistere. Verùm hanc qualitatem suprà reiecimus; &

Gre o, morbida qualitatem ponit.

Reiecta supra.

9. ea ad punctum præsens videtur insufficiens quia per Baptismum tollitur originale, & non tollitur ea inclinatio ad malum de quâ egimus, ergo.

Responsio ad obiectionē.

Argumento igitur respondendum est, meritò à Beda dici hominem vulneratum in naturalibus; non quia etiam in pura natura non esset homo ea vulnera habiturus, sed quia de facto ea non habebat ob Dei speciale auxilium; per peccatum autem recepit id, quod alioquin erat ei connaturale; sicut haud dubiè homo est natura sua mortalis; & tamen de facto id habet per peccatum; quia Deus alioquin id quod naturale erat abstulerat: vnde meritò ab aliquibus Theologis comparatur homo in eis duobus statibus naturæ lapsæ & puræ homini nudo & spoliato: nudus in natura pura, spoliatus iam in statu peccati. Sicut enim nudus & spoliatus quoad præsentem statum pares omnino sunt, quia ambo æquè carent vestibus; solaque ea differentia reperitur, quòd spoliatus priùs habuerit vestes, nudus autē non: ita eodem modo inclinatio & infirmitas naturæ eadem in se est in vtroque statu intrinsecè; sola autem hæc reperitur differentia, quòd nunc dicamur spoliati, quia fuimus priùs in Adamo felicissimè & ditissimè induti: si autē creati fuissemus in purâ naturâ, dicti tunc tantùm fuissemus nudi, quia numquam priùs habuissemus vestes alias meliores. Et de hoc puncto satis.

SECTIO III.

De alijs pœnis mortalis in hac vitâ: vbi, vtrùm vnum peccatum sit pœna alterius.

Prima pœna priuatio gratiæ est

EXplicatis his, quæ esto de facto sortiantur rationem pœnæ respectu peccati, magis tamen sunt effectus physici resultantes ex ablatione specialis prouidentiæ diuinæ circa hominem in statu innocentiæ, agendum nunc erit de his quæ propriè sunt pœna peccati, & in hac vita infliguntur; nam de pœna æterna in sequentibus dicemus.

SVBSECTIO I.

De priuatione gratiæ: de negatione auxilij efficacis: vbi varia sententia circa permissionem mortalis.

Prima pœna priuatio gratiæ est.

PRima & præcipua pœna est priuatio gratiæ, quæ in eodem momento quo homo peccat infligitur; tunc enim ei gratia aufertur: hæc pœna est infallibilis in omnibus: numqoam enim de facto ea duo, peccatum mortale & gratia, cohærent, sed nec naturaliter possunt: imò multi censent nec diuinitus posse, de quo Tomo sequenti disput. 46. Circa hanc priuationem nihil penitus ampliùs in præsenti occurrit discutiendum.

Secunda, mala physica & moralia huius vitæ.

Secūda pœna solet esse in hac vitâ vel morbi, vel infamiæ, vel paupertatis, vel alia mala physica; hæc autem nec sēper, nec omnibus infliguntur; nam licet quodlibet mortale totum id promereatur, non tamen Deus decreuit in hac vitâ punire mortale infallibiliter eis pœnis; sed pro libitu eas infligit.

Tertia est negatio auxiliorū ad benè operandū. Congrua auxilia sæpè negātur ob mortale.

Tertia pœna solet esse negatio auxiliorum ad bona opera, ad pœnitentiam agendam, &c. sub nomine autem auxiliorum possunt intelligi tam congrua quàm sufficientia. Et quidem congrua seu efficacia sæpè negari ob mortalia, res est certa; quia mortalia omnino condigna sunt tali priuatione. de quo nemo potest dubitare; etenim mortale ex se meretur vt homo statim ad pœnā damnetur, ergo à fortiori vt priuetur auxiliis congruis: hæc enim cùm nō debeantur vllo modo, sed sint singulare beneficium Dei, faciliori de causâ negari possunt; vt & sectione prima diximus, etiam ob venialia posse negari auxilia congrua.

Obiectio.

Fortè obiicies, Deum non posse permittere peccatum in pœnam alterius, ergo nec negare auxilia congrua in pœnam peccati. Respondeo de antecedente me & primo Tom. egisse & subsectione sequenti acturum, vtrobiqoe probando illud esse falsum: nunc nego consequentiam, quia sæpè sine nouo peccato subsequenti omittitur pœnitentia prioris; vt cùm quis non vult confiteri nisi in Paschate, aut habere actum contritionis, non peccat, quia ad id citiùs non tenetur; interim moritur repentè, & damnatur. Ecce tunc negatio auxilij efficacis non fuit permissio peccati; ergo potuit saltem esse in pœnam præcedentis peccati.

Responsio.

Sufficientia nūquam negat Deus, etsi possit directè; negat tamen indirectè.

Quòd si de auxilio sufficienti sermo sit, etsi ob rationem datam etiam illud negari posset; sicut quodammodò negatur damnatis; Deus tamen, quamdiu homo est sibi præsens in hac vita, semper solet illud dare; indirectè tamen non dubito quin sæpè etiam hoc ipsum neget in pœnā mortalis actualis, tum permittendo hominem incidere in stultitiā; in qua iam est incapax talis auxilij; tum res ita disponendo, vt ille planè semper sit distractus circa punctum salutis æternæ, nihil omnino cogitando de altera vita, aut de peccato fugiendo, sed præcisè ad alias res disparatas attendendo, ac si numquam nec audiuisset, nec co-

gitasset

gitasset de vltimo fine humano; eo autem casu sine dubio non haberet nec quidem sufficientia
40. auxilia: hæc enim sicut homini dormienti non dantur, ita nec ordinariè loquendo homini omnino distracto. Præterea indirectè sæpè negat etiā Deus eiusmodi auxilia permittendo vt homo dormiat eo tempore, quo aliquam pœnitentiam agere posset, & quo mors instat. Hoc tamen circa hanc pœnam tam quoad auxilium sufficiens quàm quoad efficax aduertendum est, eam non semper omnibus infligi; multis enim & grauissimis peccatoribus auxilia confert etiam congrua, quibus de facto illi conuertuntur, & tandem saluantur: & vniuersaliter in omnibus illis peccatis locum non habere ea pœna, de quibus deinde facta est pœnitentia; ad hanc enim eo ipso interuenit auxilium non solùm sufficiens, sed etiam efficax; ergo Deus hoc non negauit de facto illis intuitu illius mortalis.

Obiectio. Obiicies tamen, ad probandum nemini negare auxilium sufficiens propter mortale: Deus neminem excludit à regno cælorum, nisi præuisâ absolutè eius morte in peccato seu impœnitentiâ finali; ergo numquam negat auxilia sufficientia ante mortem; alioquin iam tunc per eam negationem excluderet hominem à regno. Respondeo Primò, Licet Deus formaliter & expressè neminem excludat, nisi cā morte in peccato præuisâ, virtualiter tamen & implicitè sine dubio multos ante excludere; etenim negari non potest, Deum sæpè videre hominē, qui erat in mortali, incidere in maniam, quæ naturaliter iam est incurabilis; tunc autem eo ipso quòd decernat, non facere vllum miraculum ad eum hominem sanandum, virtualiter ibi decernit eum damnare. *Responsio. Prima.*

Secunda. Respondeo Secundò, me non videre vllam repugnantiam aut rationem, cur non possit dici, etiam de facto sæpè multos positiuè à Deo ante præuisam absolutam impœnitentiā excludi hoc modo: *In pœnam horum peccatorum nolo dare huic homini vllum auxilium efficax; & sic volo in pœnam præcedentium peccatorum eum damnare in æternum:* nam licet agentes de prædestinatione diximus, reprobationem esse post præuisa peccata, non tamen ideò ibi omnia omnino peccata diximus debere præuideri; sufficit enim, si præuideantur ea quæ absolutè ex omni rigore merentur eam pœnam. Sicut enim poterat præmisso vno decrete, Volo in pœnam vt statim moriatur, & damnetur, potest etiam id velle, relinquendo illum hominem adhuc per aliquod tempus in hoc mundo; decernendo tamen apud se in pœnam præcedentium, & vt ob præcedentia illum damnet, non dare illi auxiliū vllum efficax. Dixi in hoc modo procedendi non esse absurdū; vtrùm autem ita de facto contingat, non decerno: probabile satis est cum aliquibus se Deum ita egisse: quòd si hæc solutio minùs placeat, prima sufficiat.

Difficultati præcedenti annexa est ea, quā multi valdè fusè per integras disputationes discutiunt; ego tamen, re benè consideratâ, vix puto posse interuenire diffidiū, nisi de solâ voce; quodque ex dictis circa præcedentem pœnam peccati facilè potest decidi, vt statim apparebit.

Rationes partis negatiuæ, peccatū vllo modo esse posse pœnam peccati, assignantur. Quidam ergo omnino negant peccatum vllo modo esse posse pœnā peccati. Primò, quia pœna debet infligi ab alio, non ab ipso reo; peccatum autem est ab ipso reo. Secundò, quia pœna debet esse inuoluntaria reo; peccatum verò est voluntarium. Tertiò, quia peccatum non satisfacit offenso, prout requiritur ad rationem pœnæ, quę infligitur in aliquam satisfactionem; imò cùm è contrario de nouo displiceat Deo, non permittet illud in pœnam. Quartò, quia peccatum non potest amari à Deo, pœna autem debet intendi à Iudice puniente.

Alij è contrario dicunt, peccatum, quatenus verè est malum peccatori ipsi, quantumuis ab eodem voluntariè fiat, posse esse pœnam prioris peccati. Ecce duæ hæ sententiæ, quæ videntur valdè oppositæ, re tamen ipsâ inter se conueniunt; vtraque enim admittit, peccatum esse voluntarium homini non esse à Deo, non satisfieri per illud Deo, esse ipsi homini malum, & quidem longè magis quàm ipsas pœnas inferni, sunt enim magis hæ eligibiles quàm illud: hæc ab auctoribus vtriusque partis conceduntur; vtrùm autem ob eam rationem, quòd sit malum ipsius peccatoris, dicendum sit pœna, an verò è contrario, eò quòd non sit inuoluntarium, & ob alia capita, quæ etiam ab affirmantibus cōceduntur, negandum sit esse pœnam, quis non videat quæstionem esse de solâ voce, de acceptione scilicet eius nominis *pœna?* Quidam enim dicunt per eam vocem significari non quodcumque malum peccatoris, sed illud quod est illi inuoluntarium: & quod ab alio infligitur; è contrario alij censent, vt dicatur pœna, sufficere, si sit malum peccatoris, & permittatur à Deo intuitu alterius peccati præcedentis, etiamsi nec positiuè ametur, & sit voluntariū homini. Porrò permitti posse peccatum in pœnam præcedentis omnes ferè fatentur. Deus enim non aliter permittit peccatum quàm negando auxilium, quod præuiderat fore efficax, & dando illud præcisè quod cognouit purè sufficiens: at Deum negare ob peccatum præcedens auxilium efficax, paulò antè probatū est. Vides ergo nullum esse de re dissidium, sed solùm de voce. *Sententia affirmans.* *Hæ duæ sententiæ etsi appareant oppositæ, re tamē conueniunt.* 11.

Inter negantes sunt Durandus in 2. dist. 36. q. 2. Caietanus in 2. Regum ca. 12. & 16. Vasq. disp. 140. cap. 3. Salas disp. 15. sect. 2. quibus videtur fauere D. Thomas, dum q. 87. art. 2. in corp. ait, peccatum per se nullo modo esse pœnam peccati. Inter affirmantes è contrario sunt D. Bonauentura in 2. disp. 36. art. 1 q. 1. Richardus & Maior ibidem; qui nullâ vtuntur limitatione: cum limitatione tamen quadam consentit etiam Scotus in 2. dist. 37. §. *Ad quæstionem* 3. *in ordine*, limitatio autem hæc est, quòd peccatum consideretur non vt actiuè procedit ab homine, sed vt recipitur in illo; quia vt procedit, inquit, est voluntarium, vt recipitur inuoluntarium; & vt sic habere potest rationem pœnæ. P. Tanner. ait in ipsâ malitiâ duo considerari, & malum quod infert homini, & rationem voluntarij: si illud consideretur, poterit meritò vocari pœna, esto ratione secundi non sit. Verùm & hi omnes auctores non differunt, vt dixi, nisi solo nomine; quia, qui negant, censent ad denominationem pœnæ non sufficere, si habeat rationem mali, prout dicunt primi auctores, sed positiuè requirit, vt sit inuoluntarium ipsi patienti. Vnde reiicitur exemplum, quo P. Tanner. vtitur, scilicet, Paries absolutè & realiter est albus, licet non sit albus ratione suæ entitatis, aut ratione quantitatis; ergo etiam peccatum poterit absolutè dici pœna, licet non sub ratione voluntarij. Reiicitur, inquam, hoc exemplum, quia vox *album* non excludit materiam & quantitatem; at aduersarij dicunt hanc vocem *pœna* non solùm *Auctores partis negatiuæ.* *Affirmatiuæ partis auctores.* *Reijcitur exemplū P. Tanneri.*

non dicere rationem voluntarij, sed positinè illā excludere: quā significatione semel statutā, rectè illud malum, quia voluntarium est, licet id habeat solùm ex vno capite, excluditur à ratione pœnæ. Ecce statim quæstionis, in quâ

SVBSECTIO II.

Nostra in ea puncto sententia.

Ad rationē pœnæ non requiritur vt sit omnino inuoluntaria.

PRIMÒ DICO, non videri, ad rationem pœnæ esse simpliciter necessarium, vt ea sit omnino inuoluntaria: etenim qui scit se aliquod malum incursurum in pœnā peccati, & tamen dicit, *Esto ita sit, non curo, volo peccare*; certè iam expressè est illi ea pœna voluntaria, imò addo posse esse directè volitam: si quis v. g. sciens se mittendum in exiliū, si peccet, peccat optando vt etiam mittatur; eò quòd desideret abire è ciuitate, dici potest illud exilium expressè voluntarium; & tamē non ideò excluditur a ratione pœnæ.

Obiectio Solutio.

12. Dices tunc, Non est pœna, quin potiùs est bonum illius Sed contrà, Pone, te ipsā illi esse valdè nociuam, etiamsi ex aliquo capite habeat rationem aliquam boni, ob quam ille, imprudenter licet, illud exiliū optat; certè in eo casu non video, cur non sit dicenda pœna. Ergo cùm peccatū, licet habeat aliquam rationem boni, ob quā ametur, re tamen ipsā sit maximum malum peccatoris, poterit meritò dici pœna, esto ille voluntariè illud amet, sicut alter amat exilium; & verò etiā commissā culpā eam pœnam vltrò sobit.

Ad rationem pœnæ requiritur vt insligatur à Iudice, & ametur in aliquam satisfactionē.

SECVNDÒ tamen DICO, Ad rationem pœnæ videri saltem necessarium, vt à Iudice insligatur & ametur supposità culpā in aliquam satisfactionem & satispassionem, seu in correctionem aliorum; ergo cùm peccatum non ametur à Deo nec optetur vllo modo, non potest vocari absolutè pœna, ideò magis placet sententia, quæ simpliciter & absolutè negat illud esse vocandum pœnam.

An permissio peccati à Deo amata sit pœna peccati.

Illud de re posset hîc disputari, an ipsa saltem permissio peccati, quæ reuera à Deo amatur, possit dici pœna peccati. Videntur id communiter omnes supponere; ego tamen iuxta principia ferè certa de efficacia gratiæ magnam in hac quæstione difficultatem video: etenim permissio duo dicit; vnum in rectò, alterum in obliquo: in rectò est negatio auxilij A rectà v. g. & datio auxilij B; in obliquo verò, quòd per illud auxilium B homo non sit operaturus, sed peccaturus, secùs per A, si daretur: etenim in sententia Societatis de gratiæ efficaciā eadem numero entitas auxilij A v. g. & eadē volitio Dei de eo dando poterat esse; licet è contrario præuisum illud fuisset per scientiam mediam vt efficax; quia quod hoc auxilium præ altero sit efficax, aut purè sufficiens, non prouenit nisi formaliter ex eo, quòd homo pro suo libitu se determinet ad non operandum, aut ad contrarium. Ex his ego sic argumentor: Vt Deus amet permissionem peccati quà pœnam, oportet vt illam amet quà malam homini; atqui id fieri non potest, ergo. Maior videtur esse certa; nam pœna (vt dictum est) infligitur à Iudice, & amatur sub ratione malæ respectu rei qui punitur: videtur enim id ex cōmuni sensu ea vox significare, quia amatur vt punitiua: omnis autem punitio dicit rationem mali respectu puniti. Probo nunc minorem, quia (vt dixi paulò antè) ea permissio formaliter est mala præcisè per ipsum met peccatum vt præuisum sub conditione futurum; nam

Permissio in rectò dicit negationem gratia & dationem Quid in obliquo.

13.

Probatur Deū non posse amare permissio nē vt pœnam.

cætera, quæ sunt in auxilio, bona sunt homini: atqui Deus amare non potest peccatum, ergo neque permissionē vt malam; ergo non solùm peccatum, sed neque ipsa permissio dici potest pœna peccati.

Hoc argumēto ostēdi nō posse Deum amare permissionem vt malā homini.

Hoc argumentum euidenter ostendit, Deum non posse amare permissionem vt pœnam seu quà malam homini; nihilominùs non ostendit, eam dationem auxilij solùm sufficientis non habere rationem pœnæ. Ergo illi respondeo, ad rationē pœnæ non requiri, vt ametur malitia ipsa, quæ in pœnā est; sufficit enim vt id, quod absolutè est pœna, ametur dependenter ab eo, quod ab infligente cognoscatur futurum malum ei, cui infligitur; sæpè enim, & maximè in materiā de prædestinatione, tractans eam difficultatem cōmunem, *vtrùm permissio peccati possit esse effectus prædestinationis*, dixi, posse aliquam rationem boni aut mali indirectè solùm mouere; non quia ametur aut odio habeatur, sed quia cognoscitur esse in eo obiecto quod amatur, vel in eo quod odio habetur: & nisi cognita ibi fuisset, non fuisset illud amatū. Hinc facilè dico, Deum ideò dare hoc auxilium A, quia scit illud futurum inefficax, & sub eo hominem peccaturum, & graue malum incursurum; licet non amet eam inefficaciam & peccatum. Hinc intelliges discrimen inter permissionem & peccatum; nam peccatum numquam amatur à Deo sub vllo titulo; at ea res, quæ est permissio, scilicet datio talis aut talis auxilij; verè amatur, licet non ametur id quod dicit in obliquo seu ipsa ratio peccati, ob quam constituitur homini mala ea permissio; ergo peccatū non potest esse pœna, quia nullo modo amatur à Deo; permissio verò potest esse, quia propriè amatur, licet non secūdùm totum quod dicit, seu non secundùm malitiam; quæ tamen vt præcognita mouet ad amorem eius negationis. Quæ doctrina cùm à paucis applicetur huic materiæ, vnicè tamen necessaria est ad exactam intelligentiam illius; & ob eius defectū molti minùs benè discurrunt in materiā de permissione peccati; qui verò re ipsā veram sententiam tenēt; difficulter se posteà ab aduersariorum argumentis extricant.

Ad rationem pœnæ non requiritur vt ametur malitia quæ in ea est. 14.

Deus ideò dat hoc auxiliū A, quia scit inefficax & sub eo hominē peccaturū, nō tamē amat inefficaciam aut peccatum.

Differentia inter permissionē & peccatum.

Obiectio. Dices tamen, Qui infligit pœnam, debet velle punire per eam, sed Deus non potest velle punire per permissionē, quia velle punire est formalissimè velle malum alterius quà tale. Fortè aliquis responderet, Deum velle tunc in communi seu in genere punire, licet non velit determinatè per peccatum; te autē ipsā seu in actu exercito per illud solùm punire. Sed contrà, quia ille modus volendi punire in abstractō & in communi repugnat Deo: etenim Deus non concipit punitionem abstractam ab hac vel ab illā, ergo non potest velle nisi summùm indeterminatè hanc vel illam; in præsenti autem casu non potest id dici, quia cùm determinatè hanc infligat, & non aliam, si aliquam voluit, debuit voluisse hanc. Meliùs ergo respondetur, non esse necessarium, vt ille qui punit, velit ipsam punitionem quà talem, sed sufficere, si aduertat & sciat se punire in actu exercito, & velit id, cui videt annexam rationem mali, ob quam ea res est & dicitur pœna seu punitio. Quòd si adhoc contenderis, ad rationem pœnæ requiri vlteriùs, vt positiuè ametur ipsa ratio pœnæ, & intendatur expressè punitio quà talis; iā Tertiò reuocabis totā rem ad vocem circa significationē pœnæ: & in eo sensu libenter concedam, neque ipsam permissionem

Responsio.

Refutatur hæc responsio.

Alia responsio, eaq; melior.

Replica.

Reijcitur.

nem posse dici pœnam; at non dubito, quin sine fundamento ea conditio requiratur pro significatione illius vocis.

Iuxta hanc doctrinam explicanda loca Scripturæ sunt in quibus Deus dicitur homines propter peccata priora tradidisse in reprobum sensum.

Iuxta hanc doctrinā de permissione explicanda sunt omnia ea loca Scripturæ, in quibus dicitur Deus homines propter priora peccata tradidisse in reprobum sensum: sic ad Romanos 1. *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam; vt contumelijs afficiant corpora sua.* & infrà idem ferè reperitur. & Psalm. 68. dicitur, *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum.* & in multis alijs locis similia inueniuntur. In quem sensum etiam sancti Patres sæpè loquuntur, S. Augustinus lib. 3. Contra Iulianum ca. 3. lib. de Naturâ & gratiâ cap. 22. S. Chrysostomus homiliâ de Adamo & Euâ, S. Gregor. homilia 11. in Ezechielem & 12. Mora-
15. lium cap. 25. S. Isidorus lib. 2. de Summo bono cap. 39. non enim intelligendi sunt sentire, Deum positiuè velle eam excæcationem aut ea peccata, sed in pœnam priorum negare auxilia efficacia ad vitanda posteriora modo à nobis tradito.

Obiectio.

Obiici tamen potest: Deus imprudenter videretur agere, si, vt puniat offensam, in qua ipse maximam displicentiam habet, permittat aliam & aliam: hoc enim magis est quodammodò seipsum vexare, & quasi punire, quàm alterum.

Responsio.

Respondeo, Cùm Deus habeat motiua honestissima, vt ea peccata permittat, etiam antequam alter suo peccato quidquam sit demeritus (vt in Angelis & Adamo constat) neque tunc Deus seipsum aut punierit aut vexauerit, à fortiori posse non seipsum vexando alia peccata permittere, eo etiam titulo, quòd fuerit ab eo homine irritatus, & sciat illud secundum peccatum iam habere vnam nouam rationē, ob quam possit permitti; scil. quòd sit malum grauissimum ipsius peccatoris, & eo ex capite possit esse in punitionem prioris: neque hæc obiectio maiorem in præsenti difficultatem habet quàm, quomodo Deus honestè possit permittere peccatum: id quod à nullo potest negari possibile.

Obiectio vltima.

Vltimò obiicies: Tota ea ratio mali etiā reperitur in primo peccato, quod maximū affert peccatori damnum; & tamen illud non est pœna sui, ergo. Fortasse quis negaret minorem ex S. Augustino lib. 10. Confessionum ca. 12. vbi ait, *Iussisti Domine, & sic est, vt omnis animus inordinatus pœna sit sibi.* Nihilominùs tamen faciliùs respondetur, ideò primam peccati permissionē non esse pœnam, quia non præsupponit culpam, ob quam infligatur: omnis enim pœna quà talis debet infligi ob culpam priorem. Ad August. dico, ipsum non loqui de propriâ pœnâ, sed de tormento; ac si diceret, *Omnis animus inordinatus est sibi tormentum:* Secundò eum non agere ibi de primo peccato, sed magis de permanentiâ; vbi iam ratione prioris productionis potest locum habere pœna.

Aduerte, quidquid hucusque diximus, de mortali, posse intelligi suo modo de veniali; quia etiā vnum veniale puniri potest permissione alterius. Potest itē Deus ob vnum veniale negare auxiliū efficax ad resistendum tentationi in materiâ graui, ideóq; & mortale permittere: cùm enim Deus ad dandum auxilium efficax non teneatur vllo modo, & sæpè neget illud etiam his, qui anteà nullum habuerunt peccatum; vt contingit quandocumque permittit primum peccatum; sanè faciliùs longè poterit illud permittere, si peccato etiam leui quasi irritetur ab homine. Sed de hoc diximus sectione primâ.

Sectio IV.

De pœnis mortalis in aliâ vitâ.

Circa pœnā mortalis in aliâ vitâ aliqua sunt certa ex fide, aliqua verò sub disputatione. Primò ergo certum est pœnam inferni peccato mortali infligendam fore æternam. ita expresse colligitur ex locis multis Scripturæ; vbi ea æternitas clarè & expresse asseritur; & quia res est inter Catholicos extra controuersiam non diu hærebo; Iudith 16. Psalmo 48. & 91. Isaiæ 66. Danielis 12. Matthæi 3. & 25. Marci 9. 2. ad Thess. 1. Apocalypsis 14. Definita item est eadem veritas
in 6. Synodo act. 11. & in Lateranensi cap. *Firmiter*, de summâ Trinitate. supponiturq; à Tridentino dum ait, pœnam æternam mortali debitam remitti in iustificatione, ita sess. 6. ca. 14. eamdem tradidit Hieronymus in Epist. ad Auitum & Epist. ad Pammachium, Augustinus de hæresibus cap. 23. & ad locum illum Matthæi 25. *Ite maledicti in ignem æternum:* lib. de Fide & operibus ca. 15. maximè rem hanc declarat; responditque cuidam prætensæ explicationi, quasi ignis quidem sit æternus, cruciatus verò non: ponderat enim, vt hanc explicationem reiiciat, Christum dixisse, *Ite in supplicium*; supplicium autem ipsum cruciatum, non ignem solum, qui cruciat, significat: idem cæteri Patres vt omnino extra controuersiam supponunt. Circa huius verò durationis causam magna est difficultas; vnde scilicet proueniat, quòd vnum voluntarium furtum, floreni v. g. mereatur tam horribilem pœnam. 16.

Pœna inferni est æterna.

Subsectio I.

Quî probetur à nonnullis dignitas mortalis ad æternam pœnam.

Ratio Diui Thomæ.

Diuus Thomas q. 87. art. 3. eam rationem affert, quòd peccatum mortale sit ex se irreparabile; & consequenter inducat reatum æternum, quandiu enim culpa manet, debet etiam manere pœna. Hæc tamen ratio ex dictis à nobis suprà de peccato veniali reiecta est: ostendi enim ibi, pœnam quæ ad satispassionem ordinatur, non posse diutiùs protrahi ob eam solam rationem, quòd perseueret culpa: nunc addo Secundò, rationem D. Thomæ eodem modo probare, pœnam per se debitam veniali esse æternam; quod tamen improbabile est. Id quod facilè ostendo; nam D. Thomas sic argumentatur: Peccatum mortale peruertit ordinem rationis irreparabiliter, quia tollit principium vitæ, gratiam scilicet, quâ ordinatur homo ad vltimum finem; quando autem principium vitæ v. g. tollitur, non habet locum vlla reparatio, at veniale è contrario solùm est per modum cuiusdam leuis morbi, qui superari tandem & reparari potest, quia manet homo viuus. Hæc est substantia eius rationis. Facilè autem eam ad meum intentum traho; nam etiamsi maneat in homine solùm venialiter peccante principium vitæ spiritualis, non tamen manet principium, per quod auferri possit veniale: etenim vel quia viribus etiam gratiæ non potest homo satisfacere de condigno pro veniali (vt multi probabiliter docent;) non enim ha-
ber

bet æqualitatē illud opus cum offensâ Dei etiam leui; vel quia Deus habet ius in ea opera ex multis alijs titulis; vel certè illud ipsum auxilium ad eum actum supernaturalem, quo satisfaciat pro veniali est omnino indebitum: ergo homo sine fauore vlteriori Dei, eo ipso quòd semel venialiter
17. ter peccauit, caret vi, vt sic dicam, propriâ, quâ illud possit delere. Quòd si ideò dicamus, hominē cum auxilio Dei saltem de congruo posse satisfacere pro veniali, idem dicam de mortali. Et sanè ea ratio inde reijcitur, quòd rem certissimam de merito pœnæ æternæ in mortali, non verò in veniali dependentem facit ab vnâ opinione valde dubiâ. vtrùm scil. possit iustus satisfacere de condigno pro veniali; aut è contrario, an actus contritionis supernaturalis sit condigna satisfactio pro mortali.

Secundò. Secundò eam rationē D. Thomæ reijcio, quia valdè probabile est, Deum posse diuinitus remittere culpam quoad totam rationem maculæ, non remissâ dignitate ad pœnam etiam æternam: sicut enim manet de facto dignitas ad aliquam pœnam temporalem, licet nulla maneat actualis aut habitualis culpa, in quâ fundetur, ita posset manere diuinitus tota dignitas ad pœnam æternam remissâ culpâ. Scio de facto aliter contingere; Concilium enim Tridentinum definit, vtrúque simul remitti in iustificatione; at diuinitus non dubito, quin vnum ab altero separari possit: iam autem dato eo casu, non possemus dignitatem illam pœnæ reducere in permanentiam eius peccati; ergo alia quærenda est huius rei ratio: quia etiam tunc ille homo iustè torqueretur per totam æternitatem; & tamen sine culpâ actu durante.

Videntur quidam recentiores opinari, peccatum ex se non aliam pœnam mereri, quàm quæ à Deo postcà determinata fuerit; Deum autem determinasse de facto pro suo libito, vt ea sit æterna. Ego tamen hanc sententiam vel erroneā, vel nihil penitus declarantem iudico: si enim dicat antecedenter ad determinationem Dei, culpam non habere proportionem seu æquiualentiam ad pœnam æternam, videtur esse erronea; quia inde sequeretur, Deum vltra condignum punire æternùm; quod repugnat communi sensui Catholicorum; si verò dicat habere quidem condignitatem, casu quo Deus nolit eam pœnam remittere, tunc ipsam veritatem dicit; at non declarat, quomodo in vno leui furto detur ea condignitas ad tantam pœnam, de quo

Peccatū mortale antecedenter ad determinationē Dei meretur pœnā æternā.

18. nunc agimus. Confirmo, certum est, peccatum quodlibet, etiam mortale, non habere quasi vagam condignitatem ad quamcumque pœnam solùm sub eâ conditione quod Deus velit eam infligere; alioquin dicendum esset, minimum peccatum mortale mereri omnem pœnam possibilem, eo ipso quòd Deus vellet eam infligere: id quod licet concedant aliqui auctores, eò quòd sentiant peccatū esse infinitum in ratione offensæ, at hi, cum quibus ago, id non asserunt & ea sententia de infinitate offensæ ad tertiam partē D. Thomæ à me reiecta est; ergo debemus dicere, quodlibet peccatum, iuxta maiorem aut minorem grauitatem propriam; habere certam ex se determinatam proportionem cum certâ pœnâ, quâ attentâ ratione iustâ puniendi, non possit Deus maiorem infligere, licet fortè, tamquā Dominus vitæ & necis, possit grauiùs torquere; de quo infrà; at hoc non est ad punctum præsens. Cùm ergo aliunde constet ex Dei bonitate, ipsū non punire vltra condignum, & certum sit, de facto respondere mortali eam pœnam æternam, oportet explicare, vnde ad illam habeat condignitatem vnum furtum vnius floreni.

Obiectio. Dices, Sæpè in Republicâ Iudices assignant pro suo libitu eidem omnino delicto maiores aut minores pœnas; quæ, eo ipso quòd decretæ sunt à Iudice, iustæ censentur; ergo eodem modo poterit Deus assignare eam æternitatem pœnæ: quod confirmari potest ex doctrinâ aliquorum aliorum recentiorum docentium eam pœnam esse proportionatam, quæ sufficit ad terrendos homines, ne similia peccata committant; Deus autem iudicasse non sufficere ad terrendum hominem à mortali, nisi pœnam æternam: cui sententiæ valdè fauet P. Suarez disp. 7. sect. 3. vbi agens de intensione pœnæ, dicit valdè esse probabile, potuisse Deum iustissimè prohibere peccatum sub acerbiori & acerbiori pœnâ in infinitum sine termino.

Deus non potuit prohibere peccatum sub grauiori & grauiori pœnâ in infinitum.

Ego tamen hanc doctrinam non iudico vllo modo veram: ad instantiam ergo ex humanis respondeo, non esse liberum Iudicibus imponere quascumque pœnas pro quolibet delicto: etenim si ob minimam irreuerentiam factam alicui nobiliori imponerent pœnam ignis; quis non eos iudicaret iniustos omnino & barbaros? Fateor libenter, sæpè ob res etiam leues imponi posse pœnam grauem, propter periculū tamen grande, ne, si leuia ea permittantur, veniatur deinde ad grauiora: sic aliquando milites ob furtum vnius gallinæ suspendi solent; sic ob leuissimum somnum dum excubant in vigilijs, ob errorem in tesserâ, ob recessum à loco, &c. capite puniuntur; at id fit, quia illud delictum, quod in se videbatur paruum, est magnum ratione circumstantiarum: neque tamen etiam in talibus est liberum quamcūque pœnā imponere: alioquin & furtum vnius gallinæ posset iustè puniri torrendo hominem lento igne per multos dies: quod nemo non 19.
diceret plus quàm inhumanum, quidni iniustum: eodem modo dico de Deo. Adde, licet fortè respectu eorum, qui ante delictum commissum nouerunt grauitatem pœnæ, possit ea doctrina sustineri; quia tunc eo ipso, quòd præuisâ iam pœnâ nihilominùs voluntariè culpam admiserunt, videntur etiam se eo ipso reddidisse dignos illâ; in his tamen, quibus eâ de re nihil anteà intimatum fuerat, si ob leuissimum delictum capite plecterentur, nemo dubitaret iniustitiam interuenire: ergo licet respectu Christianorum, & eorum quibus de æternitate pœnæ constat, dicere possimus Deum eam iustè posse infligere, eò quòd cùm sciuerint esse impositam, nihilominùs voluntariè, dum eâ non obstante se ad peccandum determinarunt, illâ redditi sunt digni; at respectu Gentiliū, qui omnino id ignorauerunt, quomodo dici potest condigna pœna pro vno furto vnius floreni æternus ille propè infinitus cruciatus gehennæ?

Condignitas pœnæ nō satis explicatur per hoc, quod est potēs absterrere homines à culpâ cui pœna infligitur.

Quod verò dicitur, illam esse condignam pœnam, quæ sufficiens est ad deterrendos homines ab eâ culpâ, id autem debere à Deo determinari, multò minùs subsistere potest: etiam si res diligenter ponderetur, quis non dicet, esse sufficientem pœnam ad deterrendum hominem, ne vnum florenum furetur, si iste torreatur lento igne propter illud furtum vnâ integrâ die? quid si vno mense? quid si mille & millionibus annorum? cùm ergo pœna inferni etiam intensiuè sit incredibiliter maior quàm hominē eo modo

modo torteri; quis non dicet sufficientem esse durationem illius per mille annos?

Replica. Solutio.

Replicabis: De facto homines non terrentur eâ pœnâ, ergo non est sufficiens. Respondeo negando consequentiam; quia aliud est, eos ex suâ nequitiâ non terreri actu, aliud verò, pœnam eam non esse ad terrendum sufficientẽ, & plus quàm, vt sic dicam, sufficientissimam; non potest autem in pœnâ, vt condigna sit, requiri, quòd actu omnes alios deterreat; sed, quòd homines, nisi planè sint stulti, possit terrere: quis autem, etiam non recurrendo ad infernum, non diceret stultum illum, qui non deterreretur à furto floreni vnius propositâ pœnâ vnius integri anni in craticulâ ardenti? quid si mille annorũ? Ego sanè non possum putare probabile esse, ob hanc solam rationem pœnam inferni esse æternam.

SVBSECTIO II.

Probabilior eius dignitatis explicatio: vbi, an mortale mereatur pœnam infinitè intensam.

Ideò peccatũ mortale meretur pœnam æternã, quia est offensa grauis personæ infinitæ.

IDeò non possumus meliùs in hoc puncto discurrere quàm recurrendo ad rationem offensæ grauis contra personam infinitam: hæc enim offensa meretur pœnam quodammodò infinitam saltem in duratione: hîc enim habent locum ea omnia quæ in tertiâ parte diximus, ad probandũ purum hominem non posse satisfacere de condigno pro mortali; quæ suo modo probant, pœnã 20. tali graui culpæ debitam esse æternam. Hæc ratio à priori declarat nobis quodãmodò eam dignitatem, quam à posteriori inde confirmamus, Deus est iustissimus in puniendo, & punit pœnâ æternâ; ergo ea grauis offensa habuit cõdignitatem ad tantam pœnam.

Verùm hinc oritur grauius dubiũ, quia videtur hæc ratio probare, in mortali, ob eam rationẽ offensæ grauis, esse cõdignitatem ad pœnam infinitè intẽsam: & ita aliqui sentiunt, vt Almainus 3 Moralium cap. 29. & quidam recentiores; quos suppresso nomine refert Vasquez ad art. 4 huius quæst. 87. qui idem ampliùs cõfirmant; nam peccator est dignus vt annihiletur; ergo dignus est infinitâ pœnâ. Secundò, quia si quis debuisset habere infinitam beatitudinem, illam totam amitteret per vnum mortale; ea autem esset pœna infinita, ergo, &c.

Peccatum mortale non meretur pœnam infinitè intensam.

Respondeo tamen cum D. Thomâ suprà, Soarez & Vasq. locis citatis, & cæteris ferè Theologis, peccatum non esse ex se condignũ pœnâ infinitè intensâ: id quod D. Thomas probat, quia conuersio ad creaturam non habet infinitatem; ei autem respondet pœna sensus, ergo hæc non est infinita. Hæc ratio nõ videtur esse sufficiens; etenim pœna æterna non respõdet soli conuersioni: vt enim fusiùs ostẽdimus, dum de formalis malitiæ capitibus egimus, si peccatum non haberet rationem offensæ Dei, nullo modo pœnam æternam mereretur; ergo pœna tam damni quàm sensus maximè respondet auersioni seu offensæ Dei: ergo si hæc iudicatur infinita, etiam pœna sensus erit infinita. Meliùs ergo mihi videor rem hanc inde probare, quia cùm potiùs ratio naturalis videatur valdè difficulter percipere, qui possit vnũ furtõ floreni condignè promereri tam horribiles pœnas; & certè, nisi fides id reuelasset, nemo tantam grauitatem & durationem pœnarum potuisset sibi imaginari: id quod meo iudicio omnes fateri tenentur: cúmque vlteriùs fides nihil penitus dicat de infinitâ intensione pœnarum, quin potiùs contrarium saltem de facto supponãt omnes Theologi, nõ debemus vllo modo asserere eam intensionem infinitam. Patet consequẽtia, quia nec ratio nec fides eam persuadent; & aliunde non solùm infinita intensio, sed finita, æternùm tamen durans, est suprà omnem captũ rationis, vt vidimus; ergo non debet poni: sine fide enim & ratione ponere vnam rem incredibiliter difficilem indignum est homine docto. Nec sufficit, quòd semel fides dicat, in peccato esse cõdignitatem ad æternam durationem; etenim inde nec per vmbram infertur, esse etiam ad infinitam simul intensionem; non aliter ac si quis diceret, *Petrus mihi debet quatuor aureos, ergo debet infinitos*; aut, *Ego habeo condignitatem ad quatuor gradus gloriæ in hoc actu, ergo habeo ad infinitos*, quæ sunt consequentiæ omnino absurdæ. 21.

Satisfit argumentis.

Iam hinc difficile nõ erit ad obiectiones paulò antè positas respondere: ad Primam dixi, consequentiam non esse vllo modo bonam; & licet fortè naturali ratione nõ possimus nos explicare, cur mortale tantam mereatur pœnam, & non tantam, quia rem hanc non tã ratione quàm fide nouimus, sufficit tamen quòd quasi indirectè eam assignemus ostendendo, infinitè plus requiri ad condignitatem cum infinitâ intensione, quàm ad condignitatem cum finitâ, & aliunde ex fide non habere nos fundamentum ad ponendam nisi finitam; ergo cum infinitâ gratis ponitur.

Ad Secundam de annihilatione rogo argumẽtantem, an annihilatio sit maior pœna quàm tortura æterna inferni, an verò minor? si minor, ergo concesso antecedente, nihil infertur de infinitate intensionis: idem dico, esto sit æqualis; si verò dicatur esse mai[or], tunc nego illi antecedens, & rogo, quo fundamẽto illud possit probare; nam supponere id, de quo verè est cõtrouersia, & non probare, nõ est rectè procedere. Absolutè dico, meo iudicio annihilationem esse longè minorem pœnam, quia existentia cum talibus tormentis nihil boni videtur afferre, sed propè infinita mala; ergo satius est tunc non existere: & id ostendunt verba Christi Matthæi 26. *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*; nam licet Christus non dicat ibi, *Si conceptus non esset*; per quòd solùm negatur tota existentia; ex communi tamen phrasi & intento idem videtur ibi significare *nasci & existere*.

Ad Tertiam de amissione infinitæ beatitudinis per peccatum respondeo, id non esse per modum pœnæ, sed per accidens conuenire peccato, quod præsupponatur magnum aut exiguum ius ad beatitudinem; nec propterea ipsum in se maius aut grauius redditur, maximè si homo peccãs ignoret sibi tantam gloriam deberi. Secundò respondeo, eam carentiam in se non esse infinitam pœnam propriè: nam licet visio esset infinitum præmium, non propterea carentia est infinitum malum: etenim homo in purâ naturâ careret omni possibili visione, & tamen non ideò pateretur infinitum malum: & suprà disp. 52. à num. 10. fusè ostendi, non esse hominem plebeium tam malũ, eò quòd non sit Cæsar, quàm Cæsar sit bonus ex suâ dignitate; aliud enim est, non esse tam bonũ, aliud esse tam malum: alioquin quia humanitas Christi infinitè redditur sancta per vnionem, nos omnes carentes eâ sanctitate essemus infinitè mali: neque potest responderi, eam carentiam

Carentia visionis non est pœna infinita.

22.

non

non esse malam nisi sit priuatio; in nobis autem non esse priuationem vnionis hypostaticæ: supra enim similem solutionem euidenter reieci, quia potuit Deus de potentiâ absolutâ sic cum quolibet ex nobis pacisci, Si cras non commiseris vllũ veniale, dabo tibi vnionem hypostaticam; negabo verò, si commiseris: certè in hoc casu, si ego peccans venialiter amisissem vnionem illam, habuissem priuationem illius; & tamen non ideò essem infinitè peccator, nec vllum simpliciter infinitum malum paterer, ergo, &c. Imò hinc ad visionem beatã efficaciter argumentum retorqueo; nam per veniale posset quiscam infinitam visionem demerari; sicut de vnione diximus, si simile pactũ Deus inijsset cum homine; quis autẽ dicet peccatum veniale habere aam grauitatem infinitam, & inde volet probare etiam mereri infinitam pœnam sensus? Respondeo Tertiò, ne fortè faciamus quæstionem de nomine, an ea carentia sit dicenda pœna infinita in aliquo sensu, necne, Esto eam promereatur mortale, non propterea mereri pœnam sensus infinitè intensam; disparitas est clara: quia cùm omne mortale repugnet cuilibet gradui visionis, necessum est, vt expellat quotquot ibi sunt, siue pauci, siue multi, siue infiniti; neque enim potest dici, quòd excludat aliquos, relinquat alios; quia si nec vnicum patitur, multò minùs patietur infinitos. At in ordine ad pœnam sensus hæc ratio non habet locum, quia ex eo, quòd promereatur quatuor gradus, non infertur, quòd promereatur infinitos, ergo, &c.

Obiectio. Dices, Illa carentia eius visionis infinitæ causaret tunc positiuè infinitum dolorem; ergo ex hoc capite etiam pœna sensus esset infinita. Respondeo negando antecedens, quia ea carentia solùm affligit ad mensuram peccatorum, ob quæ eam quis incurrit; vnde diximus supra, eos, qui cum originali solo decesserunt, etiamsi tam nihil habeant de gloriâ quàm cæteri damnati, nihilominùs, quia nullum peccatum actuale habuerũt, quo eam promeriti sunt, nullum etiam inde habere dolorẽ; ergo cùm in casu argumenti, etiamsi ille homo infinitam gratiam & gloriã amisisset, quia tamen id factum esset vnico peccato, in quo non est tanta colpa, quàm si nulla alia habuisset, non puniretur dolore infinito de eâ amissione.

Responsio. Carentia visionis infinita non causat dolorem positiue infinitũ.

Replica. Replicabis, Ille dolor naturaliter oritur ex amissâ beatitudine; ergo siue puniatur, siue non, dolebit infinitè.

Solutio. Respondeo, illum dolorem oriri iuxta apprehensionem, quam Deus illis dat de re amissâ, his ergo qui grauius peccarunt grauiorem dat apprehensionem, & inde grauior est dolor; ergo cùm ille non habuerit nisi vnicum peccatum, non dabit illi nisi apprehensionem, quæ valdè remissum excitet dolorem.

Obiectio. Obijcies denique, Si pœna æterna simul infligeretur; efficeret infinitam intensionem; ergo peccatum promerens eam infinitam durationem promerebitur etiam infinitam pœnam in intensione.

23. Responsio. Non desunt qui censeant, peius esse vel per vnicũ instans torqueri infinitâ pœnâ, quàm per totam æternitatem pœnâ vt centum; ego tamen ab hac opinione absum valdè procul: quomodo enim id quod ictu oculi transit, & non relinquit vestigium sui, sed quodammodò citiùs perit quam sentiri incipiat, comparari poterit cũ eâ duratione grauissimi cruciatus numquam habituri finem & refrigerium? id quod clarè ostenditur è contrario in visione beata; quis enim mallet vnico ictu oculi videre Deum visione infinitè intensâ, & deinde manere sine vllâ felicitate per totam æternitatem, quàm videre Deum per eamdem totam æternitatem visione intensissimâ, nõ tamen infinitâ? Arbitror neminem inueniendum adeò iniquum æstimatorem rerum, qui primum illud eligeret; quod autem de præmio dicitur, eodem modo de pœnâ dicendum est: quoad hoc enim punctum est eadem omnino ratio de vtrisque. Ergo aliter obiectioni respondeo, Esto illa pœna dispersa, si simul coniongatur, faciat infinitam intensionem, non inde inferri, Ergo peccatum promerebitur vtrumque, scilicet & infinitatem intensiuam, & simul æternitatem, sed vnũ ex illis. Constet ergo, peccatum mortale ratione suæ grauitatis petere æternam pœnam finitè intensam, pro maiori verò aut minori eiusdem malitiâ respondere maiorem aut minorem intensionem; quòd si esset peccatum infinitè intensum, aut infinita distincta forent peccata, tunc respõsuram etiam infinitam in intensione pœnam.

Contra præcedentem doctrinam fieri possunt aliquot replicæ desumptæ ex eo, quòd quodlibet mortale plus demereatur quàm omnes actus boni puræ creaturæ etiam in gratiâ facti: atqui si vnos actus bonus esset infinitè intensos, mereratur infinitam gloriam; ergo & quodlibet mortale merebitur pœnam infinitè intensam. Quia verò hoc argumentum cum suis replicis solet maximè vrgeri ad probandum, peccatum esse infinitum in ratione offensæ, ideò illud relinquo in septimum Tomum; vbi ex proposito agetur de grauitate mortalis: & fusiùs adhuc quæ in hac lectione diximus discutientur.

SVBSECTIO III.

De inæqualitate pœnæ inferni tam sensus quam damni.

PRima difficultas facillimè deciditur ex dictis: cùm enim quodlibet mortale habeat finitam intensionem pœnæ sibi debitæ, certum erit, iuxta maiorem aut minorem numerum & grauitatem eorum peccatorum; grauiùs aut remissiùs puniẽdos in æternum damnatos pœnâ ignis. & huc facit illud Apocalypsis 18. *Quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Dixi quoad pœnam ignis non esse difficultatem, quia hæc est intensibilis & remissibilis; ideóque illius maior & minor grauitas sine vllâ planè difficultate percipitur; non minùs quàm è contrario in cælo explicatur maior & minor beatitudo ratione maioris & minoris intensionis visionis beatæ. *Damnati grauiùs iuxta mensuram delictorum torquentur.*

Secunda quæstio eo maior videtur, quòd carentia visionis seu pœna damni consistat in indiuisibili; ergo in eâ non est maius & minus. Multi affirmant eam fore inæqualem; alij id omnino negant. Ego verò dico, hos auctores de solo nomine dissidere, quia omnes conueniunt de visione nihil omnino esse in vllo ex damnatis; vnde omnes conueniunt in hoc, quod est, omnino eâ carere; nec de hoc puncto vel minimum dubium esse potest. Conueniunt item Doctores in hoc, quòd non omnes damnati amiserint proximè æqualem gloriam; quia ille, qui habebat maiora merita ante peccatum, plus habebat de gloriâ quasi iam in possessione quàm illa, qui minora habuit, vel qui numquam fuit in gratia: hoc apud omnes certum, vt & illud, non omnes damnatos eam carentiam æqualiter promeritos,

meritos, sed quosdam vno peccato, alios duobus, millenis alios, &c. Iam verò quærere, vtrùm ea totalis & ex hoc capite æqualis in omnibus carentia dicenda sit inæqualis ob inæqualitatē gloriæ, ad quam proximum ius habuerūt, vel saltem ob inæqualitatem peccatorum; quis non videat ad vocem pertinere, & rem esse nullius momenti? Ego sanè melius arbitror illos loqui, qui æqualem illam dicunt, nam ea quæ pro inæqualitate pœnæ afferunt sunt extra illam. De re posset esse difficultas, an doleant omnes æqualiter de eâ carentiâ: & in hoc puncto, vt paulò antè insinuaui, arbitror magis dolere nō quidem eos, qui proximius ius habuerunt, aut plus fuerūt promeriti, sed qui grauiùs deliquerunt, quia cum ille dolor maximè sit in pœnā, & possit contingere, vt aliquis vno leuiori peccato plus gratiæ, quàm iā habebat quasi in manibus, amiserit, quàm alter qui totâ vita sua grauissimè Deum offendit, non esset æquum grauiùs illum torqueri quàm hunc. Quomodò autem Deus efficiat vt ille dolor sit iuxta qualitatem peccatorum, paulò antè declaraui ratione maioris apprehensionis de beatitudine amissa.

Tertia & vltima difficultas circa eam pœnam inferni est, vtrùm ibi sit verus ignis. Hac de re egi 2. Tom. dum de pœna dæmonum disputaui, & ostēdi omnino ibi esse verum & realem ignē, quia id Scriptura passim maximè exaggerat; & consentiunt omnes Patres, quòd literaliter sint ea loca de vero igne intelligenda; idque omnium Catholicorum consensus confirmat: non est ergo vllo modo de ea veritate dubitandum, quidquid aliqui hæretici huius temporis, qui omnia omnino dogmata Christiana mordere tentant, in contrarium oblatrent. De frigore verò & vermibus quid sit sentiendum ibidem etiam dixi; vbi longè probabilius esse dixi, hæc non reperiri, sed ad declarandam grauitatem dolorum aliquando vsurpari; quomodo autem dæmones igne materiali torqueantur fusè ibidem discussi.

DISPVTATIO LV.

Vtrùm aliquando vnus puniatur pro peccato alterius: vbi, an Deus possit tormentis æternis innocentem adiudicare.

1\. EGIMVS de pœnis respondentibus cuilibet homini pro peccato proprio; nunc restat pro complemēto explicare, quomodo illæ possint pro alieno respōdere; & simul obiter, an Deus sine vllo peccato possit infligere æternum cruciatum titulo supremi dominij in hominem.

SECTIO I.

Vera sententia circa pœnam ob aliena peccata.

MAximè solet hæc quæstio disputari occasione parentum & filiorum, vtrùm hi ob

III.

illos, aut è contrario illi ob hos à Deo puniantur, aut puniri iustè possint. In qua difficultate mihi placet sententia affirmans, Deum posse & verè aliquando puniuisse parentes in filiis vsque ad quartam & quintam generationem: id quod constat ex variis Scripturæ sacræ locis. Exodi. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem Patrum in filios in tertiam & quartam generationem.* Supponebant etiam id vt omnino certum Apostoli Christi, dum Ioannis 9. quando cæcum à natiuitate curauit, ipsum interrogarunt, *Quis peccauit, hic, aut parentes eius, vt cæcus nasceretur?* His locis Scripturæ respondere videtur aliqui, Deum in illis non minari se puniturum filios, nisi ob filiorum peccata per quæ filij ipsi inhærebant parentum vestigiis, ita multi & graues auctores, vt videre est apud Vasq. disp. 135. cap. 1. Id tamen meo iudicio clarè Primò refelli potest quia (vt Vasq. benè ibi notauit) nisi ad sola peccata parentum locus ille Exodi referatur; non possunt intelligi verba sequentia, *Et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me.* Si enim ipsorum filiorum peccata & bona opera præcisè considerentur, tam in mille millia punit malè operantes, quàm præmiat in mille millia benè merentes; ergo ibi de solis parentum peccatis est locutus, puniens scilicet malos in solam quartam, & præmians bonos in millesimam generationem.

Potest Deus punire ob peccata aliena.

Probatur ex variis Scripturæ locis.

Secundò id ostenditur, quia si filiorum peccata puniantur, impertinenter accipitur nomen patris & filij; nam quosuis, quantumuis disparatos, potuisset eodem titulo accipere & dicere. Puniam peccata Iudæorum in Romanos vel Scythas in quartam & quintam generationem, si scil. Romani vel Scythæ imitati fuerint Iudæorum peccata: certum est autem aliquid plus Deum eo loco intendisse. Denique idem Tertiò probo, quia eo loco nihil penitus insinuatur de peccato filiorum; nam verba illa, *Quarta generatio eorum qui oderunt me*, debent referri ad parentes; non enim generatio dicitur filiorū, sed patris. Ego sum generatio quarta mei abaui dicitur, nō verò quarta mei; quia respectu mei vnica tantùm est. Denique omnis explicatio Scripturæ quæ addit verbum nullo modo in loco Scripturæ contentum, misera dici solet; ergo hæc quæ addit peccata filiorum, quæ nullo modo ibi continebantur, sustinenda non est.

Probatio altera.

Sed permittamus locum hunc id nō probare; numquid ad locū Iosue 7. cap. vbi propter vnius Acham furtum totus exercitus cæsus fuit, applicari potest ea explicatio, quod omnes scilicet ibi peccauerint peccato eo furti, & fuerint Acham imitatores? quòd si in alios non filios Deus potest ob alienū peccatum mortem immittere, à fortiori profectò poterit in filios; vnde ex hoc loco infero illū primum Exodi non posse explicari commodiùs quàm, vt à nobis explicatus est, de solis peccatis parentum.

Ratione verò nostra sententia probatur, quia in ea punitione nulla penitus est indecentia, vt statim ostendemus discutiendo aduersa fundamenta; ergo non debet dici Deo repugnans: nihil enim ei dicere debemus repugnare, nisi quod vel physicam contradictionem, vel moralem includit indecentiam. Iam ergo ad oppositæ sententiæ auctores & argumenta: in contrarium stant nonnulli, inter quos Pater Tannerus disp. 4. q. 10. dub. 6. secutus Bellarminum lib. 4. de Peccatis cap. 7. citat autem pro se D. Thomam 1. 2. q. 87. art. 8.

Probatur ratione.

ibi tamen expresse contrarium sentit; asserit enim filium pro parente puniri, in quantum filius est aliquid parentis; solúmque addit, eam pœnam seu illud malum inflictum filio non habere rationem pœnæ respectu filij, sed respectu parentis, nisi etiam filius peccato parentis consenserit: id quod nec Vasquez, nec vllus alius, qui nobiscum contrariam sententiam tuetur, negat: cùm enim pœna supponat essentialiter culpam, certum est, respectu eius qui nullam habuit culpam, non posse eum dolorem dici pœnam. Quæstio ergo solùm est, an Deus possit filio mortem infligere in pœnam parentis: hoc negat Tannerus; Diuus Thomas tamen affirmat vniuersaliter, licet non agat ibi in particulari de pœnâ mortis: quod idem clariùs docet in responsione ad primum; vbi de temporalibus pœnis expressè admittit puniri innocentes filios pro parentibus, in spiritualibus verò id negat, nisi filij parentum peccata imitentur. quod verissimum est. Vnde miror rursus ab eodem Tannero hunc locum pro sa citari.

An possit Deus filio infligere mortē ob peccatum parentis Negat Tānerus.

Argumēto P. Tanneri ex Scripturâ.

Argumentatur pro eâ sententiâ ex Deuteron. 24. vbi dicitur, *Non occidentur patres pro filijs, nec filij pro patribus; sed vnusquisque pro peccato suo morietur.* quod habetur etiam 4 Regum 14. & 2. Paralipomenon 25. & Iob 4 Eliphaz vnus è tribus amicis Iob ait: *Quis vmquam innocens perijt? aut quando recti deleti sunt?* Ezechielis 18. *Quid est quod est inter vos parabolam vertitis in prouerbium istud in terrâ Israel, dicentes: Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obstupescunt?* & tandem: *Anima, quæ peccauerit, ipsa morietur.* & infrà: *Filius non portabit iniquitatem patris, & pater non portabit iniquitatem filij: iustitia iusti super eum erit, & impietas impij erit super eum.* ferè idem Ieremiæ 31 reperitur.

Solutio.

Respondeo, hæc loca nullo modo esse contra nos: non prima, quia in eis tantùm Deus ferebat leges, quas alij obseruare debebant; ipse autem tamquam specialem habens vim puniendi peccata, quia contra ipsum immediatè sunt, & aliunde habens supremum dominium in vitam hominum, potest ex vtroque titulo simul sumpto punire aliquem morte filij, esto id alijs Iudicibus prohibuerit. Quod de Eliphaz dicitur non est ad rem, quia ibi non potest esse sermo de morte temporali; certissimum enim est passim innocentissimos homines, quod maximè in omnibus Martyribus apparuit, periisse manibus nebulonum & Tyrannorum; ergo est ibi sermo de morte spirituali: nam respectu Dei innocens, etiamsi vexatus, occisus ab hominibus, in manu ipsius est, iuxta illud Sapientis:

Sap. 3.

Iustorum animæ in manu Dei sunt, & non tanget illos tormentum mortis. Visi sunt oculis insipientium mori: illi autem sunt in pace. Ad duo vltima ex Ezechiele & Ieremiâ benè respondet Vasquez, relictis aliorum minùs probabilibus expositionibus, ibi esse sermonem de pœnâ spirituali: illa enim verba, *Vnusquisque in iniquitate suâ morietur*, de morte æternâ intelligendâ videntur: quod ego vel inde confirmo; nam mortem temporalem etiam iusti tolerant: illa autem verba, *Anima, quæ peccauerit, ipsa morietur*, æquiualenter habent hunc sensum, Anima verò, quæ non peccauerit, non morietur: atqui id non potest de morte temporali intelligi, ergo de æternâ. Rursus idem vrgeo; illa verba, *Vnusquisque in iniquitate suâ morietur*, sunt vniuersalia, & ad omnes extenduntur. Certum autem est, à Deo non puniri specialiter pœnâ temporali omnes peccatores, sed maiori ex parte eos viuere quamdiu causæ naturales patiuntur, adeóq; multos grauissimos peccatores vsque ad extremam senectutem peruenire; ergo mors, quam illis specialiter Deus minatur, non est temporalis, sed æterna: quam solam peccatores incurrunt, siue iuuenes, siue senes, siue naturali, siue violentâ morte tollantur.

3. *Argumenta ex Patribus.*

Argumētatur Secundò P. Tanner ex aliquibus Patribus, qui videntur ipsi fauere.

Solutio.

Respondeo tamen facilè, ab eis solùm doceri, dolores à Deo immissos filiis ob peccata parentum non esse per modum pœnæ respectu filiorum: vel certè solùm agunt Patres de pœnâ spirituali.

Argumenta à ratione.

A ratione verò pro eâ sententiâ sic argumētatur Tanner. Repugnat æquitati naturali, multóque magis infinitę bonitati Dei, vt directè etiam pœna temporali puniat aliquem nisi commeritū, adeóq; ob peccata quę habet vel habuit.

Solutio.

Respondeo hoc argumentum vel facere vim in voce *punire*; iam autem eo sensu diximus, eam mortē temporalem, vel malum illud quod infligitur, nō dici punitionem respectu filiorum, quia non est pœna, nisi respectu eius qui peccauit; vel facere vim in ipso malo physico, & sic argumentum esse planè contra ipsum P. Tanner. qui n. 125. addit, posse Deum tamquam Dominum etiam æterno cruciatu sensus torquere hominem innocentem sine vllo planè proprio aut parentis peccato; vnde sic retorqueo argumentū, Si non est contra æquitatē naturalem, neque contra infinitam bonitatem Dei torquere hominem infinitis propè pœnis, licet homo ille nō habeat culpam vllam, certè infinitè quodammodò minùs erit contra eamdem bonitatem filio innocenti anticipare solùm temporalem mortem intuitu peccati parentis. Sanè hæc consequentia ex terminis est per se nota; vnde miror quòd duas eas sententias P. Tannerus combinauerit.

Potest Deus citra offensā bonitatis filio anticipare mortē ob delictū parentis.

4.

Ideò argumento absolutè respondeo negando id esse contra æquitatem naturalē, & contra bonitatem infinitam Dei; nam cùm Deus possit independenter ab omni culpa parentum pro solo suo libitu tamquā vitę & necis Dominus auferre vitam filio, potest longè meliùs id facere non adiuncto titulo culpæ in parentibus; ratione cuius ita moueatur, vt id, quod tamquam Dominus poterat alioqui facere, & hîc & nunc facturus non erat ex eo titulo, iam tamen faciat ratione peccati à parente commissi, vt vel sic parentem illum grauiter puniat.

Obijcies: Hoc nō iam est occidere in pœnam peccati, quàm vti supremi dominij titulo data occasione peccati; quod nemo negare potest: vt ergo quęstio magis sit ad rem, debet poni iste casus, quòd Deus careret titulo dominij in vitam, & solùm posset habere illud ius in vitam ratione peccati; & sic quærimus, an tunc posset ob parentis noxā innoxium filium occidere. & hoc planè videtur indignum infinita bonitate Dei. Respondeo tamen ad obiectionē hanc in ea aliquid misceri de solo nomine, an dicēda sit tunc illa mors inflicta in pœnā parētis, an titulo dominij supremi. Ego propterea dico esse in pœnā, quia vltimò Deus mouetur peccato ab altero commisso; quod verò dicitur concedi ab omnibus falsum est; etenim omnes supponunt de facto dari in Deo titulum dominij; & tamen negant de facto Deum occidere filium innoxium intuitu peccati parentum, si ipsi filij non peccent: hoc autem non requiritur hîc, ergo, &c.

Ad.

Ad quæstionem sub conditionali propositam, sub qua nemo illam mouet, respondeo, eam fortè posse decidi ex alterâ quam de Iudice humano tractát communiter auctores: etenim si Iudex humanus, qui alioquin non habet ius dominij in alienam vitam, potest eam auferre filio in pœnam peccati paterni; ergo etiam Deus, omisso titulo dominij, ad ipsum facere poterit: si verò è contrario Iudex creatus non potest, nec videtur posse facere Deus, quia non est cur eius ius ratione peccati magis extendatur ad tertiam personam quàm in creaturis. Sed quid Iudex humanus possit sect. 2. declaro.

Sectio II.

Quid de hac secundâ quæstione.

Iudex non potest filio auferre vitam in pœnam delicti parentis.

IN hac ergo difficultate de Iudice creato mihi longè probabilius videtur, non posse illum eâ pœnâ mulctare innocentem. Ita expressè D. Thomas 2.2. q. 108. artic. 4. ad 2. Alexander 3. p. q. 41. Durandus in 4. dist. 33. q. 1. & Vasq. supra cap. 3. Et quidem id à Deo prohibitum Iudicibus humanis diximus suprà respondendo ad loca quæ pro se Tanner. citauit. Deuteron. 24. dicitur, *Non occidentur patres pro filijs, nec filij pro patribus; sed vnusquisq; pro peccato suo morietur.* Nec sufficit responsio Lyrani cõtrarium sentientis; qui ait, non vetari ibi mortem filij, nisi in pœnam peccati, io tertorem tamen aliorum permitti. Quam solutionem videtur habere magnum fundamentum

5\. in D. Thoma q. 87. art. 8. ad 2. vbi concedit quòd iustitia humana meritò infligat pœnas corporales & temporales filijs innocentibus, sub corporalibus autem intelliguntur vel verbera, vel tortura, vel mors. Rationem addit D. Thomas eandem, quam Lyranus; quia scilicet einsmodi pœnæ sunt remedia quædam & medicinæ contra culpas sequentes: vnde non debuisset Vasquez suprà eam Lyrani solutionem tam breuiter & subtilem dicere Quidquid verò de eâ censura sit, respondeo, eam solutionem pro loco Deuter non esse sufficientem; quia si ob aliquem titulum tunc temporis liceret occidere filium pro patentibus, non fuisset simpliciter prohibita ea occisio, sed solùm motiuum illius; hoc autem dici non potest, quia leges prohibentes actionem aliquam sine addito, maximè & directissimè prohibent ipsum factum, non verò motiuum illius. Melius fortè responderi posset, eam legem tunc specialiter positam non cõsentur durare iam, eò quòd in lege gratiæ non censentur durare nisi quæ ad præcepta Decalogi spectant; vtrùm autem liceat filios pro parentibus occidere, non spectare ad Decalogi præcepta. Ad quam solutionem, quæ probabilis est, trahi potest doctrina D. Thomæ; quasi duceat, in lege gratiæ id licere, non in lege scriptâ.

D. Thom. sententia contraria.

Nihilominùs tamen ea eo capite posset quis vrgere locum illum, quia non est credibile, Deum permisisse in lege gratiæ maiorem hoc in puncto seueritatem quàm fuerit olim; cùm manifestè in aliis omnino ferè rebus contrarium cernamus: longè enim seueriùs Deus olim delicta puniebat, & puniri mandauit, quàm in lege gratiæ; nam qui festum Sabbati violabant debebant occidi: ob furtum item non adeò grave vnius Achan occidit magnam partem exercitus: ob vnius Da-

6\. uidis peccatum septuaginta millia populi pestilentiâ deleuit: ob vnius arcæ contactum corruit Sacerdos occisus, &c. idem in multis aliis pœnis manifestè cernitur. Et ratio desumpta ex ipsâ legis gratiæ natura ostendit idem apertè; est enim suauior & magis misericors status, ergo si tũc noluit infligi mortem filiis pro parentibus, neque iam vult. Neque obest, quòd eâ de re præceptum nullum dederit in lege gratiæ; supponebat enim, homines aliunde debere scire id sibi licitum nullo modo esse vel saltẽ indirectè, eo ipso quòd non constet eis se ius habere ad similes pœnas. Sciant etiam se non posse eas imponere Quæ ratio licet pro antiquis debuisset esse bona; nam quę ex naturâ rei nun sunt licita, etiam ille populus poterat sine speciali præcepto scire; quia tamẽ rudis adhuc & ignorans erat, indigun maiori explicatione vt ibi id illicitum sciret. quod idem in multis aliis præceptis manifestè cernitur.

Respondetur ad auctoritatem D. Thomæ.

Obest tamen adhuc nobis D. Thom. eo loco: cui respondeo, licet indefinitè videatur agere ibi de pœnis corporis & aliorum bonorum, sub pœnis verò corporis intelligantur maximè quæ ad vitam & flagellationem aut tonuram spectant, vt ibi dixi, noluisse tamen ibi sanctum Doctore hac de re ex proposito agere, sed concessisse, aliquas posse; quia in corpore articuli negauerat pœnas spirituales posse infligi; & ad hoc punctum non curauit in responsione ad secũdum quid fieret de temporalibus, de quibus in particulari & distinctè acturus erat in q 108. secundæ secũ̃dæ; vbi solùm eas pœnas admisit infligi posse, quæ ad famã & pecunias spectant, non quæ corpus ipsum filiorum immediatè concernunt.

Sententia negativa nõ potest facilè probari ratione.

Ratione non potest hæc nostra sententia tam facilè suaderi: P. Vasq. eam inde probat, quia auditum numquã est, filios verberibus affectos fuisse propter delicta parentum. Facilè tamen responderet Lyranus passim multos Principes ob crimen læsæ Maiestatis integras familias extinxisse. Ego putarem optimè è contrario sic nostram sententiam suaderi; quia nulla ratio naturalis dictat, ex culpâ patris filium esse capitis reum, nam inde resultare ius vllum in Republicâ contra illum innocentem. Etenim quòd filius sit à parente productus, non ideò vita illius iam est amplius vita parentis, sed omnino ab illo independens; & ambo immediatè sunt sub Dei dominio; ergo non habet Respublica vllum ius ex delicto parentis vt filium occidat; sicut nec ex culpâ mariti, vt occidatur vxor, aut ex fratris, frater: quod si inde nullum resultat ius, ergo standum obligationi naturali quinti præcepti, *Non occides*. 7.

Obiectio Prima.

Obiicies tamen Primò, sæpè in bello mactari innocẽtes ob aliorum culpã Sic Iudicum 20. narratur à decem Tribubus fuisse occisos etiã infantes & feminas ex tribu Beniamin, quę sine dubio innocentes erãt. Respondeo, id in bello non propriè fieri in pœnam, sed ob maiorem vtilitatem victoriæ, quę ad communem pacem spectat: sicut ob similem rationem exponi potest periculo innocens. licet directè numquam liceat illum mactare. Addo, sæpè in talibus bellis grauissima cõmitti peccata in einsmodi innocentium cæde; vtrùm autem non etiam illa commiserint decem Tribus non constat: nam licet non reprehendantur ibi à Scriptura, non tamen excusantur, sed præcisè narratur factum ipsum.

Solutio.

Obiectio Secunda.

Secundò obiicies, Iosue 7. fuisse filios & filias Achan occisos ob furtum; eam tamen pœnã Iosue non imposuit ex speciali concessione Dei. Respondetur communiter, & meritò, ex Scripturâ non

Solutio.

non constare eos filios lapidatos, sed potiùs contrarium: nam etiamsi omnes fuerint simul foras educti; quando tamen ad lapidationem venitur, solùm dicitur, *Lapidauitque eum omnis Israel:* quòd autem addatur, *Et cuncta quæ illius erant igne consūpta sunt*, debet intelligi de rebus mortuis, id est de substantiâ, vel etiam de pecoribus; alioquin filij grauiùs fuissent puniti quàm patēs: quod absurdum est, quia filij fuissent combusti, & parens tantùm lapidatus.

Obiectio Tertia. Solutio. Tertiò obiicitur cap. *Vergentis.* de hæreticis, vbi dicit Pontifex, filiis eorum, qui Maiestatem læserunt, vitam ex misericordiâ concedi. Respondetur, Pontificem ibi solùm referre quid Imperatores statuerint; per quod non indicat, eos ob illud crimen potuisse iustè vitam auferre filiis: fortè Imperatores adhuc aliquid de gentilismo sapientes iudicarunt sibi eam vindictam licere; in quo valdè errarunt; licet benè fecerint nolentes vti eâ præsumptâ auctoritate.

Obiectio Quarta. Quartò & vltimò obiicies: Ergo nullo modo neq. in diuitiis, neque in honore aliisque bonis poterit Respublica punire filios: id quod videtur planè absurdum & contra omnem experientiam.

Solutio. Iudex etsi nō possit punire filium in vitā ob delictū parētis, potest tamen in honore & diuitijs Respondeo negando consequentiam; nam in bona extrinseca, honorem, diuitias, &c. maius habet Respublica dominium quàm in vitam; ideò longè facilius ea potest in pœnam accipere, quàm vitam adimere: quod tamen adhuc cum eâ limitatione debet intelligi, vt bona sint sub iure paterno; tunc enim indirectè adimuntur filio, quia auferuntur parenti, à quo debebat illa filius acci-
8. pere: & sicut, si aliquando casu fortunę parens ea amisisset, sine vllâ culpâ, & consequenter non in pœnam, filius eo ipso fuisset illis priuatus; ita & nunc. Quòd si iam filius sit emancipatus, & habeat sua propria bona; siue illa fuerint aliunde accepta, siue à parente, dummodò non sint data filio à patratâ aut intentatâ culpâ; nego tūc posse Rempublicam in pœnam parentis filio ea bona auferre, quia quoad illa iudicatur vt non filius. Fortasse si Respublica prudenter timeret, ne ille vindicare vellet parentis necem: si diues & potens esset, indirectè ob bonum publicum posset mouere illi bona; sed hoc nō esset in pœnam parentis, sed ob aliud motiuum. de quo hic iam non agimus.

Dixi de diuitiis; nam in honore videtur esse in Republica maxima potestas; ideóque etiam filios innocentes iam emancipatos reddere sæpè solet infames & incapaces dignitatum ob crimina aliqua grauiora parentum: qualia sunt crimen læsæ Maiestatis & hæresis. Sicut enim si parens nouis augeatur dignitatibus, titulis & honoribus etiam post emancipatos filios; nihilominùs in illos deriuatur ea æstimatio maior: ita è contrario, quando parens amittit honorem, & incurrit infamiam, potest Respublica efficere, vt illam etiam filij emancipati incurrant: cúmque dignitates, ad quas redduntur incapaces, non teneatur Respublica vlli certo dare, sed possit eligere quem velit, faciliùs sine iniuriâ vllâ dicere potest, Nolo vt deinceps dentur huius hominis posteris; vt vel sic cæteri magis terreantur à similibus delictis. Et de hoc puncto satis.

SECTIO III.

Utrùm Deus innocentem possit adiudicare igni perpetuo inferni.

Etsi difficultas hæc videatur esse extra materiam de peccatis & eorum pœnis, quia non agimus in hac quæstione de pœna, quandoquidem nullam culpam supponimus, sed solùm de titulo dominij supremi Dei in homines; quia tamen saltem indirectè iuuare potest hęc difficultas ad maiorem notitiā peccati; cuius tanta est vis, vt ratione illius Deus possit infligere id, quod alioquin nullo modo eum videretur decere; & quia connexa est quodāmodò cūm pręcedenti de filiis innocentibus, libuit eam hîc explicare diligenter & breuiter. Scotus in 1. dist. 41. & Marsilius in 4.
q. 46. negant id posse fieri à Deo: idem sentiunt recentiores aliqui, teste P. Tannero suprà n. 125. 9. *Negant Scotus & Marsilius.*
Eamdem sententiam ego puto longè probabiliorem magis piam, & meliùs de Dei bonitate & inclinatione ad benè faciendum sentiētem. *Negatiua est probabilior.* Ab hac sententia stare D. August. supponit omnino certum Cardinalis Bellarminus in Catalogo scriptorum agens de Operibus Augustini; citat autem Bellarminus Epistolam 105. & 106. & lib. 2. de Peccatorum meritis & remissione, in quibus locis etsi libenter aliquid inuenissem, quod meæ sententiæ faueret, nihil tamen inueni quod distinctè eam tradat; illud tamen mihi placet, quòd Bellarminus ex eo capite iudicet libros de Libero arbitrio non esse August. eò quòd in illis expresè docuerit contrariam sententiam: lib. tamen 3. Contra Iulianum satis clarè nobis fauet, dum cap. 18. hoc habet: *Bonus est Deus, iustus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est.* Quod enim respondet Tannerus ibi intelligi impossibilitatem ex decreto præsenti diuino, non videtur vllo prorsus modo satisfacere, Primò, quia eo sensu etiam non potest sine bonis meritis liberare; est enim decretum Dei præsens neminem saluandi & liberandi à pœnæ inferni debito, nisi qui pœnitentiam finalem agat de peccatis. Secundò, quia illa necessitas orta solùm ex voluntate libera Dei non satis declarat naturam ipsius Dei, quod maximè ibi S. Augustinus intendebat. Tertiò, quia cùm S. Augustinus nec verbum ibi dicat de eâ promissione, valdè violenter explicatur, dum ea verba textui ipsius adduntur, quæ nullo modo sunt in illo nec quidem implicitè contenta.

Probari potest nostra cōclusio, quia licet attē-
to præcisè dominio Dei, sine dubio id posset sine 10. *Probatiō ratione, quia Deus diceretur crudelis.*
iniustitia facere; neq; obiicere ei quidquam vllus in contrarium posset. Quo sensu explicandus est S. Augustinus dum in contrarium loquitur, si admittamus illius esse libros de Libero arbitrio; attentis tamen aliis virtutibus, certè id penitus videtur mihi impossibile. Negare enim nemo potest, crudelitatem esse vitium independens & distinctum omnino ab iniustitia, nam circa illas easdem res, quæ sunt sub nostro iure, exercere crudelitatem possumus: vt si quis mancipium suum sine vlla planè ipsius culpa vehementer vexet, affligat, cruciet, nemo non illum dominum crudelem dicet, esto contra iustitiam non peccet. Idem ostenditur clariùs & efficaciùs pro nobis; nam si quis caniculum aut ouiculam,

in

in quam haud dubiè habet ius vitæ & necis, lento igne torreret, & statim remoueret, vt grauius postea torqueret, ac feruēte oleo ac pice singulis diebus cruciaret, ostendendi dominij causâ, nemo prudens dubitaret, illum barbarum & crudelem dicere: id quod ex terminis omni intellectui benè disposito euidentissimum apparebit, ergo à fortiori Deus dicēdus esset crudelis, si ostendendi dominij sui causâ hominem pœnis inferni perpetuò cruciaret. Dixi *à fortiori*; quod iam ostendo simul probando eam consequentiam: nā ex parte creaturæ tortæ sine comparatione est maior ratio, vt in Deo diceretur ea tortura crudelitas; quia quò maioris perfectionis est homo quàm caniculus, quoq; nobiliorem & delicatiorem sensum habet, eò crudelior redditur tortura: accedit; per eam quodammodò hominem illum necessitari ad odium Dei, qui se sine vllâ planè culpâ omnino innocentem ita terribiliter affligeret: ex quo capite minùs esse excusabilem eam torturam quàm caniculi aut ouiculæ nemo prudens dubitabit; nam in caue nullus malus affectus & peccaminosus sequi posset.

Probatio & vis argumenti magis deducitur.

11. Secundò ex parte ipsius Dei est longè minùs excusabilis, quia titulus torquendi non est alius quàm dominium in eo casu, vt supponimus; hîc autem etiam est in homine respectu canis. Aliunde verò, quò Deus altior, nobilior, sanctior, magis pius, misericors, bonus est, eò minùs ipsum decet vexare & torquere alium: sicut Imperatorem minùs decet vexare quàm carnificem, aut quàm plebeium: quod inde declaratur vlteriùs, nam, iuxta D. Dionysij tritam doctrinam, bonitas est communicatiua sui; ergo quò maior est bonitas diuina, eò maior est inclinatio ipsius ad communicationem per beneficentiam: & nisi ipsius creaturæ culpis irritetur, à seipso nullam debemus ei concedere propensionem ad maleficentiam; ergo ex solo titulo dominij, nullâ datâ ex parte creaturæ culpa, quæ id promereatur, non possumus dicere, illum habere vllam inclinationem ad torquendum, sed potiùs summam auersionem.

Tertiò deniq. ex parte tormentorū consequentia suprà posita clarissimè probatur à fortiori: quis enim nō videat infinitè propè & quoad durationem & quoad qualitatem tormentorum grauiorem esse pœnā inferni quàm sit assare lento igne vna aut alterâ hebdomadâ vnum caniculum, aut eum aciculis toto corpore pungere.

Argumentū ad hominem contra Patrē Tanner. contrarium sententiam.

12. Concludo hoc argumentū eadem ratione, qua P. Tanner. nobis quidem in hac conclusione contrarius (vt statim dicam) probauit Deum morte temporali non posse filium pro patre punire, ait enim, *Videtur æquitati multóque magis infinitæ bonitati Dei repugnare, vt directè hominem nisi commeritum, adeoq; ob peccata, quæ habet puniat; & nisi pœna sit medicinalis, quæ sustinenti ad maius bonum prosit.* Hæc ille. Quæ si vera sunt, etiam quando ex parte patris (cuius censetur pars ipse filius) culpa præcessisset, & locum habent respectu mortis temporalis, quam alioquin homo subire debebat, ideóque pœna solùm ibi esset in anticipatione aliqua mortis; quis non videt longè maiori titulo vrgere, quando & nulla omnino culpa præcessit nec ex parte filij, nec ex parte parentis aut alterius, & pœna est quodammodò infinita & nullam affert vtilitatem patienti, sed potiùs, vt suprà ostendi, exponit illum morali necessitati odio habēdi ipsum Deum? hæc mihi adeò clara videntur, vt vix possim dubitare de hac sententia.

Neque potest ad verba è P. Tannero allata responderi Primò, illum ibi solùm locutum naturaliter, non verò in ordine ad potentiam absolutam; hoc, inquam, dici non potest: etenim si actio illa æquitati naturali & bonitati infinitæ Dei repugnat, dici non potest, eam diuinitus à Deo fieri posse: non enim habet potentiam, vt quæ æquitati & suæ bonitati repugnant faciat etiam diuinitus.

Neque Secundò potest responderi, eam repugnantiam desumi ex promissione diuina; etenim de ea re nihil omnino ibi Tannerus dixit, sed de æquitate naturali & infinita bonitate Dei locutus est; hæc autem duo omnino sunt independentia ab actuali libera Dei promissione.

13. Denique nō potest Tertiò respondere, sed solùm agere de pœna vt pœna, etenim iam ostendi fusè suprà, neminem ex aduersariis dicere, eam mortem futuram pœnam respectu filiorum, sed respectu parentis, ergo si ea inflictio mortis repugnat, ratio sola est, quia sapit crudelitatem respectu filiorum innocentiū; & tamen ibi habet Deus titulum dominij totum, quem habet ad damnādum hominem in infernum sine vlla culpa: ergo ea ratio P. Tanneri tota quanta nobis fauet, & confirmat intentum præsens.

Confirmatur conclusio.

Eamdem rationem aut sententiam nostram confirmo, quia Deus maximè in Scripturis suam prædicat misericordiam, quòd nolit peccatoris mortem, sed magis vt conuertatur & viuat; & alibi etiam docet, à nobis tantùm esse perditionem nostram, ex ipso auxilium nostrum. Hæc & plura alia similia loca non tam denotant, quid Deus habeat vi præsentium decretorum, quàm illum ex natura sua & bonitate infinita ad benefaciendum propendere, & abhorrere à malefaciendo; vt in ratione à nobis suprà posita dixi; ergo non habet naturam, quæ possit hominem innocentem ad tam horribilem & perpetuam mortem adiudicare. Patet consequentia, quia si id etiam facere posset nulla ex parte nostra data causa, sed à seipso; certè à seipso esset interficiens, & crucians, & malefaciens, &c. hoc autem apparet clarè esse contra sensum, quem ea loca Scripturæ præ se ferunt, & contra id quod Deus vult de ipsius natura & bonitate concipi à nobis.

SECTIO IV.

Qui teneant contrarium; & ob quæ argumenta: vbi, an annihilare Deus possit innocentem.

IN contrarium huius sententiæ stant aliqui Scholastici; qui fortè solùm sentiunt præcisè, attenta virtute iustitiæ (per quod non dicunt eam inflictionem non futuram contra aliam diuersam virtutem, vt nos probauimus) posse id Deum facere, & sic hominem torquere. Vnde Eccius in Chrysopasso centur. 1. no 96. qui sine omni iniustitia id fieri posse docuit, non dixit quidquam de aliis virtutibus. 14. Quidquid verò sit de eorum mente, sicut & P. Tanneri n. 125. dico eorum sententiam esse probabilem, magis verò incomparabiliter mihi contrariam arridere. Neque video vllum argumentum quod nos vexare possit. Quod enim dicitur de titulo iustitiæ, & quod dominus possit vti sua re ad placitum, dicimus verum esse, attento iure iustitiæ; per quod non

dicitur illum non peccaminũ contra aliam virtutem: haud dubiè enim peccaret quis, si suas diuitias sine vllâ aliâ causâ nisi titulo iustitiæ proiiceret in mare; aut si pretiosissimas materias aureas & argenteas combureret, domum dirueret. &c. si ergo in his rebus minoris momenti, etiamsi iustitia permittat talem vsum, aliæ virtutes prohibẽt; cur non potiori titulo id dicemus in casu nostræ quæstionis.

Deus potest innocentẽ annihilare, sed non torquere æternis suppliciis.

Dices: Potest Deus annihilare hominem titulo dominij, ergo & cruciare. Concedo antecedens; & nego consequentiam. Disparitas est euidens, quia in annihilatione nihil est de crudelitate, quia nihil de torturâ: solùm enim est ablatio existentiæ, quam liberaliter donauit: & sicut non tenebatur producere hominem, ita nec tenetur conseruare: ibi enim habet locum quod Iob dicebat: *Dominus dedit, Dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum.* quod sic ego declaro: Si cum creaturis possibilibus fieri posset aliquod quasi pactum, nulla ex illis esset, quæ non libentius haberet produci ad centum annos, licet posteà esset destruenda, quàm nullo modo produci, sed relinqui semper in puro statu possibilitatis: ergo Deus, qui sine vllâ iniuria aut crudelitate aut contra vllam virtutem potuit eam creaturam nullo modo producere, à fortiori poterit producere cum eo onere, quod post aliquod tempus destruenda sit; quia per hoc nihil illi damni infertur, sed fit illi aliquod beneficium; non tamen tam magnum quàm posset fieri, si vlteriùs conseruaretur à Deo: contra quod non potest conqueri, sed potiùs agere gratias pro primo: at si crearetur, vt eo modo vexaretur ingentibus illis doloribus in perpetuũ, meritò dicere posset, Ad quid mihi fuit ea productio? melius mihi longè fuisset, si numquam extitissem, &c. & ibi habet locum quod de crudelitate dicebam, scilicet non posse Deum sine commiseratione innocentem ita immaniter cruciare.

Dices Secundò: Ergo nec Deus vllo modo potest aliquem torquere etiam leuiter titulo dominij. Nego in primis consequentiam, quia crudelitas non consistit in indiuisibili: potest enim aliquis leuis dolor rationabiliter innocenti infligi
15. sine crudelitate; magnus autem & diuturnus non potest. Secundò respondeo, Etiamsi concedam consequentiam, nullum in eâ absurdum esse; imò (vt suprà vidimus) Tanner. adhuc solam anticipationem mortis negat fieri à Deo posse, nisi sit medicinalis filiis, etiamsi parens peccauerit; multò ergo minùs, si nullus peccauit. Ego quoad negatiuas pœnas non habeo vllam difficultatem, ob rationem datam paulò antè de annihilatione, quia ibi solùm est cessatio beneficij priùs collati: in quo puncto euidens est, sicut liberum omnino fuit Deo illud beneficium non concedere, ita etiam liberrimum esse collatum non continuare; eiusmodi autem esse mortem, & cæcitatem & similes defectus nemo non videt: neque obest, quòd sæpè homo ipse libentiùs haberet graues aliquos positiuos dolores quàm eiusmodi priuationem, mortem maximè; nam, quidquid sit de desiderio hominis, debet attendi ex parte Dei ratio cohonestans eam inflictionem mali: vt enim non continuet beneficium, sufficit quod illud liberaliter det; eo enim ipso honestissimè potest non continuare: at in torturâ positiuâ creaturæ non videtur esse motiuum sufficiens ratio dominij, quia per hoc à crudelitate non excusatur, vt dictum est. Aduerte tamen, ne nullo modo negare, Deum posse medicinales dolores ad maius bonum ipsius innocentis infligere; hîc enim agimus solùm de eâ torturâ, quæ aliud non habet motiuum cohonestans, quàm quod sit exercitium dominij Dei.

Tertiò tandem & vltimò obiicies: Ergo Deus est crudelis infligens homini dolores quos ex diuersis morbis patitur: quòd si respondeatur, hos dolores esse in pœnam originalis; vrgebis adhuc, Esto de facto ita sit, potuisse tamen Deum in pura natura hominem creare, quo casu sine vllo peccato haberet eamdem capacitatem dolorum, quam habet de facto; ergo saltem tunc Deus esset iniquus. Respondeo Primò negando consequentiam; etenim dolores hi sunt annexi per se naturæ hominis, & proueniunt ex causis naturalibus, quas non tenetur Deus miraculosè impedire, ne producant eos effectus in homine: at in nostro casu solùm inferrentur illi dolores à Deo specialiter ex se sine vllius causæ exigentia id volente. Secundò respondeo 16.
iuxta dicta suprà, ideò consequentiam esse malam, quia argumentum desumitur à leui aliquo dolore & breui; quales sunt omnes huius vitæ ad grauissimos & propè infinitos inferni: iam autem dixi, posse sæpè sine crudelitate infligi innocenti leues aliquos dolores, non posse autem grauissimos & æternos. Et hæc sufficiant pro hac quæstione; in qua ideò magis in priorem sententiam propendeo, quia licet videar aliquo modo Deo ligare manus, commendo tamen ex hoc ipso maximè eius infinitam bonitatem, pietatem & misericordiam; de quibus ipse præ aliis attributis omnibus maximè gloriatur; & quibus nos omnia bona quæ accepimus debemus: sub quibus nos, omnibus vitiorum incursibus superatis; ac peccatorum disruptis laqueis, ad æternæ felicitatis condigna merita, erga quæ iustitia ipsius suas ostendat præmiorum diuitias, promouendos speramus. Faxit ipse, cui honor est & gloria in sæcula; & sub cuius protectione tertium hunc Theologicum Tomum ad finem vsque perducere feliciter licuit. Amen.

F I N I S.

Index



Index & Ordo TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, Sectionum & Subsectionum, huius Tertij Tomi Theologici.

TRACTATVS *De Actibus humanis.*

DISPVTATIO V.

Quid sit potentia libera; & vtrùm in nobis detur.

DISPVTATIO VI.

Magis explicatur libertas Voluntatis contra aliquos Catholicos.

DISPVTATIO VII.

Cætera quæ ad potentiam liberam spectant discutiuntur.

DISPVTATIO VIII.

De voluntario directo & indirecto.

DISPVTATIO IX.

De inuoluntario, necessario, violento & coacto.

DISPVTATIO X.

De his quæ pati possunt violentiam.

DISPV

DISPVTATIO XI.

De metu & concupiſcentia vt cauſant voluntarium mixtum.

DISPVTATIO XII.

Quomodo ignorantia ſe habeat ad voluntarium.

DISPVTATIO XIII.

De inconſideratione vt poteſt eſſe peccaminoſa, vel peccati cauſa.

DISPVTATIO XIV.

De moralitate actus ; & à quibus obiectis proueniat.

DISPVTATIO XV.

Explicatur, quomodo finis & medium det bonitatem vel malitiam actui.

DISPVTATIO XVI.

Quomodo obiecti bonitas vel malitia deriuetur in actum voluntatis; & de comparatione vtriuſque.

DISPVTATIO XVII.

De Circumstantiis. 157

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm actus bonus possit imperari ab actu malo, & è contrario.

DISPVTATIO XIX.

Vnde sumatur obiecti moralitas.

DISPVTATIO XX.

De malitiae & bonitatis moralis formali constitutiuo.

3. In

DISPV

3. Quo

TRACTATVS
De Habitibus & Virtutibus.

DISPVTATIO XXXV.

Diuisio virtutum moralium voluntatis: vbi, an dentur virtutes supernaturales.

DISPVTATIO XXXVI.

De medio, seu mediocritate virtutum, & de connexione earum inter se.

DISPVTATIO XXXVII.

De æqualitate virtutum & permanentiâ earum post mortem.

DISPVTATIO XXXVIII.

De donis Spiritus sancti, beatitudinibus & fructibus.

TRACTATVS

De Vitijs & Peccatis.

DISPVTATIO XXXIX.

De vitio seu habitu vitioso secundùm se.

DISPVTATIO XL.

De oppositione vitij cum virtute.

SVB

DISPVTATIO XLI.

An omne peccatum actuale aduersetur naturæ: quot in eo malitiæ: & an hæ ex diuersis legibus multiplicentur.

DISPVTATIO XLII.

Quomodo peccatum crescat ex circumstantiis.

DISPVTATIO XLIII.

De æqualitate, connexione & distinctione peccatorum.

DISPVTATIO XLIV.

Quomodo ex nocumento peccati desumatur malitia illius: ubi de scandalo.

DISPVTATIO XLV.

De diuisione peccatorum.

DISPVTATIO XLVI.

De subiecto peccati: vbi de motibus carnis.

DISPVTATIO XLVII.

Vtrùm delectatio morosa in re malâ sit peccatum.

DISPVTATIO XLVIII.

De diuisione peccati in mortale & veniale.

DISPVTATIO XLIX.

De peccato habituali.

2. *Ali*

DISPVTATIO L.

De peccato originali: an sit, & à quo & ex quibus contrahatur: vbi de eius causis.

DISPVTATIO LI.

De constitutiuo originalis.

DISPVTATIO LII.

De pœnis originalis peccati.

DISPVTATIO LIII.

De causis & effectibus peccati in communi.

DISPVTATIO LIV.

De pœnis peccati venialis & mortalis.

FINIS.



INDEX



INDEX

RERVM, QVÆ TERTIO hoc Tomo continentur.

Abominatio.

INDEX RERVM.

Quo

Meliùs

An

Habitus supernaturalis.

Non

sumptis

fornicatio

Non

Peccatum habituale.

Habituale

Peccatum alienum.

Permissio peccati.

Pœna damni.

Pœna, Reatus pœnæ.

Prius

Tristitia.

Vana gloria.

Verbum otiosum.

Violentum.

Virginitas, Virgo.

D.Thom

FINIS.

